06 2006

Les enjeux de la traduction

Stefan Nowotny

Traduit par Pierre Rusch

I.

Le concept de "traduction culturelle", conformément à l'origine linguistique du terme "traduction", renvoie directement au *registre de l'expression*. S'il est en effet exact, comme le veut Roman Jakobson, que "le sens d'un signe linguistique n'est rien d'autre que sa traduction par un autre signe qui peut lui être substitué", et si, par une telle traduction, il peut même être "converti en un signe plus explicite1", on peut tirer de là au moins trois constats: 1° Tout signe (loin de n'être que l'indice de ce à quoi il renvoie) entretient des rapports complexes de délimitation, mais aussi d'une solidarité difficile à définir, avec d'autres signes — des rapports qui en garantissent la traduisibilité et par là génèrent du sens. 2° Au-delà de cet aspect, les signes sont aussi des grandeurs intensives, c'est-à-dire comportent des degrés d'expressivité qui semblent d'abord fondés sur la relation entre *l'exprimé* et *l'expression* manifeste: c'est seulement ainsi qu'on peut comprendre l'idée que certains signes sont plus "explicites" que d'autres2. 3° Il n'est en définitive guère possible de réduire ce caractère plus ou moins explicite — comme Jakobson semble suggérer de le faire dans les passages dont j'ai tiré mes citations — à une question de précision et d'univocité des significations (établies ou produites), sans faire abstraction des locuteurs/locutrices concrets comme *instances de l'expression* et donc sans gommer — avec toutes les conséquences théoriques et politiques que cela comporte — les différents niveaux de l'agir langagier et le caractère toujours situé de sa mise en œuvre.

Mais comment un tel registre de l'expression, où il faudrait localiser la question de la traduction, est-il représenté dans le cadre des constructions théoriques qui utilisent aujourd'hui le concept de "traduction culturelle"? Les postulats implicites de ces constructions théoriques que l'on rencontre surtout dans le champ des *cultural studies* et des *postcolonial studies*pourraient être décrits à peu près de la façon suivante: c'est seulement dans la mesure où quelque chose s'exprime dans "une culture" ou dans "la culture en général" — dans la mesure donc où s'ouvre un espace pour faire jouer la différence entre l'exprimé et son expression manifeste —, que l'on peut admettre que "le culturel" ou "les cultures" sont traduisibles. C'est sur cette traduisibilité que se fonde la production de significations "culturelles". Dans l'idée de "traduction culturelle", la "culture" ne désigne pas simplement l'objet-source et l'objet-cible de la traduction (la "culture" *que* l'on traduit ou *à partir de laquelle* on traduit, et la "culture" *dans laquelle* on traduit, selon le modèle linguistique de la traduction), elle représente en même temps le médium de la traduction, ainsi que son exercice en tant qu' activité pratique. C'est seulement dans la mesure où l'acte de traduire est lui-même compris comme une activité "culturelle" — et où les instances "culturelles" d'expression sont en même temps des instances de traduction —, qu'il est capable d'actualiser la "culture" comme médium de la traduction, de telle sorte que le "culturel" qui constitue le point de départ et de référence de la traduction apparaisse à nouveau comme du "culturel", autrement "culturel", à l'arrivée.

Or ces hypothèses soulèvent une double question: d'une part — et ce n'est là qu'une des raisons pour lesquelles j'estime inévitable de marquer le caractère problématique des termes "culture", "culturel", etc. par l'usage systématique de guillemets — l'application directe du concept de traduction à la "culture" prolonge de toute évidence cette idée d'un parallélisme entre la théorie du langage et la théorie de la culture qui (au cours des 250 années à peu près écoulées depuis que la notion de culture a commencé à se répandre tant dans le travail scientifique que dans les débats publics) est devenue passablement traditionnelle, mais pas moins problématique pour autant. Je ne pourrai aborder ce point, dans les pages suivantes, que d'une manière

rudimentaire et plutôt indirecte. Mais on peut se demander d'autre part, et c'est le point autour duquel tourneront mes réflexions, dans quelle mesure le problème de l'expression trouve un traitement spécifique dans les théories qui parlent de "traduction culturelle".

Pour anticiper ma thèse: on peut montrer que — au moins dans de vastes domaines des *cultural studies* (ou bien dans des théories de la culture apparentées, et dans des théories politiques qui rejoignent l'engagement politique des *cultural studies*) — quelque chose que nous pouvons prudemment appeler une "structure d'expression" se trouve certes tacitement sollicité, mais pour cette raison justement impensé — où hâtivement intégré dans les arrangements conceptuels en place —, parce qu'une assimilation spécifique de théorèmes structuralistes et poststructuralistes présente ici la "structure" et l' "expression" comme des perspectives incompatibles. Il n'en reste pas moins, une fois écartés les problèmes théoriques, que c'est notamment la visée émancipatrice des *cultural studies* qui appelle une meilleure compréhension de la "structure d'expression" des manifestations politiques.

II.

Comme exemple de ce double geste consistant à mobiliser la dimension expressive en écartant simultanément toute discussion qui mettrait en question son couplage à des enjeux "culturels", je citerai d'abord l'intervention de Judith Butler en 1994 dans le débat lancé par Martha Nussbaum sur la question du cosmopolitique[3]. Dès le début de sa contribution, Butler ne laisse planer aucun doute sur le fait que l'universalité invoquée par Nussbaum dans son plaidoyer pour le cosmopolitique ne peut être pensée adéquatement que si l'on tient compte des différentes articulations "culturelles" de l'universel. Je souligne par des italiques le rôle central, mais jamais mis en discussion, de l' "articulation" dans les citations suivantes. Le fait que "son *articulation* est soumise à des conditions culturelles" apparaît "quand la signification de 'l'universel' se révèle culturellement variable et que les *articulations* spécifiques de l'universel démentent sa prétention à un statut transculturel[4]". C'est pourquoi il faut envisager la possibilité que l'universel, par exemple dans la formulation de certains droits universels, ne se trouve « que partiellement *articulé*, et que nous ne savons pas encore quelles formes il peut prendre[5]." Pour résoudre cette difficulté, Butler se fie à l'idée d'un processus de négociation progressif (mais pas nécessairement "progressiste"), qui se nourrit de la "contradiction performative[6]" entre les formulations conventionnelles de l'universel et de telles articulations qui, à partir d'une position de non-inclusion, revendiquent d'être intégrées dans ces formulations. C'est ce processus qu'elle désigne, en référence à Homi Bhabha, comme "traduction culturelle[7]".

Nous retrouvons clairement dans les développements de Butler cette triade de l'exprimé, de l'expression manifeste et des instances d'expression que j'ai esquissée en commençant. Mais ces trois éléments structurels du registre de l'expression sont non moins clairement intégrés dans un contexte thématique et conceptuel qui réduit le problème de l'expression (ou de l' "articulation") à une sorte de sous-texte, pour faire passer au premier plan une opposition schématique entre l'universalité et la particularité ("culturelle"): l'exprimé est l'universel (même s'il n'est que partiellement articulé), les expressions manifestes sont les articulations "culturellement" variables et les instances d'expression sont les sujets exclus qui réclament par là le droit d'accéder aux formulations existantes de l'universel. Mais autant l' "articulation" est présentée par Butler comme le véritable ressort de la "contradiction performative" (et donc du changement socio-politique), autant son concept de l'articulation reste obscur.

Cette obscurité ne reste pas sans conséquences: d'une manière très générale, elle conduit l'autrice à la supposition tacite, mais nullement évidente, que la résolution des contradictions performatives au plan de l'articulation entraîne par elle-même une transformation (émancipatrice) des conditions d'inclusion et d'exclusion socio-politique. Et elle amène, plus particulièrement, à se demander comment des articulations "émancipatrices" visant une intégration juridique dans les formulations existantes peuvent être distinguées —

au plan de l'articulation elle-même — de celles qui, à partir d'une situation d'exclusion réelle ou supposée, cherchent à faire valoir leur "droit" par l'exclusion d'autres8. Dans les deux cas se pose la question de l'expression comme *problème de correspondance*, non seulement pour préciser *à quel point* les articulations correspondent à des conditions existantes d'exclusion socio-politique ou plus généralement à des situations de domination (car l'exercice de la domination ne passe pas uniquement par l'exclusion), mais aussi pour savoir *de quelle nature* est cette correspondance. Relativement à la "traduction culturelle": quelle sorte de correspondance existe-t-il entre ce qui est désigné comme "traduction culturelle" et la question du changement socio-politique à laquelle ce concept prétend apporter une réponse?

Il serait naturellement absurde d'affirmer que ces problèmes sont restés totalement ignorés dans les théories de la culture et les théories politiques apparues dernièrement autour des *cultural studies*. Il ne serait pas moins absurde de soutenir que ceux qui se sont posé cette question y ont apporté une réponse unanime. Tous cependant ne se la sont pas posée. Homi Bhabha lui-même, à qui Butler emprunte le concept de "traduction culturelle", se contente d'écarter le problème de l'expression au bénéfice d'une "textualité" taillée sur mesure pour les analyses de la théorie de la culture, et qui peut en même temps être identifiée à la politique: "La textualité ne constitue pas simplement une expression idéologique de second ordre ou le symptôme langagier d'un sujet politique pré-existant", c'est au contraire, affirme Bhabha dans la phrase suivante, "le sujet politique (*the political subject*) — ainsi, en vérité, que le sujet de la politique (*the subject of politics*) — qui constitue un événement discursif9".

Le passage suivant, tiré d'une conférence de Stuart Hall donnée en 1992 sous le titre "L'héritage théorique des *Cultural Studies"*, va plus loin. Il peut en même temps être lu comme un commentaire indirect et anticipé aux thèses de Bhabha: "Il faut, nous dit-on, partir du fait que la culture agira toujours à travers ses textualités — et en même temps, que la culture n'est jamais assez. Mais jamais assez de quoi? Jamais assez pour quoi? Il est extrêmement difficile de répondre à cette question car, d'un point de vue philosophique, il a toujours été impossible dans le domaine des *cultural studies* [...] de formuler un concept théorique adéquat des relations culturelles et de leurs effets10." Dans la perspective que nous proposons ici, l'inquiétude manifeste de Hall ne concerne pas simplement un niveau "extra-textuel" qui viendrait combler les lacunes de la textualité, elle porte précisément sur le problème de l'expression, c'est-à-dire sur la question de la structure expressive et de l'expressivité inhérentes à la textualité elle-même, qui permettraient de résoudre les questions du "de quoi?" et du "pour quoi?" des analyses textuelles. Elle établit aussi un lien explicite entre la difficulté indiquée et la nécessité affirmée d'une clarification théorique du concept de "culture" et de ses implications — une tâche que les *cultural studies* ont souvent éludée, ou réduite à quelques indications par trop générales.

Mais les textes de Hall n'ont pas toujours témoigné d'une telle inquiétude. Dans une étude sur la théorie des médias, publiée en 1980 sous le titre "Encoding/Decoding", on le voit ainsi superposer d'une manière diffuse le plan de la "signification" et celui de la "réalité sociale" — une catégorie qu'il met en œuvre sans l'avoir le moins du monde élucidée en théorie —, de manière à repérer dans *toutes* les pratiques sociales des codages textuels où se lisent des rapports de pouvoir et de domination: "Ces codes représentent les moyens par lesquels le pouvoir et l'idéologie deviennent significatifs dans certains discours. Ils rapportent les signes aux 'cartes de significations' sur lesquelles toute culture se trouve portée. C'est dans de telles 'cartes de la réalité sociale' que s' 'inscrit' la palette entière des significations, des pratiques et des usages sociaux, des rapports de domination et d'intérêt11."

Il faut cependant accorder une importance centrale, pour notre propos, à l'article "Cultural Studies: two Paradigms", également publié en 1980, dans lequel Hall discute la signification de l'intégration de motifs structuralistes dans des *cultural studies* d'abord marquées par un "culturalisme", au sens imputé à Raymond Williams et Edward P. Thompson. De ces deux auteurs, Hall dit: "Ils comprennent la totalité [...] d'une manière particulière, en tant que concrètement et historiquement déterminée, bien qu'elle s'inscrive dans des contextes divers. Ils la comprennent comme 'expressive'. Dans la mesure où il s'écartent constamment de

l'analyse plus traditionnelle pour se placer sur le plan de l'expérience, ou qu'ils interprètent les autres structures et les autres rapports en fonction de la manière dont ils sont 'vécus', leur approche est à juste titre désignée (même si ce n'est pas au plein sens du terme) comme 'culturaliste'12." Face à cette vision, une analyse structuraliste présente selon Hall trois avantages essentiels: 1° Elle souligne le caractère déterminé du milieu et ainsi ne permet pas seulement de comprendre comment celui-ci façonne et constitue les pratiques subjectives: elle oppose aussi une fin de non recevoir à "l'humanisme naïf, avec sa conséquence inévitable d'une pratique volontariste et populiste13." 2° Contrairement à la "simplicité complexe" de la conception culturaliste d'une "totalité expressive", qui part d'une idée abstraite de l'activité humaine, le structuralisme permet de penser une unité structurelle, "qui se construit davantage par les *différences* entre les pratiques, que par leur homologie14." 3° Enfin, le troisième point fort du structuralisme réside dans le fait "qu'il s'affranchit de l' 'expérience' et s'efforce fondamentalement de développer la catégorie négligée de l' 'idéologie'"; le rôle de l' "expérience" comme instance d'authentification, selon Hall, empêche le culturalisme de dégager une conception appropriée de l'idéologie15.

Sur le plan des principes, je suis certes éloigné de contester le bien-fondé de ces objections, inspirées notamment d'un structuralisme d'esprit althussérien, à l'adresse d'une tendance culturaliste qui perdure aujourd'hui encore dans les *cultural studies*. On peut néanmoins trouver dans l'argumentation de Hall un très net déplacement de l'intérêt vers les questions de détermination (ou de surdétermination) du milieu, de l'idéologie ou d'une conception alternative de la "totalité culturelle", tandis que ses références aux catégories de l'expérience et de l'expression restent purement négatives. Il semble ainsi impossible de parvenir, à partir de là, à une conception de l'expérience qui se détourne d'une authentification universelle des pratiques et des énonciations humaines, sans pour autant renoncer à la singularité inaliénable des expériences, et qui par exemple permettrait d'examiner justement comment la détermination du milieu "bloque" les expériences (Negt/Kluge). La même chose vaut pour la question de l'expression: avec l'idée d'une "totalité expressive", c'est la catégorie de l'expression elle-même qui se trouve passée par-dessus bord — ou bien, dans de larges domaines des *cultural studies*, remplacée par le concept moins suspect de l' "articulation" (signifiant à la fois "expression" et "attache"), à travers lequel une structure d'expression est manifestement mobilisée, sans être pourtant discutée en tant que telle. Pendant ce temps, la catégorie nébuleuse de la "réalité sociale" hante les *cultural studies* et vient les assaillir partout où elles prennent au sérieux leurs enjeux politiques.

III.

Pour éviter les malentendus: dans la théorie structuraliste du langage — et je ne crois pas qu'il soit possible de retomber derrière celle-ci —, la relation de l'expression et de l'exprimé (de même que la relation entre signifiant et signifié) se présente clairement comme un problème *de langage*. L'exprimé n'est jamais simplement une réalité extra-langagière, qui serait associée à une certaine expression langagière. Celui qui partirait d'un schéma de ce genre aurait toutes les peines du monde à rendre compte d'un phénomène tel que la traduction. D'où il ne s'agit pourtant pas de tirer un lieu commun du type: "tout se ramène au langage", qui n'intervient du reste que très rarement comme affirmation théorique, mais se trouve formulée le plus souvent comme un reproche ou une imputation. La question qui se pose (une question qui, parce qu'elle a un sens méthodologique, revêt notamment une importance décisive pour tout discours théorique) est plutôt de savoir comment le rapport avec une quelconque réalité sociale "extra-langagière" se manifeste *dans* les énoncés de langage.

Emile Benveniste donne à cette question une formulation précise quand il écrit: "Dans l'énonciation, la langue se trouve employée à l'expression d'un certain rapport au monde16." Il faut lire attentivement cette phrase, car elle ne dit pas que "le monde" peut être exprimé dans la langue. Ce qui peut être exprimé, c'est un *rapport au monde*, qui, en tant qu'exprimé, prend la forme d'une donnée langagière. Le véritable problème de la référence, c'est-à-dire *du rapport que la langue elle-même entretient avec le monde*, Benveniste ne le situe pas dans la sphère

de l'exprimé, mais dans celle des instances d'expression: "La présence du locuteur à son énonciation fait que chaque instance de discours constitue un centre de référence interne17."

Comment faut-il comprendre une telle présence du locuteur à son énonciation, ou une telle référence interne? Benveniste souligne ici le rôle des termes déictiques ("indicatifs"), longtemps négligés dans la linguistique, avant tout des pronoms personnels comme "je" et "tu", mais aussi de mots comme "ceci", "ici", "maintenant", etc. La signification du mot "je" n'est pas déterminable sur le plan lexicographique (dans les lexiques, on trouvera tout au plus une considération linguistique ou métalinguistique sur ce mot); elle est strictement liée à l'instance singulière qui prononce ce mot à un moment donné. Le mot "je" manifeste donc précisément cette "présence du locuteur à son énonciation" qui assure une "référence interne", c'est-à-dire le rapport entre la donnée langagière et cette instance "non-langagière" — plus précisément: cette instance qui n'est pas réductible à une donnée langagière, et renvoie plutôt à une *faculté* langagière – qui n'est pas simplement exprimée, mais s'exprime *elle-même* dans l'énonciation. "Tu", "ceci", "ici", "là", "maintenant", "demain", etc. signalent en outre les instances d'expression comme dialogiques et situées dans un monde, ouvrant simultanément les possibilités de "coréférence" (Benveniste) qui sont à l'œuvre dans toute communication.

La "réalité sociale" selon Benveniste devrait donc toujours être comprise en dernière instance, pour reprendre une formule judicieuse de Roland Barthes, comme la réalité d'une "société qui parle18", au lieu d'être ajoutée comme une catégorie complémentaire non élucidée à une analyse critique orientée prioritairement à des "codes", de la "textualité", des "représentations". Et cela ne signifie nullement retomber dans une de ces invocations naïves de l' "authenticité" que Stuart Hill critique à juste titre. Cela signifie plutôt penser sur nouveaux frais les relations complexes entre, d'une part, les expériences sociales singulières dans lesquelles les locuteurs et leurs énoncés sont situés, et, d'autre part, les formes d'expression concrètes, sans réduire hâtivement — et dans un geste totalisateur — ces dernières à des formations ou à des contreformations idéologiques. La catégorie de l'expérience n'a un rôle "authentifiant" que lorsqu'on ignore le rapport toujours problématique qu'elle entretient avec la manière dont elle est exprimée, autrement dit: quand ce qui est exprimé dans l'expression est identifié à la "référence interne" par laquelle les instances d'expression (les locuteurs) s'approprient une parole et se manifestent dans cette parole.

C'est à la même identification que succombent, du côté de l'exprimé, ces théories de la culture et ces théories politiques qui cherchent obstinément à déchiffrer dans les codages et les textualités une "grammaire de la culture" — fût-elle animée par des pratiques contradictoires et antagoniques —, en superposant les "cartes de la signification" et les "cartes de la réalité sociale". Contre cette approche, je voudrais pour finir esquisser la possibilité d'une perspective *diagrammatique*. J'emprunte le concept de "diagramme" à certains travaux de Deleuze et Guattari, qui l'ont eux-mêmes repris de Foucault, en le discutant cependant à la lumière d'un certain nombre de distinctions trouvées chez le linguiste danois Louis Hjelmslev19.

Dans ses *Prolégomènes à une théorie du langage20*, Hjelmslev sape la distinction classique entre forme et contenu, et complique la conception structuraliste, héritée de Saussure, du signe (signifiant/signifié) en différenciant plus avant, dans une perspective à la fois systématique et processuelle, les fonctifs "contenu" et "expression", dont seule la "solidarité" garantit la fonction signitive: il distingue ainsi la "forme du contenu" et la "forme de l'expression" (pour désigner plus précisément les fonctifs de la fonction signitive), la "substance du contenu" (zones de la "signification") et la "substance de l'expression" (que Hjelmslev envisage d'abord comme des zones phonétiques, mais qui contient le renvoi l'instance du locuteur). On peut considérer que le geste décisif de Hjelmslev consiste à briser la distinction courante entre la forme (le signifiant) et le contenu (le signifié) en situant le signe (la langue, mais aussi, comme il l'explique à la fin des *Prolégomènes*, tout autre système sémiotique) à l'intersection entre la distinction forme / substance d'une part, et la distinction contenu / expression d'autre part.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter toutes les implications de l'opération théorique de Hjelmslev. Je me bornerai à citer quelques phrases essentielles auxquelles elle aboutit: "Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le signe est donc à la fois signe d'une substance du contenu et d'une substance de l'expression. C'est dans ce sens que l'on peut dire que le signe est le signe de quelque chose. Il n'y a par contre aucune raison de décider que le signe n'est que le signe de la substance du contenu ou (ce que personne certainement n'a encore imaginé) que le signe de la substance de l'expression. Le signe est une grandeur à deux faces, une tête de Janus avec perspective des deux côtés, avec effet dans deux directions: 'à l'extérieur' vers la substance de l'expression, 'à l'intérieur' vers la substance du contenu21."

Un des effets centraux des distinctions de Hjelmslev tient donc, sans aucun doute, à ce qu'elles intègrent la substance de l'expression (ou bien, dans la terminologie que nous proposons ici: les instances d'expression) dans l'horizon de ce vers quoi les signes font signe. Relativement à cette substance de l'expression, on peut déjà dire sur le plan phonétique que "la musculature à fibre striée tout entière [commandant les mouvements volontaires]22" contribue à l'exercice du langage (et ces mouvements peuvent-ils en définitive être dissociés de l'ensemble des actions corporelles, de l'existence corporelle elle-même?). Mais on ne doit pas s'arrêter au plan phonétique: s'agissant de la langue écrite, la substance de l'expression peut aussi être une "substance graphique", et il existe encore d'autres "substances" de ce type, comme par exemple "les codes signalétiques des flottes de guerre23". Le concept de substance de l'expression, pour nous résumer, renvoie donc en dernière instance à *l'existence corporelle de locuteurs situés dans un monde historico-politique doté d'une structure de sens*. Cette existence est certes soumise aux modes de "détermination" les plus divers, mais ces déterminations correspondent à une *faculté* qui s'actualise en elles et qui peut les confirmer, ou au contraire s'opposer à elles sur le plan de l'expression. Il n'y a là rien d' "authentique", car des déterminations corporelles viennent continuellement s'inscrire dans de telles actualisations, de même que s'y prolongent constamment des structurations de sens existantes. Pour parler comme Benveniste: le "rapport au monde" *exprimé* ne coïncide jamais avec le rapport au monde qui, dans le langage, passe toujours par une "référence interne", irréductiblement liée à *l'occurrence de la langue dans une certaine situation*. Mais c'est justement pour cette raison qu'il ne faut pas examiner les formes de l'expression uniquement dans leurs rapports complexes de correspondance avec des formes du contenu — et ceux-ci à leur tour dans leurs correspondances avec des substances du contenu —, mais de prendre aussi en compte leurs correspondances complexes avec les substances (ou les instances) de l'expression.

Dans ces conditions, on ne s'avisera guère de vouloir déchiffrer dans les formes d'expression de notre temps une grammaire de la "culture" ou des "relations culturelles", pas plus que de rapporter purement et simplement les perspectives émancipatrices du présent à un processus de "traduction culturelle". Il faudrait plutôt examiner une *diagrammatique de la culturalisation* qui d'une part agit directement sur les corps des locuteurs (à travers des régimes de frontières, de travail, de sécurité, en façonnant ou en restreignant les espaces d'échange social, etc.), et d'autre part condamne obstinément les articulations de ces locuteurs à être l'expression de leur "culture", ou du moins une expression "culturelle". Un seul exemple: peut-on sérieusement parler de l' "islamisation" d'un pays comme le Pakistan, au sens d'un phénomène "culturel", sans prendre en compte le fait que la multiplication des écoles islamiques (madâris) doit être rapportée au délabrement d'un système scolaire public dont le budget représente seulement 1,8% du PIB pakistanais, tandis que les dépenses militaires et sécuritaires, dans cette période de dictature et de "guerre internationale contre le terrorisme" (dans la logique de laquelle les écoles islamiques sont perçues à tort comme des "viviers du terrorisme"), atteignent des sommets inouïs24?

Si difficile que cela paraisse aujourd'hui, il conviendrait d'analyser ce genre de diagrammatique; et si les enjeux de la traduction — ainsi d'ailleurs que ses limites — consistent à "substituer" (Jakobson) certains signes à d'autres, alors il n'y a rien de plus important aujourd'hui que de libérer les signes de leur colonisation par la "culture".

---

1 Roman Jakobson, "Aspects linguistiques de la traduction", dans *Essais de linguistique générale*, trad. N. Ruwet, Ed. de Minuit, Paris, 1963, t. 1, p. 79 (trad. mod.).

2 Jakobson donne comme exemple la traduction intralinguistique du mot anglais "bachelor" (qui signifie "célibataire", mais peut aussi désigner un titre académique) par "unmarried man" ("homme non-marié").

3 Les pièces de ce débat ont été publiées dans M. Nussbaum with Respondents, *For the Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996; la contribution de Butler, intitulée "Universality in Culture" occupe les pages 45 à 52. Pour une discussion critique de ce débat, cf. aussi Boris Buden, *Der Schacht von Babel. Ist Kultur übersetzbar?*, Berlin, Kadmos, 2005, p. 171-176.

4 *Ibid.*, p. 45.

5 *Ibid.*, p. 46.

6 *Ibid.*, p. 48

7 *Ibid.*, p. 49 sqq

8 À quoi l'on ne peut objecter que de telles articulations n'entretiennent aucun rapport avec l' "universel". Il suffira ici de rappeler avec Etienne Balibar (même si le problème ne se limite nullement aux positions de la droite politique) que le racisme aussi est un universalisme.

9 Homi Bhabah, *The Location of Culture*, Londres/New York, Routledge, 1994, p. 23.

10 St. Hall, "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", dans *Cultural Studies*, sous la dir. de L. Grossberg / C. Nelson / P. A. Treichler, Londres / New York, Routledge, 1992, p. 277-286, p. 284 pour cette citation.

11 St. Hall, "Encoding/Decoding", dans *The Cultural Studies Reader*, sous la dir. de S. During, Londres / New York, Routledge, 1993, p. 90–103, p. 98 pour cette citation.

12 St. Hall, "Cultural Studies: Two Paradigms", http://xroads.virginia.edu/~drbr/hall.html (mai 2006).

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

16 Emile Benveniste, "L'appareil formel de l'énonciation", dans *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris, Gallimard, 1974, p. 79-88, p. 82 pour cette citation.

17 *Ibid.*

18 Roland Barthes, "Pourquoi j'aime Benveniste", dans *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Ed. du Seuil, 1984, p. 194.

19 Cf. par exemple Gilles Deleuze, *Foucault,* Paris, Ed. de Minuit, 1986, p. 41 sqq., p. 79 sqq.; Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Mille plateaux,* Paris, Ed. de Minuit, 1980, passim (voir notamment les chapîtres "Géologie de la morale" et "Sur quelques régimes de signes"); Félix Guattari, "Hjelmslev et l'immanence", dans *Écrits pour*

l'Anti-Oedipe, Paris, Lignes & Manifestes, 2004, p. 291-320. Merci à Klaus Neudlinger pour de précieuses indications.

20 Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, trad. U. Canger et A. Weber, Ed. de Minuit, Paris, 1968, p. 65-79.

21 *Ibid.*, p. 76 sq.

22 *Ibid.*, p. 131; Hjelmslev s'appuie ici sur une étude de E. et K. Zwirner.

23 *Ibid.*, p. 132.

24 Cf. William Dalrymple, "Voyage à l'intérieur des madrasa pakistanaises", dans *Le monde diplomatique*, mars 2006, p. 4-5.