

Susanna Lindberg : Politique et traduction

Intervention à la table ronde :

"L'épreuve de la traduction"

Kartier Nord, Strasbourg, le 31 octobre 2015

Mon point de vue va être très général (comme il sied à une philosophe) : je vais parler de la *traduction comme situation existentielle et politique*. Qui plus est, je propose de parler de la traduction comme *expérience déterminante de la vie contemporaine*, immédiatement ici en Europe (qu'on sait être, de manière insigne, un espace à la fois commun et international), et plus encore dans l'espace de ce qu'on appelle la globalisation. Je voudrais tester avec vous une thèse : si nous voulons comprendre la globalisation, et qui plus est, si nous voulons apprendre à nous y sentir *chez nous*, à y *habiter*, nous devons tout d'abord comprendre en quoi la situation langagière de la traduction n'est pas, *n'est plus* pour nous, une situation exceptionnelle mais le point de départ.

Je vais dire d'abord très brièvement pourquoi je situe la traduction aujourd'hui dans un contexte politique, et ensuite je vais expliquer un peu plus en détail ce que la traduction peut nous apprendre de la vie en commun.

Pour le dire très brièvement, comme beaucoup, je suis très préoccupée par la difficulté qu'ont les gens aujourd'hui à *habiter* dans l'espace de la globalisation. Cette difficulté se voit de manière aigüe aujourd'hui dans ce qu'on appelle la « crise » des migrants et des réfugiés – mais cette crise n'est qu'un symptôme d'une transformation beaucoup plus profonde.

Pourquoi, en effet, les migrations contemporaines sont-elles présentées comme une « crise » ? On pense assez naturellement – et le plus souvent la philosophie politique le pense aussi – que l'existence humaine a besoin d'avoir lieu quelque part, de se situer en un lieu familier, dans la sphère de la famille, du pays, de la communauté politique. On pense aussi que la familiarité de ce lieu est fondamentalement celle d'une langue maternelle, celle qu'on parle chez soi. En conséquence de cela, on pense qu'en quittant la sphère familière et en se trouvant dans l'espace international, on devient désorienté et déraciné, comme si on ne pouvait pas se sentir chez soi *entre* les nations ni habiter dans l'espace inter-national - qui ne serait donc qu'une sorte de zone frontalière où on attend

d'arriver dans un autre lieu national, où on peut se sentir chez soi, ou comme un hôte plus ou moins bienvenu. Un des indices les plus forts de cette désorientation est l'absence de langue : dans l'espace de la globalisation on ne parle pas la même langue universelle, mais on doit sans cesse répondre aux questions posées dans une langue qu'on connaît peu ou pas du tout. Voilà ce qu'on va essayer de penser à l'instant. La figure par excellence de cette désorientation est bien entendu le migrant – qui peut être l'« expat » jouissant du privilège de la « mobilité internationale », mais qui est bien plus souvent l'immigré (fuyant la pauvreté), le réfugié (fuyant une catastrophe) ou, dans le pire des cas, l'apatride (qui n'a aucune nationalité).

Or, l'idée que la vie humaine doive être enracinée en un lieu, en une langue et en une communauté politique définitifs, me semble de plus en plus obsolète. Il me semble que, non seulement les migrants, mais tout le monde vit déjà plus essentiellement dans l'espace de la globalisation que dans l'espace national : en tout cas nos vies débordent le cadre national culturellement, économiquement, technologiquement et écologiquement. Ce qui veut dire qu'elles le débordent très essentiellement. Même celui qui ne quitte jamais sa ville, se trouve d'ores et déjà dans l'espace de la globalisation.

C'est pourquoi je trouve extrêmement problématique le fait que la pensée politique qui a cours aujourd'hui – et les institutions politiques qu'elle justifie – ne sait penser l'espace de la globalisation que comme exception. La philosophie politique dont nous avons hérité pense la communauté politique en termes de compatriotes qui vivent en un lieu commun et parlent une langue commune. L'espace de la globalisation n'est la patrie de personne, n'étant pas un lieu commun et n'ayant pas de langue commune. Les gens n'y habitent pas mais s'y trouvent seulement en transit. La philosophie politique classique peut comprendre une telle communauté seulement dans les termes d'une triple perte : c'est la perte de terre, la perte de langue, et la perte de participation politique. Mais ne devrait-on pas se demander très sérieusement : est-ce que ces trois pertes signifient la perte du politique comme tel, ou est-ce qu'on ne peut pas au contraire les affirmer comme base positive pour un nouveau sens du politique ? On peut rendre cela beaucoup plus concret et brûlant en demandant : est-ce qu'il n'est pas temps de penser que les gens qui incarnent cette triple perte, à savoir les migrants, ne sont pas une regrettable exception à la règle qui veut que chacun soit avant tout citoyen d'une nation, mais au contraire le point de départ et le but d'une nouvelle pensée politique ?

J'ai essayé de définir dans la conclusion de mon livre *Le monde défait. L'être au monde aujourd'hui* (à paraître chez Hermann) trois conditions pour une telle pensée. 1. elle

demande de refonder la communauté politique comme communauté temporaire des résidents et non pas comme communauté définitive des natifs ; 2. elle demande de penser la langue de la communauté non pas comme voix commune mais comme un effort pour énoncer et traduire des discours singuliers ; 3. elle demande de voir la technologie non pas comme l'ennemi de la politique mais aussi comme son élément même. Cela au moins est requis pour que nous puissions nous sentir « chez nous » dans l'espace de la globalisation. Ici, faute de temps, je résume seulement le rôle que je donne dans mon livre à la langue dans cet effort d'investir l'espace de la globalisation comme lieu d'existence.

Les théories politiques occidentales classiques ont du mal à voir l'espace global comme une communauté politique, parce qu'il y manque la langue commune. Depuis Aristote, qui a décrit la *polis* comme l'espace d'une parole libre et conflictuelle, jusqu'à Heidegger qui pense la communauté comme partage d'une parole fondatrice, et même jusqu'à Habermas qui définit la communauté comme domaine de communication universelle, la communauté politique a toujours été imaginée comme une communauté linguistique. Sans doute, certains pays et surtout les empires peuvent avoir plusieurs langues, mais celles-ci cohabitent généralement avec une *lingua franca* qui incarne la souveraineté et l'unité politique (la Chine, la Russie, l'Inde). L'Union Européenne, avec ses 23 langues officielles et ses 506 combinaisons de langue, est l'unique exception à cette règle – peut-être l'exception qui confirme la règle, car l'UE n'a pas appris à se sentir confortable avec son babélisme, qui est généralement vécu juste comme une dimension supplémentaire de son caractère bureaucratique exaspérant.

Il n'existe pas de langue mondiale, et il est impossible de parler toutes les langues du monde. Dans l'espace mondial, nous sommes obligés de composer avec notre irrémédiable incompétence linguistique : nous ne savons plus parler la langue majoritaire, nos interlocuteurs viennent généralement d'une autre langue minoritaire que nous, et ainsi nous nous trouvons dans un constant état de traduction.

L'idéal politique classique ne sait que faire avec ce babélisme : tantôt il le perçoit comme un détail (mais ce détail devient vite le cœur du colonialisme : les colonisateurs mettent les colonisés devant le fait accompli linguistique, qui oblige aux colonisés de changer de langue pour entendre et se faire entendre) ; et tantôt il y déplore un obstacle voire un handicap (c'est l'idée de l'internationalisme contemporain qu'on pratique dans l'Union européenne et aux Nations-Unis). Cependant, pour apprendre à habiter dans

l'espace de la globalisation contemporaine, nous n'avons pas d'autre choix que de prendre ce babélisme au sérieux, d'examiner ses conséquences pour notre réalité existentielle et politique, et d'apprendre à trouver un plaisir dans la vie en traduction.

Il n'est pas facile de consentir au fait que dans l'espace global nous n'allons jamais nous comprendre directement, et que nous devons recourir aux traductions. Dans les situations institutionnelles, les gens se plaignent de la lenteur et du prix des traductions sans fin et rêvent d'une langue de travail commune. Et bien sûr, dans des situations limitées, ils peuvent y avoir recours ; par ailleurs, dans le feu de l'action, il faut aussi savoir supporter la petite incertitude quant à sa capacité d'exprimer toutes les nuances de la pensée. Dans ces cas, les difficultés de traduction peuvent être fatigantes, mais elles sont aussi stimulantes. Mais ces raccourcis ne fonctionnent plus en-dehors des institutions, dans la vie ordinaire – à supposer que la vie ordinaire ait déjà lieu dans l'espace de la globalisation, où toutes les situations de parole sont par définition potentiellement des situations de traduction. S'il s'agit de la vie elle-même, il s'agit aussi du besoin de porter, au moins parfois, le fond et le détail de la pensée à la parole : c'est le besoin de parler du fond du cœur. Si ce désir de dire ce qu'on pense vraiment est immédiatement redoublé par le besoin de traduire ce qu'on dit, on tombe immédiatement sur tous les problèmes bien connus de la traduction. C'est surtout grâce à la traduction de la littérature et de la poésie que nous savons combien il est difficile, sinon impossible, de traduire exactement la même chose en une autre langue : plus la parole traduite est importante, intime, soignée, plus sa traduction tombe dans l'approximation, dans le bégaiement, voire dans l'aphasie. Imaginez, par exemple, la traduction d'un discours amoureux en une langue étrangère.

Dans d'autres situations de vie encore, la difficulté ou l'impossibilité de traduction peut être dangereuse. Dans *De l'hospitalité*, Jacques Derrida a décrit de telles situations, dans lesquelles non seulement la compréhension mais la vie elle-même est en jeu. Le point de départ de son analyse est la situation à la frontière où l'étranger demande l'hospitalité et où le maître des lieux peut la lui accorder ou la lui refuser. Il cite d'abord l'exemple d'*Œdipe à Colone* de Sophocle. Dans cette tragédie, Œdipe, criminel banni de son pays, aveugle, vieux et épuisé, errant dans le désert, arrive enfin à Athènes et demande l'hospitalité à Thésée, roi d'Athènes. Nous savons comment Thésée réussira à accorder l'hospitalité sans pour autant avoir à accueillir l'hôte dans la cité (hier comme aujourd'hui, c'est le rêve de tous les souverains). Plus essentiel pour nous, cette fois, est l'analyse derridienne de l'impuissance structurelle du requérant qui demande asile – car

cette impuissance est essentiellement linguistique. Non seulement, au lieu d'entrer dans la cité à son gré, l'étranger doit subir, comme Œdipe, un interrogatoire à la frontière en répondant à toutes les questions qu'on veut bien lui poser (qui es-tu ? qu'as-tu fait ? pourquoi viens-tu ici ?) (au fond, c'est insultant de devoir répondre sans pouvoir demander en retour). Derrida souligne qu'il est structurellement possible, comme dans une bonne partie des demandes d'asile modernes, que le requérant doive y répondre dans une langue qui n'est pas la sienne et qu'il ne comprend peut-être pas ; ou qu'il comprend mal ; ou qu'on lui traduit plus ou moins fidèlement ; ou qu'il comprend sans pour autant comprendre, comme par exemple quand il connaît la langue mais ne connaît pas les lois et les coutumes du pays ni, par conséquent, la façon efficace de l'utiliser ; ou qu'il aimerait mieux comprendre, comme par exemple quand il ne peut pas comprendre le refus de la demande d'accueil. Nous voyons bien la violence de ces situations à la frontière où on interroge quelqu'un en une langue qui n'est pas la sienne – mais dans *Monolinguisme de l'autre*, Derrida montre aussi que la même logique se reproduit partout, dans des situations d'apparence moins dramatiques, y compris à l'intérieur d'une seule langue qui se scinde en deux discours incompatibles (par exemple, lorsqu'on fait une requête auprès d'une administration dont les tournures de phrases ne sont pas connues, ou lorsqu'on parle d'amour à celui qui n'en veut pas).

Mais restons à la zone frontalière. Nous pouvons nous représenter la zone frontalière comme un *no man's land* en-dehors des États-nations, comme l'espace de la mondialisation à l'état pur. Les interrogatoires à la frontière illustrent alors le fait que dans l'espace de la mondialisation, le rapport de l'être humain à sa langue est différent d'« à la maison » ou « dans le pays ». On peut formuler quelques thèses qui balisent cette réflexion :

a) Structurellement, dans l'espace de la mondialisation, *personne ne parle sa langue maternelle* mais toujours une langue étrangère dans laquelle il/elle est plus ou moins incompétent/e (il peut s'agir littéralement d'une autre langue, ou parfois plus généralement de coutumes ou de lois différentes).

b) C'est pourquoi dans l'espace de la mondialisation toutes les situations sont potentiellement des situations de traduction. Les difficultés de traduction sont bien connues. D'un côté, il est rarement possible de traduire exactement la même chose en une autre langue : s'il peut la vérifier, le locuteur ou l'auteur trouve facilement que la traduction est inadéquate. D'un autre côté, le locuteur incompétent doit se fier à la compréhension de l'intention du locuteur par le traducteur. Il s'ensuit une thèse étrange :

lorsqu'il faut une traduction, à savoir toujours dans l'espace de la mondialisation, *personne ne peut s'énoncer seul*. Ceci ouvre une possibilité curieuse : si la parole est nécessairement une traduction, les actes de parole ne sont jamais des actes solitaires mais toujours quelque chose de partagé.

c) On sait combien une *lingua franca* approximative remplace facilement l'expérience de la traduction. Mais il est important de résister à cette tendance et de prendre au sérieux notre incapacité fondamentale de nous comprendre les uns les autres. Il s'ensuit une autre définition étrange : *nous sommes ensemble – à la condition de ne pas être entendu par tout le monde, et de ne pas être compris par tout le monde*.

Cette formulation est assurément étrange. Mais il faut la comprendre par rapport à cette autre modalité de la langue, à savoir la langue qui est supposément entendue et comprise par tous aujourd'hui dans le monde. Nous pourrions l'appeler « la voix de la mondialisation », lorsqu'elle réussit à faire passer une thèse pour une vérité universelle. Par exemple la théorie économique capitaliste, ou l'organisation actuelle des médias sociaux, sont aujourd'hui données comme ne supportant aucune critique, et c'est pourquoi elles sont quasiment devenues des constructions idéologiques, relayées par bien des agents (les médias, le système de l'éducation, les politiciens, etc.). Leurs énoncés sont donnés pour universellement traductibles et constituent la « voix » à laquelle il est très difficile de ne pas prêter l'oreille. Cette « voix » est l'élément même de la globalisation actuelle.

Cette « voix de la mondialisation », entendue et comprise par tous, n'est pas la langue de l'être-ensemble. Y a-t-il donc une langue de l'être-ensemble ? Aucune philosophie politique ne définit une communauté politique sans langue. Afin d'imaginer un premier pas dans cette direction, nous pouvons nous rappeler la façon dont Heidegger nie que la langue soit le plus essentiellement un moyen de communication et affirme que la langue détermine plutôt l'existence historique, étant l'« abri » ou la « maison de l'être ». Seule une interprétation superficielle croit que Heidegger veuille dire par là que les habitants d'un même lieu historique devraient partager la même langue maternelle. De manière plus essentielle, il fait ressortir le besoin d'apprendre à entendre ce qui parle et ce qui s'énonce dans la langue : dans cette « langue », il ne s'agit pas de comprendre des expressions linguistiques communes, mais d'entendre dans la langue l'appel *de ce qui doit être dit* et, secondairement, *celui qui dit*. En continuant cette idée au-delà du contexte heideggérien, il est possible d'imaginer un être-avec qui n'ait pas pour but de parler en une *voix commune* ou de *communiquer* sans faille, mais tout au contraire d'entendre

des voix singulières qui cherchent à « porter à la parole ce qui doit être dit », au lieu de dire ce qu'on sait déjà. Ce sont peut-être des voix qui ont pris la liberté de penser, d'interroger, d'imaginer autrement, selon d'autres figurations.

Dans *Altérités de l'Europe*, Marc Crépon développe ces motifs en soulignant que la langue ne devrait pas être pour nous uniquement un moyen de communication mais un moyen « pour inventer cet idiome qui est l'affaire de chacun – qui est, peut-être, dans les langues et grâce aux langues, l'exercice même de la liberté¹ ». Ceci ouvre la possibilité « d'aimer plus d'une langue » et « d'éprouver ainsi, dans l'entre-langues, ce que toute invocation d'une maîtrise et d'une possession a d'illusoire ». « On comprend alors ce que pourrait signifier "aimer sa langue autrement" [...]. Ce n'est pas s'attacher à elle par un hypothétique sentiment de confort, de sécurité et même de familiarité, encore moins avec l'idée d'un héritage à assumer ou d'une dette à payer, c'est aimer en elle l'expérience de l'étranger et de l'étrangeté à laquelle elle se prête à chaque idiome.² » Cette liberté linguistique revendique la possibilité, pour chaque voix, d'énoncer un discours et non pas juste un simple vote. Si on refuse de clore un débat dans un consensus par vote, on cherche déjà une politique dont l'objectif – comme l'a suggéré Étienne Balibar dans *Saeculum : culture, religion, idéologie* – n'est pas la suppression du cœur intraductible des discours singuliers mais au contraire l'apparition de leur différence³. Bien sûr, pour que cette langue ait lieu, nous n'avons pas besoin d'entendre tout le monde tout le temps, mais il est nécessaire de rendre parfois silencieuse la voix de l'unanimité mondiale afin d'entendre des idées différentes.

La question reste néanmoins celle-ci : est-ce qu'une telle langue est la complète disparition de la langue politique, ou au contraire la langue utopique de l'être-ensemble ?

1 Marc Crépon, *Altérités de l'Europe*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2006, p. 41.

2 Marc Crépon, *Altérités de l'Europe*, *op. cit.*, p. 43, 46-47.

3 Étienne Balibar, *Saeculum : culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2012, p. 98-99.