04 2008

Translation – Transculturation. Mesure de perspectives transculturelles d'action politique

Michaela Wolf

Traduit par Denis Trierweiler

Dans une interview accordée au quotidien *Der Standard*, Peter Weibel fait remarquer, dans le cadre de la discussion sur l'originalité, l'individualité et le plagiat rapportés au concept d'original (artistique), que ce concept n'a de sens que « dans le contexte de la notion de propriété du livre des lois bourgeois » ; et qu'il s'agit donc d'un concept capital. Et comme ce qui est disponible – dans l'art – est constamment repris et continué, des concepts tels que la copie, l'appropriation, le plagiat devraient être considérés d'un point de vue plus démocratique : en art, il n'existerait guère de grande originalité[1].

Les parallèles qui peuvent être établis entre les déclarations de Weibel et les concepts de traduction récemment développés sont reconnaissables : la traduction n'y est plus considérée sur un mode mimétique, comme produit secondaire d'un original sacro-saint, comme variante reproduite, féminine, subordonnée d'un texte

source qui représente le masculin fort et actif (Auteur/Père), mais comme produit d'une activité pluridimensionnelle, comme « un transfert jamais achevé entre des pôles incertains de la différence culturelle»[2] , à la fabrication duquel participent des sujets qui, évoluant le long de frontières, font avancer la production de différence culturelle. La conception de la traduction comme « pont entre des cultures » en vient ainsi à vaciller, devient obsolète puisque – en référence à des théories de la culture postcoloniales –, le transfert translatorial a lieu entre des cultures qui sont déjà contaminées en elles-mêmes. Ainsi la traduction a depuis longtemps quitté « la zone protégée » de la culture philologique de la traduction et devient de plus en plus une catégorie centrale de la théorie et de la politique culturelle[3].

Une telle manière de considérer la traduction oriente le regard vers des questionnements qui tentent de définir à nouveaux frais la « traduction entre les cultures », et qui se focalisent entre autres sur les facteurs constructifs déterminants de la traduction. C'est sur cette toile de fond que j'esquisse dans ce qui suit, tout d'abord brièvement les diverses étapes qui ont conduit à un élargissement de la catégorie de traduction, avant que ne soient discutées les conditions qui sont au fondement des particularités manipulatrices et émancipatoires de la traduction. Ensuite seront déroulés les potentiels de la puissance d'action politique de la traduction sur la base de divers concepts. J'oscillerai dans mes explications entre un concept traditionnel de la traduction et ce qui a été désigné dans un passé récent comme « traduction culturelle ».

Métamorphoses de la traduction

La réflexion théorique sur la traduction, au centre de laquelle se trouvent des questions concernant la médiation et les stratégies de

mise en relation culturelle, renvoie depuis ses débuts à la complexité du processus de transfert. Ainsi, Friedrich Schleiermacher est un exemple intéressant de la confrontation avec l'étranger et avec l'autre dans la traduction. Il pense que les concepts qu'il a introduits dans la discussion sur la théorie de la traduction, « aliéner [*Verfremden*]» et « naturaliser [*Einbürgern*]», décrivent les procédés fondamentaux par lesquels est régulée dans la traduction la relation entre le proche et l'étranger. Selon Schleiermacher, toute traduction se meut entre ces deux pôles. Sa préférence personnelle va au type de « l'aliénation », parce qu'il accepte l'étranger comme valeur en soi, et aimerait également faire partager cette expérience au lecteur ou à la lectrice de la traduction[4]. Cette conception dichotomique domine le discours sur la traduction jusque loin dans le XX^{ème} siècle – et du moins provisoirement, l'essai novateur en son temps de Walter Benjamin sur « La tâche du traducteur »[5] ne change rien à cet état de fait –, et elle continue à être nourrie dans les années 1960 et 1970 par la discussion initiée par la linguistique. Celle-ci avait suivi pendant des décennies les postulats de « l'équivalence », et elle était marquée avant tout par l'euphorie des attentes envers la traduction automatique. Les recherches d'obédience linguistique furent longtemps dominées par cette conception cherchant à décrire des relations de correspondance d'unités linguistiques entre texte de départ et texte cible, et qui postule en un premier temps l'égalité inchangée de l'information transmise[6]. Ailleurs, le contexte situationnel se trouve inclus dans la mesure où il est affirmé que l'échange de matériau textuel d'une langue par du matériau textuel d'une autre langue ne peut fonctionner avec du matériau de même valeur que dans une situation préalable établie[7].

A cette époque donc – dans les années 1980 – le regard porté sur le processus de la traduction est encore considérablement étroit. Et

dans les années suivantes, les choses n'ont pas fondamentalement changé, bien qu'ait été accompli un pas décisif en direction d'un élargissement des conceptions rigoureusement hiérarchiques et strictement liées au texte, par les incitations dites fonctionnelles, qui ont privilégié le produit de la traduction et donc détrôné l'original sacré, à la suite de l'exploration d'un skopos pour le texte à traduire. Ces tentatives n'en restèrent pas moins prisonnières de points de vue dichotomiques.

C'est seulement le soi disant « tournant culturel » dans les sciences de la nature et de la culture qui a entraîné des modifications décisives dans les concepts, dans les modèles et dans les procédures. Pour la science de la traduction, ceci a entraîné un élargissement prometteur du cadre d'observation et l'élaboration de questionnements qui commencèrent tout d'abord par prendre en compte, dans l'exploration des pratiques de traduction, des complexes problématiques tels que la situation contextuelle ou des relations historiques. Ainsi le macrocontexte de l'objet de recherche du texte à traduire en vint à investir le premier plan. Si, dans un premier temps, les problèmes de « transfert » culturel furent encore essentiellement évacués comme des problèmes de détail culturels spécifiques, c'est à dire discutés avant tout comme des problèmes lexicaux selon des conditions culturelles, cette dimension fut cependant bientôt élargie au domaine du discours. A la suite de cela sont finalement traitées des asymétries de processus de traduction[8], et de plus en plus, des réflexions sur la traduction venues d'un point de vue féministe, postcolonial ou ethnographique, qui cherchaient à mettre à l'épreuve les conceptions essentialistes traditionnelles de la traduction, en intègrant le canon – tout d'abord anglophone – de la réflexion.

Les raisons pour avoir différé la prise en compte d'un concept élargi de traduction, de même qu'une ouverture durable à des savoirs issus

des sciences de la culture et d'autres branches du savoir, sont diverses. D'une part, la science de la traduction est une discipline très jeune qui a longtemps lutté pour sa reconnaissance, et dont les représentant(e)s se sont plutôt épuisés pendant de longues années, en raison de la présence de disciplines voisines concurrentes et de la pression de légitimation exercée par le public, dans la construction institutionnelle et de politique de la recherche, au lieu de pouvoir se consacrer à l'exploration de démarches novatrices (pour lesquelles les recherches fondamentales nécessaires faisaient évidemment également défaut). Un facteur supplémentaire est ancré dans le rapport nécessaire à la pratique de la discipline, où l'on continue à favoriser la relation à des textes pragmatiques, et conformément à cela, à des questions de formation. L'intégration des nouveaux médias à la praxis et (à titre d'essai) à la théorie de la translation, a accentué cet état d'un point de vue idéologique.

Postcolonial Studies : le temps de la réorientation

Dans l'élaboration théorique et méthodique de nouvelles incitations culturelles, la science de la translation a longtemps été tributaire des impulsions venues d'autres disciplines et d'autres champs scientifiques. Parallèlement à des acquis ethnographiques et anthropologiques qui s'intéressent à ce que l'on appelle la « crise de la représentation ethnographique », des impulsions décisives – au sens d'un dépassement de l'ethnocentrisme – sont venues avant tout des *Postcolonial Studies*, qui ont pris pour centre d'intérêt des réflexions fondamentales sur la place de « l'original » et de la « traduction ». Les efforts entrepris actuellement dans la recherche post-coloniale pour thématiser des concepts de différence déployés de manière hétérogène dans le développement de l'identité culturelle sont également rendus fructueux pour la recherche sur la traduction. Les travaux de Homi Bhabhas en vue de conquérir un

nouveau concept de traduction peuvent ici nous servir de base : dans le cadre de référence de la discussion centre/périphérie et recouvrements culturels, Bhabha propose une « culture translationale » comme nouveau point de départ de la confrontation culturelle, ce qui lui permet en même temps de mettre à nu le potentiel d'un type de traduction élaborant de la culture :

« La culture [...] est aussi bien transnationale qu'elle est translationale. [...] La dimension transnationale de la transformation culturelle – migration, diaspora, déplacement, réinsertion – fait du processus de translation culturelle une forme complexe de la signification. Le discours naturel ou naturalisé, créateur d'unité [...] peut ici servir de point de référence. Le grand avantage, quand bien même inquiétant, de cette situation consiste en ceci qu'elle procure une conscience plus forte de *la culture comme construction et de la tradition comme invention* »[9].

L'hybride, comme forme de pensée centrale de la théorie de la culture de Bhabha, est vu comme un moment actif de provocation à l'encontre des puissances culturelles dominantes, qui transforme le culturel, de source du conflit en élément productif, et ouvre ainsi le « troisième espace ». En quoi réside le gain de connaissance de ce troisième espace pour les questions de translation ? En tant qu'espace intermédiaire, de transition, par la représentation duquel « de l'insupportable, du non dit, de l'inconscient devient visible»[10] , il ne faut pas le voir comme une unité statique, créatrice d'identité, mais comme un processus : « Un lieu se laisse décrire, mais son histoire doit être réécrite à nouveaux frais »[11]. Le potentiel de tension inhérent au troisième espace, en tant qu'espace d'action et de conflit, contribue à un degré élevé, à une dynamisation dans la naissance de nouvelles attributions significatives. Et là n'est pas la moindre raison pour laquelle la persistance de la forme de pensée du troisième espace n'est guère

pensable sans la négociation. Si, dans le processus de traduction, on prend en compte l'aspect de la négociation, ceci implique tout d'abord que les stratégies de la délimitation et de l'exclusion n'ont plus de pertinence. Au cours de la négociation dans le troisième espace, ce sont plutôt des éléments antagonistes et oppositionnels qui se font valoir, pour être dissous comme polarités négatives ; l'échec des efforts de traduction ou de médiation est rendu transparent, bien que, évidemment, les antagonismes ne puissent jamais être complètement levés. Il devient manifeste que la figure de pensée de la négociation est à faire fructifier tout particulièrement pour le problème de la traduction, étant donné qu'au processus de la traduction *per se* est inhérent l'acte de la médiation, dans lequel est inscrit à son tour le moment de la négociation.

Comme le montre la contribution – ici exemplairement démontrée par le cas Homi Bhabha – de la théorie post-coloniale pour éclairer le phénomène de la traduction, en tant que force émancipatrice, la traduction peut se comprendre comme une réinterprétation, comme un constant repositionnement des signes transférés, qui mettent en question les ordres existants et laissent ouvertes de nombreuses possibilités de contextualisation. Au lieu de descriptions significatives quelconques, on en vient à des interprétations liées au contexte, lesquelles produisent, dans le cadre de la création d'insécurité permanente, ce qui n'a pas encore été, mais aussi ce qui n'est pas reconductible à autre chose.

Mais ces considérations résistent-elles vraiment à un examen critique ? L'hybridité culturelle nous aide-t-elle vraiment « à nous comprendre tous » et « à pouvoir nous traduire avec succès les uns les autres»[12] ? Ne pouvons-nous pas dire, avec Jan Nederveen Pieterse: « Hybridité, et alors? »[13]. Et jusqu'à quel point les concepts de Bhabha sont-ils effectivement applicables aux

questions de traduction soulevées ici ? Concernant la pertinence politique de ses déclarations, il faut en un premier temps, remarquer qu'il considère la différence comme une catégorie à prétention clairement dominante : « La question de la différence culturelle place au centre le problème de l'ambivalence de l'autorité culturelle : la tentative d'exercer la domination au nom d'une supériorité culturelle qui n'est elle-même produite qu'au moment de la différenciation. »[14]. Ce qui veut dire que c'est l'imposition de différence elle-même qui produit l'attribution de supériorité ou d'infériorité, le discours public actuellement mené sur la « diversité culturelle » et sur le « multiculturalisme » faisant perdurer ce modèle de supériorité occidentale.

D'après Bhabha, en partant de ces prémisses, les potentiels de transformation sont à localiser aux périphéries, là où les « nouveaux arrivants » caractérisés par l'hybridité peuvent saboter les stratégies des dominants, par subversion ou par mimétisme[15]. Mais, est-ce que cela ne revient pas justement à interpréter le monde à partir d'une perspective centrale qui ne connaît plus de périphérie ? Et est-ce que cela n'entraîne pas du coup une dilution de l'hybridité ? L'objectif premier de l'hybridité, en tant que résultat de traduction culturelle, est de surmonter l'ethnocentrisme occidental : mais c'est précisément aussi en cela que réside le danger d'un monde occidental tendant à l'univocité, qui menace d'être universalisé, et qui, en dépit de toutes ses sympathies pour les stratégies subversives, consolide plutôt le modèle occidental qu'il n'en met à nu les contradictions discursives.

Ce n'est pas un hasard si, dans un passé récent, le concept d'hybridité a été critiqué à diverses reprises. L'hybridité, tels sont les arguments avancés, serait sans racines, ne servirait qu'à l'élite, ne refléterait pas les réalités sociales plus profondes[16], et impliquerait des origines pures. Nikos Papastergiadis va même

jusqu'à dire que les conceptions optimistes de l'hybridité « ont reconnu dans les métis un lubrifiant pour le choc des cultures ; ils étaient les chargés de mission qui garantissaient un avenir libéré de l'hostilité à l'étranger »[17]. Il n'est pas possible ici d'entrer dans le détail de toutes ces argumentations. Je voudrais prendre en exemple le point des « origines pures » et simultanément, revenir par là à la traduction. L'affirmation postulée également par Edward Said que « toutes les cultures sont hybrides, aucune n'est pure [...], aucune ne forme un tissu homogène »[18]. est reprise entre autres par Terry Eagleton, qui attire l'attention sur le fait que « l'hybridité présuppose la pureté raciale, au sens strict, on ne peut hybridifier qu'une culture qui est pure » ; il ajoute cependant, là encore avec Said, que « toutes les cultures sont tissées les unes avec les autres, aucune n'est isolée et pure, toutes sont hybrides, hétérogènes, hautement différenciées et non monolithiques »[19]. Il faut bien sûr opposer à ceci que, d'un point de vue historique, ce sont justement les prétendues « origines pures » et les relations culturelles à prétention d'homogénéité qui ont été des siècles durant la conception dominante : les conceptions patriarcales postulaient, et postulent encore, des frontières strictes entre les sexes ; le point de vue aristocratique postulait le sang bleu, le point de vue national-philologique, avec Herder, voyait la langue comme un réceptacle pour le génie des peuples, sans même parler de la perspective « raciste », qui postulait une hiérarchie clairement délimitée de « races ». La mobilisation de la langue et d'artefacts culturels au bénéfice de visées nationalistes est suffisamment connue à travers le passé récent et le voisinage immédiat[20]. Face à cela, les processus d'hybridisation (et leur reconnaissance très étendue) aujourd'hui largement visibles et perceptibles peuvent être interprétés comme le résultat d'une conscience accrue des changements massifs dans les structures sociales et économiques.

Si nous nous demandons dans quelle mesure ces processus de transformation culturelle présupposent la traduction, ici largement interprétée comme étant en accord avec des processus hybrides, ou bien si la traduction culturelle rend seulement ces changements possibles, alors nous devons évoquer en premier lieu la composante historique. Est-ce que la traduction culturelle ne se fait valoir historiquement qu'à partir d'un moment précis, à savoir lorsqu'une « pureté imaginaire » doit être surmontée ? Les mélanges et les perméabilités des cultures ne sont pas le monopole de la modernité, comme on l'affirme aujourd'hui ici et là ; l'adoption de symboles et de pratiques est une grandeur historiquement détectable et elle entraîne des états de fait hybrides de dimensions diverses. La question pertinente ici est plutôt celle du champ de tension entre la prétention, ou la construction, de l'unicité occidentale – dans les développements que nous avons donnés en exemple – et la conception que toute « société serait "complexe", toute culture "polyphonique" et "hétéroglotte", et que tout sujet serait intriqué dans un dialogue interne de voix réciproques »[21]. Ce faisant, les relations de pouvoir qui conditionnent chaque situation, qui contribuent à la détermination d'interprétations et aussi à la détermination des mécanismes de sélection au sein de ces processus de traduction culturelle, doivent toutes être examinées dans le détail.

La relation entre culture et traduction est discutée également par Doris Bachmann-Medick. Elle part de là que le lieu où se produit le « recouvrement des cultures » selon sa formulation, peut déjà être désigné comme lieu de la traduction en raison des processus de pénétration, ce qui implique à son tour que la culture est déjà en elle-même traduction[22]. Mais du coup, est-ce que n'émerge pas le problème voulant que le concept de la traduction culturelle soit ici par trop éreinté, et que la traduction incessante et permanente

soit établie une fois pour toutes ? Un coup d'œil sur les conditions socio-économiques, politiques, spécifiques aux genres, ethniques ou générationnels, qui sont au fondement des procédés de traduction, montre qu'un tel arbitraire est considérablement limité par les processus de négociations nécessaires à quelque traduction que ce soit ; dans aucune traduction, l'isolement de ces éléments de manière individuelle n'est concevable. En outre, il apparaît pertinent de noter que la traduction, comme phénomène social et culturel, n'existe que s'il y a interaction – c'est à dire si, dans le cadre d'un acte de traduction, sont à chaque fois créés des textes, des signes, des messages en vue de la « réception ». On trouve également là une différence avec le processus de transfert, par lequel sont transférés des éléments qui n'étaient pas nécessairement destinés dans leurs contextes originels à être transférés[23].

Quelle est donc, en dernier ressort, la contribution à une réorientation de type émancipatoire dans la science de la traduction qui émane des catégories et des procédés des *Postcolonial Studies* ? L'élargissement du concept de traduction, qui a aussi reçu de précieuses impulsions de l'anthropologie, et qui a surtout signifié clairement son congé aux variantes culturelles nationales et ethnocentriques, s'est accompagné d'un renforcement des attributions pertinentes, en termes de politique sociale, des acteurs et des actrices impliqués dans le processus de traduction, avant tout les traducteurs et traductrices. Traduction et traducteurs(trices) se virent ainsi affublés de caractéristiques marquantes, politiquement connotées. Mais l'application des *Postcolonial Studies* à la science de la traduction ne s'épuise pas par là qu'elle se fixe sur des concepts isolés ; bien plutôt la traduction a-t-elle été davantage reconnue, dans sa signification situationnelle, pour une compréhension approfondie des relations de pouvoir et des rapports à l'altérité qui sont au fondement de toute traduction. Mais l'application d'un

cadre de référence postcolonial implique en premier lieu, pour la science de la traduction, que les perspectives du champ de recherche soient élargies, et que soient élaborées des conceptions transculturelles qui contiennent aussi des relations autoréférentielles. Mais c'est justement ici qu'apparaissent des déficits. Les *Postcolonials Studies* ont certes apporté des changements radicaux dans les conceptions, et remis en question des modèles dominants ethnocentriques, mais les potentiels qui leur sont inhérents pour une vue émancipatrice et leur application radicale et durable à la traduction n'ont pas été suffisamment exploités. Dans sa contribution « When was The "Post-Colonial" Thinking at the Limit ? »[24], Stuart Hall fait remarquer que le concept postcolonial « lit la colonisation de manière nouvelle, comme partie d'un processus global essentiellement transnational et transculturel, et produit une écriture nouvelle, décentrée, diasporique et globale de grands récits jadis centrés sur la nation et l'empire. [...] Le postcolonial nous contraint à lire de manière neuve les binarités comme des formes de la transculturation et de traduction culturelle, afin de mettre une fois pour toutes un terme aux binarités ici/là. »[25]. Les potentiels pour la traduction qui se laissent dériver des exigences ici formulées renvoient prioritairement aux implications de la traduction qui sont à même de la transformer en une action politique et transculturelle.

La traduction culturelle et sa pertinence politique permettant d'aller plus loin

Des concepts de « traduction culturelle » ont été développés, entre autres, en anthropologie et en ethnologie, et partant, sont entrés dans la science de la traduction. Après que Bronislaw Malinowski ait parlé, dès les années 1930, dans le cadre de l'ethnologie, d'un double processus de traduction entre observateurs et observés et

que les premiers, partant de la force de preuve de leur statut de témoins oculaires l'aient sollicitée de façon interprétative, c'est justement à travers l'autorité de l'auteur(trice) que la subjectivité devint une « connaissance objective »[26]. Les réactions à cela furent diverses et allèrent – à la suite également du débat autour de la « writing culture » – de l'exigence de la prise en compte des relations asymétriques dans lesquelles cette traduction culturelle fut réalisée, jusqu'à l'exigence d'intégrer les recoupements, conflits internes, mélanges, et avant tout les processus historiques coloniaux qui agissent sur cette traduction, et dont la prise en compte insuffisante provoqua, en dernier ressort, la « crise de la représentation ». Stephen Tyler notifie l'échec de toute traduction culturelle absolument, lorsqu'il dit : « Etant donné qu'un texte (ethnographique) ne peut éliminer ni l'ambiguïté ni la subjectivité de son auteur, il est condamné à être mal lu dans la mesure où il peut en être conclu que la signification du texte serait la somme de ses mésinterprétations. »[27] Tejaswini Niranjana[28] tente, à son tour, de démontrer dans le contexte indien que la traduction, tant au sens traditionnel que métaphorique, a considérablement contribué à construire une « culture indienne » essentialisée et ahistorique, qui devait prendre la position d'infériorité adaptée face à la puissance coloniale britannique.

Des concepts comme celui de la transculturation cherchent à échapper à ces reproches. Le concept de la transculturation, forgé dans les années 1940 par Fernando Ortiz dans le contexte latino-américain, englobe les diverses phases du processus de transition entre les cultures[29] pour décrire des phénomènes culturels dynamiques, et il fut élargi aux études littéraires[30] par Angel Rama, à la suite des discours néocoloniaux, comme un instrument métahistorique et un mécanisme de résistance contre les processus culturels captateurs. Silvia Spitta fait un pas de plus dans

l'élaboration du concept et voit la traduction comme une partie de processus de transculturation : elle le montre entre autres à l'exemple de traductions de « cultura popular » du quetchua vers l'espagnol, où le transfert de la tradition orale à la fixation écrite occidentale et l'adaptation à un canon occidental jouent un rôle essentiel. Elle le démontre également à l'exemple des traductions de la Bible en quetchua par des prêtres catholiques dans le cadre de l'évangélisation de la région des Andes ; ces derniers vivaient là-bas pour étudier la cosmologie des Andes – avec un succès tel qu'ils devinrent souvent des évangélisateurs inefficients (aux yeux de l'Eglise[31]). Ce sont ici, dans ces recoupements culturels – souvent marqués par une violence symbolique –, les effets en retour sur les cultures concernées qui sont déterminants, puisqu'ils émettent la prétention de mettre à nu les mécanismes d'inclusion et d'exclusion des articulations, des pratiques et des positionnements noués les uns avec les autres. Mais un tel procédé ne trouve-t-il son application que sur un plan conceptuel théorique ou bien peut-il aussi être étendu à la mise à nu d'une politique de l'exclusion ? Le concept qui transparaît à travers cette prétention harmonisatrice de la prise en compte réciproque masque les relations de pouvoir qui sont inscrites dans de telles pratiques. C'est un travail très urgent, dans la quête d'une activité politique transculturelle, que de les repérer et d'en dégager le potentiel pour les conditions de leur constitution ; un point de départ à cette fin peut se trouver dans l'examen des mécanismes de percée propres au concept de transculturalité qui sont au fondement du processus culturel[32].

Pour conclure, j'aimerais livrer une réflexion préalable sur un concept qui semble productif pour les questionnements soulevés ici, à savoir la figure de l'*homo sacer* selon Giorgio Agamben. Le point de départ d'Agamben est la distinction entre la vie nue

(« zoe ») et l'existence politique (« bios »), c'est à dire l'existence naturelle et l'être juridique d'un homme. Il retrace d'une traite cette distinction à travers l'histoire occidentale. Pour ce faire, il part de la thèse que la constitution du pouvoir souverain présuppose la production d'un corps biopolitique. Le protagoniste du livre *Homo sacer* d'Agamben est « la vie nue, c'est à dire la vie *tuable* et *insacrifiable* de l'*homo sacer* [...] Une obscure figure du droit romain archaïque, où la vie humaine est incluse dans l'ordre juridique uniquement sous la forme de son exclusion [...]. »[33] Elle vaut comme figure fondamentale des constellations de pouvoir globales d'aujourd'hui, et s'est manifestée par excellence dans les prisonniers des camps de concentration du régime national-socialiste, où le droit et le fait, la règle et l'exception, la vie et la mort devenaient indistincts. Selon Agamben, ce « mort vivant » se retrouve aussi bien dans les apatrides que dans les réfugiés, que dans les patients plongés dans le coma, et avant tout dans les talibans et les combattants d'Al Quaïda retenus prisonniers à Guantanamo.

Dans ce qui suit, on entreprend la tentative de solliciter la figure de l'*homo sacer* à des fins traductologiques, en dépit du fait que les exemples cités soient extrêmes, précisément des « exceptions »... agambeniennes. Si ce qui importe à Agamben est de montrer comment des hommes se retrouvent dans les interstices de l'ordre juridique, autrement dit, s'il renvoie à la production de cet espace intermédiaire qui naît précisément à partir du droit, alors se pose la question de savoir quelles perspectives résultent de cet espace. Peut-on, par là, percer la logique de l'« exception »[34] ? C'est précisément le doublage dégagé par Agamben de l'inclusion et de l'exclusion dans et par le droit qui est productif pour cette question : l'*homo sacer* peut être tué sans punition, mais il ne peut pas être sacrifié. L'un ne paraît pas concevable sans l'autre, ou bien : l'un ne se constitue à chaque fois qu'à partir de l'autre. Cet

« espace intermédiaire » dans lequel l'*homo sacer* « opère » doit être associé à des moments de transition à partir desquels (ici au sens de Bhaba) naissent à leur tour d'autres positions[35], lesquelles – à la différence de la figure de l'*homo sacer* conçu ontologiquement chez Agamben – ne laissent pas intouchés les participants, ni ne les laissent retourner à un état antérieur. C'est ainsi que cet espace intermédiaire, en tant que « scène originelle de toute formation de communauté politique »[36], devient un lieu du traduire, peut-être essentiellement pour cette raison qu'il est impossible de déterminer une frontière entre « zoe » et « bios », entre la « vie nue » et la « vie juridico-politique ». C'est donc également ici que doit être localisée la dimension politique du concept, comme le montre l'exemple des translateurs masculins et féminins engagés à Guantanamo : les constantes sorties de rôles entre, d'une part, le rôle de « collaborateur militaire » et, d'autre part celui d'interprète lors des interrogatoires produisent de nombreuses tensions chez ceux qui sont impliqués[37] : le dédoublement est constatable là où la prise de conscience d'une enfreinte directe aux droit de l'homme donne seulement à connaître indirectement à l'interprète l'existence de l'*homo sacer*, tandis que il ou elle est simultanément partie et exécutant du non-droit, sans – *realiter* – pouvoir prendre en compte, de façon non problématique, un droit comme celui de l'objection.

Mais c'est précisément ici que doit être localisé le potentiel qui permet une transgression des frontières, car, comme le dit la citation de l'an 1800 de Carl von Savigny placée en exergue du livre d'Agamben : « Le droit n'a aucune existence en soi, son être est plutôt la vie même des hommes [...] » : ici, les deux sphères du « droit » et de la « vie » se correspondent, deviennent « une zone d'indistinction ». La figure de pensée du « seuil de l'ordre », développée par Agamben à partir de cette conception, désigne le

point où l'ordre entre en contact avec ce qui ne lui appartient plus – ce qui signifie donc un processus de traduction dans lequel s'ouvre un espace potentiel de renouvellement productif. Ce qui est apparemment intraduisible, parce que rigoureusement ancré dans le « droit », ne peut plus ici être distingué de la « vie », ce qui – dans notre exemple – permet au translateur(trice) de Guantanamo la résolution de mettre un terme au « hors la loi » et de mettre fin à cette activité honteuse : « When it's over after one more prisoner and a couple of hours, I tell the interrogator that I do not want to do this again. »[38]

Bien que la figure transhistorique de l'*homo sacer* n'ait pas été suffisamment discutée, avant tout sur la toile de fond de son « existence hors la loi », quant à sa pertinence politique, elle semble posséder un potentiel, pour une perspective émancipatrice du traduire, qui libère une sphère dans laquelle ce qui est à traduire, par-delà son isolation, est à même d'engendrer une relation.

---

[1] Vgl. Peter Weibel, »›Ich bin ein Original « [*Je suis un original*]. Une interview originale avec Peter Weibel par Robert Misik, in: *Der Standard, Album,* 25 février 2006, p. A1–A2.

[2] Homi K. Bhabha, cité d'après : Sherry Simon, "Translation, Postcolonialism and Cultural Studies", in: *Meta* XLII.2, S. 462–477.

[3] Cf. Doris Bachmann-Medick, « Einsturzgefahr beim völkerverbindenden Brückenbau. Übersetzungsfragen in der Weltgesellschaft » [*Risques d'éboulement dans la construction de ponts*

reliant les peuples. Problèmes de traduction dans la société mondiale], in : *Frankfurter Rundschau* 286, 7 décembre 2004.

[4] Cf. Friedrich Schleiermacher, »Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersezens«, in: Hans Joachim Störig (éd.), *Das Problem des Übersetzens,* Stuttgart: Goverts 1963, p. 38–70.

[5] Walter Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Gesammelte Schriften. Vol. IV.1. Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen* (éd. par Tillman Rexroth), Frankfurt/Main, Suhrkamp 1991, p. 9–21.

Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », trad. par Maurice de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, Œuvres I, Folio Essais, p. 244-263.

[6] Cf. Otto Kade, *Zufall und Gesetzmäßigkeit in der Übersetzung* [Hasard et légalité dans la traduction], Leipzig, Verlag Enzyklopädie, 1968, p. 90.

[7] Cf. J. C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Linguistics.* London, Oxford University Press, 1965, p. 35.

[8] Cf. Kurt Müller-Vollmer, « Übersetzen – Wohin? Zum Problem der Diskursformierung bei Frau von Staël und im amerikanischen Transzendentalismus », in : Beate Hammerschmid, Hermann Krapoth (éd.), *Übersetzung als kultureller Prozess. Rezeption, Projektion und Konstruktion des Fremden.* Berlin, Schmidt 1998, p. 11–31; Doris Bachmann-Medick, « Literatur – ein Vernetzungswerk. Kulturwissenschaftliche Analysen in den Literaturwissenschaften », *in*: Heide Appelsmeyer, Elfriede Billmann-Mahecha (éd.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis.* Weilerswist, Belbrück, 2001, p. 215–239, ici p. 229.

[9] Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur,* traduction vers l'allemand de Michael Schiffmann & Jürgen Freudl, Tübingen, Stauffenburg, 2000, p. 257.

[10] Endre Hárs, « Hybridität als Denk- und Auslegungsfigur. Homi K. Bhabhas theoretisches Engagement [*L'hybride comme figure de pensée et d'explication. L'engagement théorique deHomi K. Bhabha*]», in: www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/EHars1.pdf, 2002 (consulté le 31 mars 2008).

[11] Thomas Wägenbaur, « Hybride Hybridität: Der Kulturkonflikt im Text der Kulturtheorie [*Hybridité hybride. Le conflit culturel dans le texte de la théorie de la culture*]», in : *Arcadia* 31.1/2, p. 27–38, ici p. 38.

[12] Cf. Nausikaa Schirilla, « Können wir uns nun alle verstehen? Kulturelle Hybridität, Interkulturalität und Differenz [*Pouvons-nous désormais nous comprendre tous ? Hybridité culturelle, interculturalité et différence*]», in: *Polylog* 8, p. 36–47.

[13] Jan Nederveen Pieterse, « Hybridität, na und? », in: Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer, Arne Manzeschke (éd.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz.* Frankfurt sur le Main, New York, Campus, p. 396–430.

[14] Bhabha, *Die Verortung der Kultur,* op. cit., p. 52 sq.

[15] Voir également sur ce point : Schirilla, « Können wir uns nun ... », *op.cit.*, p. 45.

[16] Cf. Nederveen Pieterse, « Hybridität, na und? », op. cit., p. 399.

[17] Nikos Papastergiadis, “Tracing Hybridity in Theorie”, in Pnina Werbner, Tarik Modood (éd.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism.* Londres, Zed, 1997, p. 261.

[18] Edward Said, « Kultur, Identität und Geschichte », trad. vers l’allemand par Wilfried Prantner, *in*: Peter Weibel (éd.), *Inklusion : Exklusion. Versuch einer neuen Kartografie der Kunst im Zeitalter von Postkolonialismus und globaler Migration,* Cologne, DuMont, 1997, p. 37.

[19] Terry Eagleton, *Was ist Kultur?,* trad. de l’anglais en allemand par Holger Fliessbach, Munich, Beck 2001, p. 26.

[20] Cf. également Nederveen Pieterse, « Hybridität, na und? », *op. cit.*, p. 407.

[21] Martin Fuchs, *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien.* Frankfort sur le Main, Suhrkamp, 1999, p. 386.

[22] Cf. Doris Bachmann-Medick, « Einleitung: Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen », in: Doris Bachmann-Medick (éd.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen,* Berlin, Schmidt, 1997, p. 1–18, ici p. 13 sq.

[23] Cf. Federico Celestini, « Umdeutungen. Transfer als Kontextwechsel mehrfach kodierbarer Kulturelemente », *in*: Federico Celestini, Helga Mitterbauer (éd.), *Ver-rückte Kulturen. Zur Dynamisierung kultureller Transfers,* Tübingen, Stauffenburg, p. 37–51, ici p. 47.

[24] Stuart Hall, “When Was “The Post-Colonial” Thinking at the Limit?”, *in* Iain Chambers, Lidia Curti (éd.), *The Post-Colonial*

Question: Common Skies, Divided Horizons. London, New York, Routledge, 1996, p. 242–260.

[25] *Ibid*., p. 247.

[26] Eberhard Berg, Martin Fuchs, « Phänomenologie der Differenz, Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation », *in* Eberhard Berg, Martin Fuchs (éd.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation,* Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1993, p. 11–108, ici p. 31 f.

[27] Stephen Tyler, "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", *in* James Clifford, George E. Marcus (éd.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography,* Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, p. 122–140, ici p. 135.

[28] Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context,* Berkeley, Los Angeles, Oxford, University California Press, 1992.

[29] Cf. Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar,* Madrid, Cátedra/Música Mundana Maqueda, 2002 (Editión d'Enrico Mario Santi).

[30] Cf. Angel Rama (1982), *Transculturación narrativa en América Latina,* Mexico D.F., siglo veintiuno editores 2004.

[31] Cf. Silvia Spitta, *Between Two Waters. Narratives of Transculturation in Latin America,* Houston/Texas, Texas A&M University Press, 1995, p. 23.

[32] Il va sans dire que la question des pratiques politiques transculturelles est dépendante du contexte. Pour ce qui est du

champ spécifiquement latino-américain, une perspective de recherche s'est développée, qui émane de la résistance coloniale ou néocoloniale, et qui vise à une percée subversive des influences occidentales. (Cf. Stephanie Schütze, Martha Zapata Galindo, « Transkulturalität und Geschlechterverhältnisse », *in* Stephanie Schütze, Martha Zapata Galindo (éd.), *Transkulturalität und Geschlechterverhältnisse. Neue Perspektiven auf kulturelle Dynamiken in den Amerikas,* Berlin, edition tranvia, 2007).

[33] Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, L'ordre philosophique, éd. du seuil, 1997, p. 16.

[34] Ou est-ce que l'« exception » pervertit le « cas normal » ? Les aveux de Khalil Sheikh Mohammed, en mars 2007, après les tortures par les autorités américaines, ont fait de lui, selon Slavoj Zizek, un *homo sacer* qui vit dans un monde intermédiaire. Cette « normalisation de la torture » conduit, selon Zizek, à ce que ceux qui détiennent le pouvoir tentent « de briser une partie de notre colonne vertébrale éthique ». (Slavoj Žižek, « Der Ritter der lebenden Toten [*Le chevalier des morts vivants*]», in: *Der Standard*, 31 mars 2007, p. 39), ce qui – c'est ce que l'on peut en déduire – peut conduire à un déplacement de la figure de l'*homo sacer*, puisque, du coup, les barrières éthiques qui avaient jusque-là empêché une popularisation de la figure, pourraient très largement tomber

[35] "But for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the "third space" which enables other positions to emerge", (Homi K. Bhabha, »Interview with Homi Bhabha«, *in* Jonathan Rutherford (éd.), *Identity. Community, Culture,*

Difference, Londres, Lawrence & Wishart 1990, p. 207–221, ici p. 211).

[36] Eva Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung,* Hambourg, Junius, 2005, p. 90.

N.d.T.: il s'agit d'une introduction à la pensée de G. Agamben.

[37] Cf. Moira Inghilleri, "The ethical task of the translator in the geo-political arena. From Iraq to Guantánamo Bay", in : *Translation Studies* 1:2, p. 212-223.

[38] Kayla Williams. *Love my rifle more than you*, Londre, Weidenfeld, Nicolson, 2006, p. 249.