

LA TRADUCTION ENTRE LES CULTURES¹⁸

Marc Crépon*

École Normale Supérieure em Paris

La question que je poserai est la suivante : Peut-on penser la relation entre les cultures selon le modèle d'une traduction ? Est-il légitime d'étendre ce que nous pouvons expérimenter de la relation entre les langues (ce qui se passe entre elles et en chacune d'elles dans la traduction) à l'interculturalité ? En réalité, il s'agit de deux questions, car cette extension peut être pensée de deux façons.

1. La traduction, comme horizon cosmopolite

La première est programmatique et téléologique. Elle consiste à dire que les cultures sont vouées à se traduire les unes dans les autres, qu'elles n'ont pas d'autre devenir que cette relation commune qui enrichit chacune de ce qu'elle reçoit des autres — des multiples passages, échanges, transferts qui donnent à chacune son identité, en même temps qu'ils avèrent leur caractère commun. La traduction entre les cultures, alors, n'est pas perçue comme un phénomène ponctuel et épisodique (quelque chose qui arriverait parfois à l'une ou l'autre d'entre elles). Elle est ce qui va venir et

¹⁸ Artigo originalmente intitulado « La traduction entre les cultures » publicado na *Revue Germanique Internationale*, vol.21, 2004, p.71-82.

* Doutor em Filosofia e tradutor, Diretor de Pesquisa no CNRS (Centre Nationale de Recherche Scientifique), chefe do departamento de Filosofia da École Normale Supérieure em Paris.

ce qui doit venir — le dépassement promis et progressif de leur cloisonnement ou de leur repli sur elles-mêmes. Penser la relation entre les cultures comme traduction, c'est annoncer qu'il sera impossible désormais de parler des différentes cultures comme d'entités homogènes, développées à partir d'un fond propre, car, par le biais de la traduction, elles ne pourront rester identiques à elles-mêmes. Elles seront progressivement, chacune de façon singulière, un miroir de toutes les autres. Prise dans une telle perspective, l'extension du concept de traduction consiste à penser la relation entre les cultures dans un horizon cosmopolite. L'interculturalité y dessine les contours d'une nouvelle utopie — celle d'un monde dans lequel les frontières culturelles, les barrières que les cultures dressent entre les individus seront abolies.

*De cette dimension téléologique, voire même prophétique, de cette espérance cosmopolite, quelques-unes des théories majeures de la traduction linguistique offrent le modèle — à commencer par celle que Benjamin propose dans *La Tâche du traducteur*¹⁹. Que dit-il de la traduction qui puisse éclairer cet horizon ? Qu'elle est, dans le temps de son effectuation, le signe qui renvoie la pluralité des langues à un langage pur, commun à toutes. A l'oeuvre littéraire, il reconnaît le statut singulier de valoir comme un appel en direction de ce langage. L'oeuvre littéraire, en tant que telle, réclame son décloisonnement dans une langue donnée. Parce qu'elle ne se réduit pas à sa communication, elle est tendue vers un autre horizon : celui de l'harmonie des langues. Traduire, pour Benjamin, c'est éprouver jusqu'à quel point les langues entretiennent entre elles un rapport intime — c'est expérimenter le fait qu'elles sont apparentées. La traduction les fait converger à l'infini.*

¹⁹ Mais on pourrait encore y ajouter les réflexions de Rosenzweig sur la traduction et notamment sa traduction de la Bible en allemand, avec Buber (cf. « Traduction et rédemption, la question du nationalisme dans l'oeuvre de Rosenzweig », in Marc Crépon, *Le Malin génie des langues*, Paris, Vrin, 2000, p. 141-155), ou, plus près de nous, le travail de Jacques Derrida sur cette question.

D'un tel postulat, présenté ici de façon sommaire²⁰, plusieurs choses peuvent être retenues. D'abord que la traduction est porteuse d'une promesse qu'on pourrait presque dire eschatologique. Elle renvoie aux « fins de l'humanité ». Au-delà de l'apparement qu'elle fait pressentir, elle se présente comme un travail, une oeuvre qui conduit les hommes dans une certaine direction. Traduire, mais aussi être confronté à des traductions (lire des traductions), c'est avoir une expérience de *sa* langue qui rend impossible son repli sur une culture déterminée, c'est désolidariser l'expérience et la pratique de la langue — mais aussi le plaisir pris à la (aux) langue(s) — de tout sentiment d'appartenance. Ce qui vient à la langue, ce qui me vient dans la langue m'arrive d'ailleurs. Autant dire que la traduction opère une véritable désappropriation de *ma (notre)* langue — elle la déporte vers une communauté qui n'est plus seulement celle de ses colocuteurs. Elle me rapproche de ceux qui parlent d'autres langues (les langues traduites), de même que ce qui se traduit de leur langue dans *ma* langue les rapproche de moi et fait que cette langue n'est plus tout à fait, ou du moins plus exclusivement *la mienne*. Ce qui se brouille, avec la traduction, c'est la carte du *mien* et du *leur*. C'est aussi tout rêve d'une appropriation (d'une maîtrise et d'une possession de *as* langue, comme « langue maternelle »). Je ne puis être maître de ma langue, je ne puis jamais la posséder, dès lors que je ne suis pas maître de ce qui, par le biais de la traduction, risque, à chaque instant, de lui arriver.

Mais aussi, la théorie benjaminienne de la traduction nous apprend qu'aucune langue n'est autosuffisante. Elle nous dit même que cela n'ajamais été le cas. Elle renvoie à un « toujours », le « toujours » de la traduction, dont le premier effet est de rendre caduc tout recours à une hypothétique origine. Toujours les langues ont vécu de la traduction et par la traduction. Celle-ci ne leur est pas venue *a posteriori* — une fois qu'elles étaient déjà constituées (comme une catastrophe ou comme un enrichissement). Elle est

²⁰ Cf. « La magie du langage, Benjamin et les surréalistes », in Marc Crépon, *Les Promesses du langage*, Paris, Vrin, 2001, p. 101-131.

bien davantage la loi de leur devenir. Ce qui fait la grandeur d'une langue (à supposer qu'une telle expression ait encore un sens), ce n'est pas son antiquité ni son origine, ce n'est pas qu'elle soit apparentée telle ou telle langue qui ferait l'objet d'une valorisation elle-même problématique (le grec, le latin, le sanscrit), c'est qu'elle est restée (et reste encore) disponible pour la traduction - c'est que, grâce à elle, il y a, dans les deux sens, de la traduction. Toute langue est donc tributaire de ce qui se traduit en elle et à partir d'elle, dans les autres, car c'est alors seulement qu'elle fait signe vers ce langage pur encore inaccessible (et tout à fait hypothétique) qui n'est rien d'autre qu'une langue pleinement désappropriée, une langue qui, parce qu'elle ne serait la propriété de personne, pourrait être commune à tous — une langue promise.

Ce modèle prophétique a-t-il un sens lorsqu'on ne parle plus de traduction entre les langues, mais de traduction entre les cultures. Cela supposerait qu'on fasse de cette traduction une, sinon la « fin de l'homme ». L'horizon cosmopolite de la diversité des cultures, ce serait leur *traduction* respective les unes dans les autres. Mais, aussitôt, plusieurs questions se posent, qui sont de deux ordres. 1 / Pour peu qu'on suive les réflexions de Benjamin, qu'on cherche à les transposer de la diversité des langues à celle des cultures, on est confronté à la difficulté suivante : quelle harmonie et quelle unité se trouvent avérées dans cette traduction ? Quel est le sens de cette tâche infinie et inachevable que serait la traduction des cultures, quelle promesse s'y trouve investie ? Quel est l'équivalent de ce « langage pur » que postule Benjamin ? Sommes-nous, une fois de plus, reconduits au postulat de l'unité et de l'identité de la nature humaine ? Si tel est le cas, il ne pourrait plus s'agir d'une idée transcendante, mais seulement d'une unité immanente : l'unité d'un faire. Par la « traduction des cultures », l'humanité *se* ferait. Et ce qui se ferait par là ne pourrait être en aucun cas la réduction des différences. Au contraire, il n'y aurait d'unité que par et dans la diversité des modes de traduction. Toutes les cultures n'ont pas eu (et n'ont toujours pas) la même façon de traduire et de se traduire. Elles n'ont pas été en contact de la même façon. On

ne peut nier qu'à toute époque de l'histoire, il y a eu des « cultures dominantes » ou « rayonnantes » (sans que cette domination ou ce rayonnement implique ici un quelconque surcroît de valeur ou une hypothétique supériorité spirituelle) et des « cultures dominées ». Il y a eu des cultures qui, pour des raisons historiques, se prêtaient davantage à être « traduites » — qui se trouvaient même dans la position d'imposer à d'autres la nécessité²¹ de les « traduire ». D'autres, au contraire, auxquelles il était difficilement reconnu (voir pas du tout) qu'elles aient quoi que ce soit à traduire (et qui néanmoins se traduisaient). Et pourtant, dans cette pluralité des modes de traduction de la diversité, il reste un dénominateur commun : la traduction elle-même. Pour le dire autrement, l'unité qui se trouverait avérée dans la traduction et par la traduction ne serait rien d'autre que le traduire lui-même. Il y aurait en quelque sorte un « ça se traduit » ou « ça traduit » commun à toutes les cultures. Ou encore un « dans toute culture, il y a de la traduction ».

2 / Le deuxième ordre de questions nous reconduit à notre interrogation initiale et soumet le premier à ses conditions. Celle-ci était : Est-il légitime de parler de traduction entre les cultures ? Peut-on appliquer sans réserve le concept de traduction à un passage, à une relation autres que ceux qui arrivent aux langues et entre les langues. Traditionnellement, on parle plutôt d'emprunts, d'importations et/ou d'exportations de « contenus culturels ». On relève la façon dont des moeurs, des pratiques culinaires et vestimentaires, des traditions passent d'une « aire culturelle » à une autre, deviennent partie intégrante (non sans résistances parfois) de l'« aire culturelle » qui les reçoit. On pense enfin, au titre du métissage, le mélange ou la coexistence de ces contenus qu'on dit d'origines différentes (des religions, des façons de se vêtir, des façons de se nourrir, des rites, etc.). D'une telle façon de voir, il faut aussitôt souligner les limites. Elle préserve le dogme de cultures homogènes originelles (identiques à elles-mêmes) qui doivent apprendre

²¹ Voir, plus loin, comment la théorie anthropologique des « branchements » (J.-L. Amselle) permet d'éclairer cette nécessité.

à coexister ou qui se mêlent les unes aux autres, *dans un second temps* seulement.

C'est ce *second temps* qui fait problème. Et c'est pour résoudre ce problème que le concept de traduction doit être affiné. Ce concept, en effet, suppose d'abord davantage qu'un transfert ou qu'une simple importation. Il n'y a pas de traduction sans transformation. Traduire, c'est passer d'un signifiant à un autre - en préservant, autant que faire ce peu, mais jamais totalement, le signifié. Si la traduction entre les cultures devait s'avérer le modèle le plus pertinent pour penser l'interculturalité, elle supposerait un passage de cet ordre. Elle impliquerait qu'il existe des signifiés culturels qui, d'une culture à l'autre, changent de signifiant — ou encore des signifiés dont le passage exige l'invention d'un autre signifiant (une invention qui deviendrait alors le moteur privilégié du devenir des cultures). L'idée d'assigner à la traduction entre les cultures une dimension eschatologique comparable à celle que Benjamin assignait à la traduction entre les langues exige donc qu'on ait préalablement répondu à la question : Est-ce de cette façon (au prix d'un tel changement de signifiant) que les cultures se traduisent et même qu'elles se sont toujours traduites ?

Mais le concept de traduction doit suggérer encore davantage, si l'on veut en finir avec cette idée *d'un second temps* - c'est-à-dire sortir du préjugé durable, selon lequel ce qui se passerait entre les cultures (ce qui leur arriverait) viendrait toujours après coup, en un second temps. Tant que ce préjugé perdure, en effet, l'histoire des cultures reconduit à une antériorité de l'identité sur ce qui lui arrive et donc aux mythes conjoints de l'origine et de l'homogénéité. Dans un texte célèbre, Jakobson distingue trois sortes de traduction :

La traduction intralinguale ou reformulation (*rewording*) consiste en l'interprétation des signes linguistiques au moyen d'autres signes de la même langue. La traduction interlinguale ou traduction proprement dite consiste en l'interprétation de signes linguistiques au moyen d'une autre langue. La traduction intersémiotique ou transmutation

consiste en l'interprétation des signes linguistiques au moyen de systèmes de signes non linguistiques²².

Si l'on s'en tient à une telle classification pour penser l'interculturalité, le dogme du *second temps* est maintenu intact. On aurait trois types de traduction interculturelles. Celle qui transcrit dans le même système de signes un phénomène culturel (par exemple, les différentes versions d'une même histoire au cinéma), celle qui transcrit ce phénomène d'une culture dans une autre (comme l'adaptation américaine d'un film européen), celle enfin qui traduit un phénomène culturel donné dans un autre système de signes, (l'adaptation cinématographique d'un roman, voire d'une chanson ou d'un ensemble de chansons²³). Dans tous ces cas de figure, la traduction est toujours seconde par rapport à une identité première. C'est donc un quatrième modèle de traduction intralinguistique qu'il faut impliquer : une traduction — d'avant la traduction, une traduction qu'on pourrait presque dire originaire, si l'on voulait déplacer (pervertir peut-être) la notion d'origine. Il s'agirait alors de penser l'identité culturelle sur le modèle d'une identité linguistique qui ne se constituerait que par et dans la traduction.

Ce faisant, il est nécessaire de revenir encore une fois de la dimension de l'avenir à celle du passé - de montrer qu'effectivement toute culture est, dans son identité, de façon constitutive, le résultat d'une traduction, qu'elle n'est pas l'exploitation ou le développement d'un fond propre qui aurait le statut d'un archi-patrimoine. Pour élucider, comme on a tenté de le faire, la question de l'harmonie (en la réduisant au fait brut de la traduction, comme dénominateur commun), il faut donc passer de la dimension téléologique et même utopique de cette pensée des relations interculturelles à sa dimension critique.

²² Jakobson, *Essais de linguistique générale*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, 1963, p. 79.

²³ Voir, par exemple, le film d'Alain Resnais *On connaît la chanson*, qui donne dans le même temps des chansons populaires et leur traduction dans le récit qui les entrelace.

2. La traduction, dans l'horizon de la critique

Au commencement de cette réflexion, supposition était faite qu'il y avait deux façons de penser l'interculturalité, sur le mode d'une traduction. La promesse eschatologique était la première. La critique est la seconde. Elles ne sont évidemment pas complètement dissociables l'une de l'autre. Leur articulation correspond même à ce qui a toujours fait l'essence même de l'utopie — à savoir la conjonction d'un discours critique et d'un programme qui était toujours davantage qu'un programme et même qu'une prophétie : une promesse. On se souvient, en effet, que la plupart des descriptions prophétiques d'une cité utopique, à commencer par l'*Utopia* de Thomas More, s'ouvraient sur une critique de la cité existante, sur le relevé de tous les maux qui l'accablaient, avant d'envisager un programme de réformes qui promettait leur solution dans un avenir indéterminé.

En quoi consiste ici la critique ? Quel est le relevé des maux ? On pourrait se contenter d'énumérer les atrocités (les malheurs et les misères) qui peuvent être mises au compte d'une conception homogénéisante des cultures — raconter les conflits qui, hier et aujourd'hui encore, ont eu et ont toujours pour raison une conception de l'identité culturelle qui est aussi un déni de traduction. Cela reviendrait à dire que si l'on s'était habitué à penser la relation entre les cultures en termes de traduction plutôt qu'en termes de concurrence - si l'on avait compris que la traduction n'est pas un épisode aléatoire de leur devenir, mais la condition même de leur vie et de leur « identité », on aurait évité ces fantasmes de l'altération et de la disparition (de l'empiétement et de la confusion) qui ont donné aux conflits identitaires un tour si meurtrier. Mais ce n'est sans doute pas suffisant.

La critique doit porter au-delà. Il lui faut déconstruire la notion même d'identité culturelle (avec, notamment, tout ce qu'elle peut comporter de fantasmes de l'origine, de l'unité, de l'intégrité ou de la pureté, etc.) déconstruire donc cette façon de comprendre, d'analyser et de décrire les identités culturelles comme des identités homogènes, unes et identiques à elles-mêmes, cette façon aussi de

raconter leur histoire, celle de leur origine, de leur formation et de leur développement sous le schème d'une unité. Avec la critique, la question se trouve donc déplacée. Elle ne concerne plus l'avenir des cultures, en tant qu'elles seraient destinées à se traduire les unes dans les autres — l'interculturalité comme horizon cosmopolite. Elle s'intéresse à l'histoire inachevée de leur formation. Elle a pour objet de mettre en évidence la traduction elle-même comme constitution originare de toute culture. Elle vise à montrer qu'à raconter l'histoire constitutive des cultures, sans céder au fantasme d'une origine unidentitaire, on trouve toujours, au commencement, de la traduction. La traduction ne vient pas après coup, comme le suppose toute théorie du métissage. Elle est toujours déjà là.

Mais comment peut-on montrer que, à l'encontre de toute une tradition de réflexion sur les identités culturelles²⁴, les cultures ne sont pas des entités cloisonnées, opposées et exposées les unes aux autres, auxquelles l'épreuve de l'altérité serait arrivée un jour comme la menace d'une catastrophe (comme un malheur ou une violence faite à leur intégrité)? Comment peut-on montrer qu'elles se sont, depuis le commencement, traduites les unes dans les autres — que l'événement de la traduction donc leur est consubstantiel? Contre le fantasme de cultures homogènes — qu'il faudrait protéger ou promouvoir —, l'idée d'une constitution originellement hétérogène des cultures ne doit pas rester une hypothèse théorique et s'exposer au reproche d'être une vue de l'esprit.

D'où la nécessité d'interroger le travail des anthropologues. C'est à l'anthropologie actuelle qu'il faut demander s'il est vrai que (au vu d'enquêtes, dont la méthode et les orientations demandent à être précisées²⁵ et interrogées) l'identité de chaque culture dépend de la façon qu'a eue chacune, pour des raisons nécessairement diverses - des raisons, en tout cas, qui ne renvoient en aucun cas à la qualité singulière d'un esprit ou d'un caractère — de traduire ou

²⁴ Tradition qu'on retrouve encore dans les théories contemporaines du multiculturalisme, comme celles de Charles Taylor et de Will Kymlicka.

²⁵ La question du terrain de l'anthropologue s'avère ici décisive.

de ne pas traduire ; s'il est vrai que ces identités sont fonction de l'étendue de ce qu'elles offrent et ont offert à la traduction, de ce qu'elles ont accepté ou refusé, connu ou méconnu.

Se tourner vers l'anthropologie, c'est aussi, dans un registre plus politique (dont il ne peut être fait abstraction ici), une façon inédite de répondre aux revendications identitaires, à un double titre. Peu de disciplines, d'abord, auront éprouvé à ce point la nécessité de faire un retour sur elles-mêmes — d'interroger leur participation à l'une des catastrophes majeures des deux derniers siècles (l'impérialisme colonial) et de remettre en question, dans cette perspective, la pertinence de leurs représentations et l'usage de leurs concepts — à commencer par celui d'« identité culturelle». Des anthropologues, on peut attendre donc qu'ils aient déjà effectué une partie du travail pour leur propre compte, qu'ils se soient déjà interrogés, par exemple, sur le lien qui a pu exister entre l'imposition du cadastre à une colonie, la circonscription administrative d'un territoire, l'identification d'un peuple et la définition d'un caractère. Ils savent d'autant plus que les cultures ne sont pas homogènes, qu'elles ne procèdent pas de l'exploitation infinie d'un fond propre (lié à un terrain déterminé ou à quelque autre forme de propriété) que, pendant longtemps, c'est à l'un ou l'autre de ces paradigmes qu'ils les ont rapportées.

Mais surtout, le recours à l'anthropologie s'avère indispensable, s'il est vrai que les limites ne sont pas imperméables entre les définitions ou les descriptions identitaires d'une culture donnée et les discours qui revendiquent cette identité et sa reconnaissance, qui déclinent une théorie du propre et de la propriété en même temps qu'ils formulent le réquisit d'une appropriation et déplorent une perte d'identité ou avertissent d'une menace d'expropriation. A l'encontre de ces discours politiques, elle seule est en mesure d'apporter la preuve empirique que la culture ne s'identifie pas à un faisceau de propriétés, à un ensemble de choses qui *nous* appartiendraient (la langue, les moeurs), qui ne seraient jamais suffisamment appropriées et que l'on devrait craindre de perdre — la langue qui ne serait plus appropriée (impure, contaminée par des mots étran-

gers, etc.), les traditions dont la perte dépouillerait « les détenteurs », « les représentants » ou « les ayants droit de la communauté » (qui sont-ils au juste ? Quelle hypothétique communauté forment-ils ?), ceux qui parlent et agissent au nom de la culture (au nom de ce qu'ils croient détenir en propre : ces traditions, précisément).

Penser l'interculturalité comme traduction consiste donc à se donner les moyens de ne laisser intacte aucune de ces appropriations — à montrer que ce que chaque culture s'imagine avoir en propre (ce dont elle fait un trait caractéristique essentiel) est certainement l'effet d'une traduction, voire d'une succession de traductions - de telle façon qu'il serait presque impossible de démêler l'originel du traduit. Il s'agit de battre en brèche tout discours qui persévérerait dans la quête d'un contenu culturel authentique (quelque chose qui appartiendrait en propre à une culture et à cette culture seulement²⁶). C'est seulement au prix d'une telle désappropriation

²⁶ Je me demandais, en écrivant ces lignes, comment leur donner un tour moins abstrait, quelle illustration proposer qui ne soit pas encore une fois la déconstruction d'un discours philosophique déterminé sur la ou les culture(s), quand mes enfants sont rentrés de l'école. Ils avaient participé, dans leur école primaire, à « la semaine du goût » et on leur avait fait tester diverses épices, leur demandant s'ils connaissaient des plats dans lesquels on les retrouvait. L e u r récit m 'a suggéré quelques réflexions. D 'abord, on pourrait dire q u e cette semaine d u goût qui ne privilégie pas l 'apport diététique et nutritif des aliments, mais leur goût - n'est pas étrangère à une certaine représentation de « la culture française », à l'idée, en tout cas, que cette culture comporte comme l 'un de ces éléments constitutifs un certain savoir-faire culinaire qui appelle en retour une « éducation du goût ». Ensuite, cette semaine se justifie d 'une déploration comparable à celles q u 'o n analysait un peu plus haut. Le goût se perd, les enfants ne savent plus reconnaître les saveurs. Encore un peu, ils ne seront plus à même d 'apprécier comme il se doit cette cuisine qui fait pourtant partie de *leur* culture, ils s'en trouveront en quelque sorte dépossédés, au profit d 'une alimentation standardisée. Mais à ces deux remarques, il fallait aussitôt en ajouter une troisième. Qu 'ava ient- ils appris à reconnaître, ces enfants dont le goût devait être éduqué ? Des fruits, au nombre desquels figuraient des ananas . Des épices qui, il y a quelques siècles, étaient totalement inconnus en Europe. Des fruits, des épices qui désormais rentrent dans la composition de nombreux plats qu 'on identifie à la « cuisine française ». J e me suis dit alors qu 'il y avait là une histoire (qui a certainement déjà été écrite) qui impliquait toute une série de passages: le voyage des épices,

que l'interculturalité peut être légitimement pensée comme traduction et dégager un horizon cosmopolite.

Que dit aujourd'hui l'anthropologie non seulement des cultures actuelles, mais aussi de leur passé²⁷ (puisqu'il nous faut revenir encore et toujours sur cette histoire qui aura été si souvent mythique) — que dit-elle qui puisse nous permettre de penser la relation qu'elles entretiennent les unes avec les autres sur le modèle d'une traduction constitutive ? Si l'on en croit les travaux de Jean-Loup Amselle, la discipline est exposée à deux écueils. Le premier est de souscrire à la thèse selon laquelle, effectivement, il n'y aurait plus aujourd'hui de cultures homogènes — mais seulement un monde homogène. Ou plutôt, les cultures pèseraient peu de poids devant la globalisation et l'homogénéisation d'un monde qui aurait déjà décidé de leur sort — les vouant sinon à une disparition certaine, du moins à une « folklorisation » de plus en plus exotique. Des cultures, il ne resterait, à terme, que leur folklore. Le second consiste à croire que ce nouvel état de fait vient mettre un terme à un passé dans lequel les cultures étaient nettement différenciées et cloisonnées. Pour le dire en d'autres termes, il y aurait eu un temps

leurs premiers accommodements, leur association avec d'autres produits, des viandes, des légumes, des poissons qui ne se cuisinaient peut-être pas là où elles poussaient. Tout cela pour dire que, à la réflexion, « la cuisine française », fleuron de « la culture », était finalement une affaire assez compliquée qui avait nécessité beaucoup de médiations, beaucoup d'appropriations non seulement de produits, mais aussi de savoir-faire qui s'étaient développés ailleurs. Et qu'en faisant l'histoire de ces appropriations- traductions successives, elle se révélait tributaire d'autres cultures (aux deux sens du terme), d'autres traditions culinaires, de sorte que, finalement, il devenait assez difficile de faire de cette cuisine « le propre » d'une culture déterminée, encore moins l'expression d'un génie culinaire propre à un terroir ou à une série de terroirs.

²⁷ Dans *Au coeur de l'ethnie* (Paris, L a Découverte, 1985), Jean-Loup Amselle rappelle combien a été grande l'hostilité que, pendant longtemps, l'anthropologie a manifesté à l'encontre de toute approche historique ou historiciste des cultures. Cette approche historique est pourtant nécessaire, si l'on veut procéder à la déconstruction du mythe d'identités culturelles homogènes et identiques à elles-mêmes. La tâche de l'histoire, dans l'anthropologie, est de casser le moule de l'homogénéité et de l'identité, en mettant l'hétérogénéité au coeur de l'origine.

où l'appropriation était naturelle et immédiate (chacun avait *une* culture, la culture *propre* à sa communauté - une culture distincte de toutes les autres qui l'incluait dans cette communauté et suffisait à le différencier de tous ceux qui n'en faisaient pas partie) et un temps où elles auraient commencé de se mêler les unes aux autres, au risque d'une confusion accrue, voire à se heurter (pour résister à ce mélange). Choc des cultures ou « créolisation »²⁸ du monde, pour reprendre les termes d'Edouard Glissant, dans les deux cas se trouve postulée l'existence originelle de cultures différenciées. L'un et l'autre sont dominés par le renvoi à une appropriation originelle.

Si l'anthropologie est particulièrement bien placée pour mesurer ces risques, c'est que longtemps, elle fut dominée par un tel postulat. Celui-ci (qui suppose, à l'origine, des sociétés closes) s'imposait avec d'autant plus d'évidence qu'il était théorisé dans l'organisation même du travail de l'anthropologue, selon laquelle, pour commencer à travailler, il fallait définir un sujet d'étude en circonscrivant un terrain — c'est-à-dire s'approprier un territoire [*son terrain*) et une communauté (*sa communauté*²⁹). La rançon d'un tel choix était inévitablement la recherche de la singularité. De la culture en question, il était nécessaire de décrire les spécificités singulières. L'inconvénient d'une telle démarche est que, du

²⁸ Voir la critique que fait J. - L. Amselle de la théorie d'une « créolisation du monde », dans son dernier livre *Branchements, anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, p. 17 sq. : « L' idée de créolisation correspond à une conception polygéniste du peuplement humain , dans laquelle les différentes espèces feraient l'objet d' un travail permanent de croisement et d' hybridation. Ce boutage culturel du monde représente ainsi l' avatar ultime de la pensée biológico-culturelle, telle qu'elle s'est pleinement développée dans l' anthropologie culturelle américaine. C'est en partant du postulat de l'existence d'entités culturelles discrètes nommées « cultures » que l'on aboutit à une conception d'un monde postcolonial ou postérieur à la guerre froide vu comme être hybrides » [*op. cit.*, p. 21-22).

²⁹ On ne saurait trop souligner, à ce titre, ce que, de façon plus générale, la définition et l' appréhension des identités culturelles comme des tous homogènes doivent à la territorialisation des sciences de l' homme- c'est-à-dire au rapport des thèmes ou des sujets d' étude de ces sciences à un territoire bien circonscrit.

même coup, elle faisait passer au second plan tout ce qui pouvait relever des transferts culturels, des échanges et des passages.

D'où la nécessité de partir d'un autre postulat - de substituer à la logique qui lie origine et territoire une autre logique. C'est ce que tente de faire J.-L. Amselle, dans son dernier livre, en proposant une théorie des « branchements culturels ». Celle-ci a pour but de substituer à l'ancrage de l'identité dans une origine et un territoire (un terroir originel) un autre principe constitutif de l'identité culturelle : le principe, selon lequel toute culture implique « un élément tiers pour fonder sa propre identité »³⁰ :

Il faut soutenir l'idée selon laquelle le ressort intime d'une culture s'exprime dans les autres cultures, autrement dit, s'appuyer sur le postulat d'ouverture à l'autre de toute culture et donc sur celui d'une interculturalité ou d'une universalité potentielle de chacune d'elles.³¹

L'enquête anthropologique se trouve alors orientée dans une tout autre direction qui est conjointement celle d'une « désappropriation » et d'une « déterritorialisation ». Elle consiste à montrer que toute culture suppose une semblable triangulation. Elle n'existe, en tant que telle, qu'à partir d'une ouverture originelle à d'autres cultures qui, elles-mêmes, n'ont pas existé autrement. C'est leur branchement sur l'une ou l'autre de ces cultures (elles-mêmes branchées) qui les fait exister. L'origine se trouve ainsi repoussée à l'infini et le territoire décloisonné. Comprendre l'origine, cela supposerait, en effet, que remontant de branchement en branchement, on puisse trouver un terme (une culture originaire qui n'aurait pas été branchée). De même, re-territorialiser tel ou tel phénomène culturel impliquerait qu'on renonce à chercher son origine (elle-même relative) au-delà des frontières. Pour autant, un

30 . J- L . Amselle, *op. cit.*, p. 7.

31 *Ibid.*, p. 13.

tel modèle ne donne pas lieu à la supposition d'un diffusionnisme des cultures tous azimuts. À la vision simpliste selon laquelle tout passerait dans tout (comme à celle selon laquelle tout se mêlerait à tout), il faut opposer l'idée d'une série d'opérations singulières (jamais identiques) constitutives des identités — ce qui n'exclut ni les résistances ni les conflits ni les violences. Sauf qu'alors ceux-ci doivent être interprétés en de tout autres termes. Ce n'est pas parce que les cultures sont menacées par leur mélange, leur hybridation, comme par une catastrophe, que des résistances se produisent — sous la forme de tentatives vaines de réappropriations —, mais parce que l'existence avérée de ces branchements (qui donne au cosmopolitisme un fondement immanent) constitue la réalité de notre identité. Tout ce qui s'apparente à un repli identitaire (tout ce qui relève, au prix de combien de violences, d'un désir d'appropriation ou de réappropriation) ne procède donc pas d'une défense de l'identité, mais de son refus.

Cette théorie autorise-t-elle à penser l'interculturalité en termes de traduction des cultures ? Une chose, au moins, permet d'avancer dans cette direction. Elle tient à l'explication plus avancée du mode opératoire des branchements. Dans *Branchements*, J.-L. Amselle explique, en effet, que le mode privilégié de constitution d'une culture consiste dans la traduction d'un signifié particulier dans un signifiant à dimension planétaire³². Il ne s'agit donc pas

³² Dans *Branchements* {*op. cit.*, p. 49}, J. - L. Amselle utilise l'expression de « signifiants à vocation planétaire » : « Plutôt que de disserter à l'infini sur la date de survenance de l'universalisme (Les Grecs, Saint-Paul), on voudrait se demander en quoi l'apparition et la diffusion de certains signifiants à vocation planétaire (je souligne) ont fourni une structure d'accueil à l'expression de signifiés particularistes. » Je préférerais, pour ma part, substituer le terme de « dimension » à celui de « vocation » qui connote encore trop fortement l'idée d'une « mission universelle » - telle qu'elle a pu se rencontrer dans la pensée de Fichte ou, plus près de nous, de Heidegger. Il me semble, au contraire, que l'idée de « branchements » permet de décrire les relations entre les cultures (y compris des relations de domination) sans souscrire à l'idée d'une mission ou d'une vocation de l'universel incarné. La vocation, la mission, ce serait, bien davantage, l'interprétation que les cultures dominantes donnent à rebours de la nécessité où sont les autres de se brancher pour exister.

de nier qu'à telle époque, telle culture puisse se présenter comme une culture dominante (ce qui ne signifie pas qu'elle l'a toujours été). Au contraire, c'est l'existence de semblables cultures qui permet aux autres de se former. Celles-ci traduisent (ou convertissent) dans les signifiants de ces cultures dominantes (à vocation universelle) des signifiés particuliers qui deviennent ainsi constitutifs d'une identité :

L'expression d'une identité quelconque suppose donc la conversion de signes universels dans sa propre langue ou, à l'inverse, de signifiés propres dans un signifiant planétaire afin d'y manifester sa singularité. La traduction et la conversion, loin d'apparaître comme le résultat de la confrontation de deux ensembles linguistiques ou religieux distincts, se caractérisent donc comme des données immédiates de l'expression culturelle.³³

Notre question initiale était : « Peut-on penser la relation entre les cultures selon le modèle de la traduction ? » La réponse qu'on a essayé de donner dans les pages qui précèdent est triplement politique. S'il est vrai que toute politique suppose à la fois une mémoire du passé, une critique du présent et une pensée de l'avenir, la traduction constitue le dénominateur commun de ces trois dimensions. 1 / De la mémoire, l'accent mis sur la traduction des cultures (les transferts culturels) propose une autre approche. Celle-ci se trouve orientée résolument vers le rappel de ce qui a été et s'est traduit. Elle est du même coup affranchie de son repli inverse sur un patrimoine qui aurait oublié ou masqué son hétérogénéité constitutive. 2 / Dans le présent, elle est doublement critique. La prise en compte de l'interculturalité comme traduction s'oppose à toute instrumentalisation unilatérale du passé, toute tentative de forclure l'hétérogénéité dans l'invocation d'une histoire commune. De fait,

³³ Jean- Loup Amselle, op. cit., p . 59.

de telles tentatives et instru-mentalisations sont à l'oeuvre chaque fois qu'une identification est en jeu. L'exemple le plus récent en est la volonté affichée par certains d'inscrire, de façon univoque, la référence au christianisme dans la constitution de l'Europe. Mais cette prise en compte permet aussi de contester et de s'opposer à toute politique de résistance à la traduction — toute volonté délibérée de cloisonner, voire de « ghettoiser » les cultures, comme si elles étaient des entités irréductiblement et définitivement séparées. 3 / Enfin, faire de la traduction entre les cultures un horizon a un double effet. Cela permet de ne pas souscrire, sans réserve, aux discours identitaires alarmistes de tous ordres qui n'exhibent les menaces dont telle identité culturelle ferait l'objet qu'au prix d'une vision figée et largement fictive de cette identité elle-même. L'identité est toujours davantage à inventer qu'à défendre et la traduction constitue l'un des moteurs privilégiés de cette invention. Ce ne sont pas les échanges, les greffes, les passages qui sont destructeurs, mais leur absence. D'où le second effet de cette pensée. Elle autorise à discréditer toute politique qui vise à compromettre, d'une façon ou d'une autre, la mouvance des « identités culturelles » — cette ouverture aux autres qui, à l'encontre de tout argumentaire nationaliste, ne constitue jamais une menace, mais la promesse inscrite au coeur même de l'idée de culture.

Recebido em: 06/11/2015

Aceito em: 18/12/2015

Publicado em maio de 2016