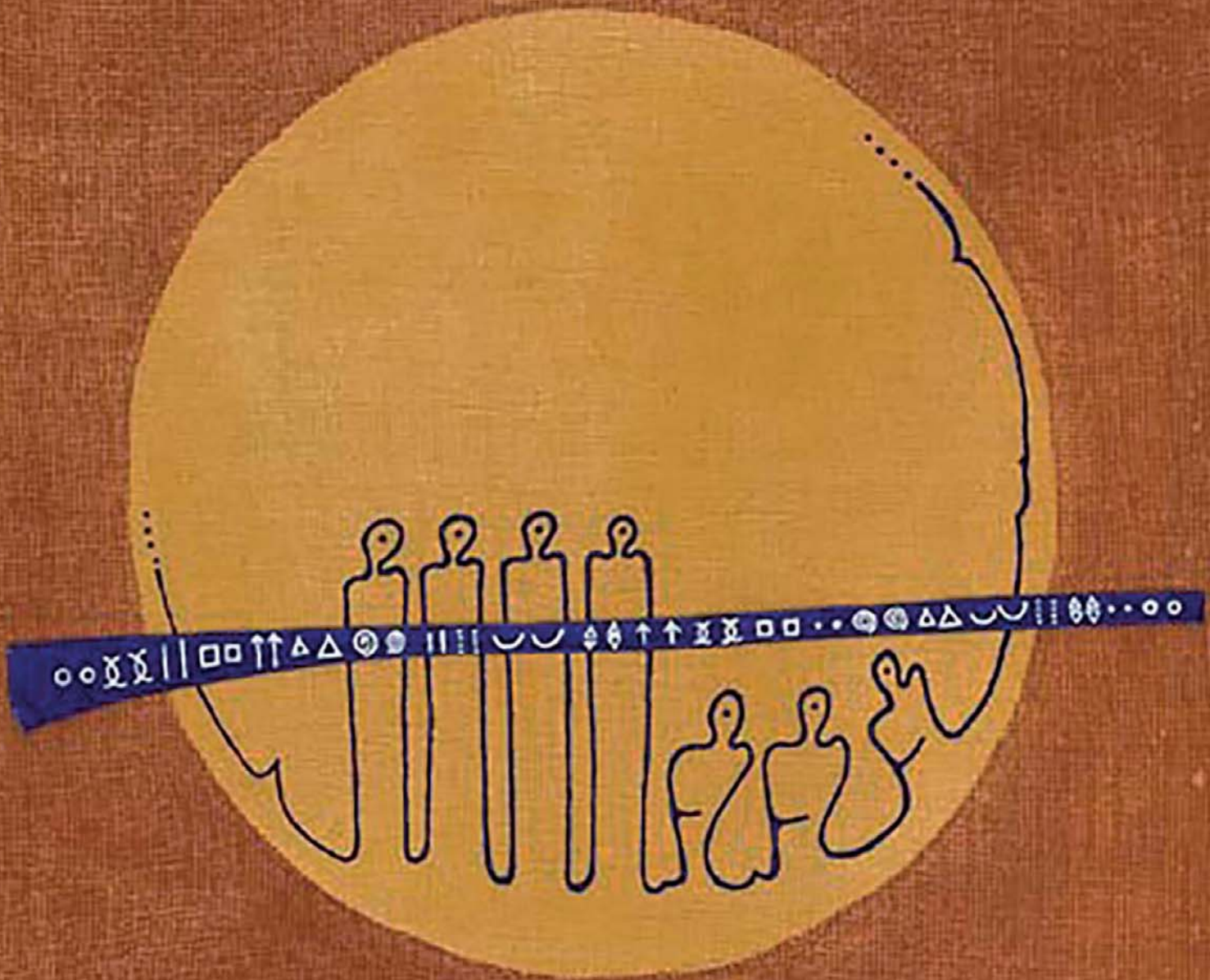


Abraham Brahima

# L'intraduisible en question

Problématique linguistique africaine et  
décolonisation conceptuelle



Cuvillier Verlag Göttingen  
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag



## L'intraduisible en question





Abraham Brahima

**L'intraduisible en question.**  
**Problématique linguistique africaine et décolonisation**  
**conceptuelle, une lecture critique.**



## **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Aufl. - Göttingen : Cuvillier, 2014

Zugl.: Bayreuth, Univ., Diss., 2013

Gedruckt mit Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes.

© CUVILLIER VERLAG, Göttingen 2014

Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen

Telefon: 0551-54724-0

Telefax: 0551-54724-21

[www.cuvillier.de](http://www.cuvillier.de)

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Weg (Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

1. Auflage, 2014

Gedruckt auf umweltfreundlichem, säurefreiem Papier aus nachhaltiger Forstwirtschaft.

ISBN 978-3-95404-644-7

eISBN 978-3-7369-4644-6



*À mes parents Zacharie et Léopoldine.*

*À Dagmar Brahima, sans laquelle...*

*À Zdeněk et Jelena Třeštíkovi.*

*À Bellot, Cherrifath, Souleyman et Ismaël Brahima.*

*À Gautam Kotian et Jana, Denísek, Sárinka Třeštíkovi.*

*À la mémoire de Marthe-Raphaëlle.*





## Introduction

Qu'une pensée de la traduction ne puisse faire l'économie d'une évaluation critique de ses potentialités réelles et de ses limites, voilà qui se révèle avec pertinence dans le *Vocabulaire européen des Philosophies*, ouvrage sous-titré *Dictionnaire des intraduisibles*. La réalisation de ce projet babélien a mobilisé pendant une dizaine d'années plus de 150 chercheurs : philosophes, historiens des sciences, esthéticiens, philologues et linguistes européens. Le but, comme l'indique Cassin (2004, p. VII), est de fournir des pistes concrètes d'appréhension des problèmes linguistiques que pose aujourd'hui l'Europe, « en rendant manifestes le sens et l'intérêt des différences, seule manière de faciliter réellement la communication entre les langues et les cultures ».

La motivation qui sous-tend la réalisation de ce dictionnaire est avant tout d'ordre linguistique. Il s'agit de repenser la problématique linguistique européenne au miroir des enjeux nouveaux suscités par l'union économique et politique. En effet, d'après Cassin, « l'un des problèmes les plus urgents que pose l'Europe est celui des langues ». Eco (cité par Cassin 2007) déclarait que « la langue de l'Europe c'est la traduction ». De fait, la consolidation des assises économiques et politiques de l'Europe passe par une politique linguistique ambitieuse centrée sur la traduction des ouvrages essentiels ou, en d'autres termes, la création d'une « bibliothèque des manques ». Ainsi, le *Dictionnaire des intraduisibles* dérive de la nécessité de remédier à l'absence d'une réflexion systématique sur les défis linguistiques que recouvrent les efforts d'intégration politique et économique au sein de l'Europe. Ces défis linguistiques se laissent appréhender dans les apories traductionnelles que relève ce dictionnaire atypique « riche de 9 millions de signes, 400 entrées et 4000 mots, tournures ou expressions, pris dans une quinzaine de langues d'Europe ou constitutives de l'Europe en partant des symptômes de différence des langues que sont les “intraduisibles” » (Cassin, 2009).

Pourquoi insister sur ce dictionnaire consacré principalement aux défis linguistiques de l'intégration européenne, au seuil de notre recherche censée analyser en priorité les problèmes de traduction dans la postcolonie africaine ? C'est que par-delà l'Europe, le *Dictionnaire des intraduisibles* répond à des préoccupations actuelles vitales et universelles, à l'encontre de l'illusion d'abolition des distances entre langues et cultures portée en creux par la mondialisation. Par ailleurs, l'envergure scientifique de ce dictionnaire démontre la pertinence, voire l'urgence d'une mise en question des enjeux et défis de la traduction dans le contexte mondial actuel. Une préoccupation théorique qui répond visiblement à une attente et un besoin réels manifestés dans la réception enthousiaste dont cet





ouvrage a bénéficié dès sa parution. D'après Cassin (2009), « l'originalité de ce travail a été saluée par ce qu'on a coutume d'appeler la communauté scientifique internationale, et sa résonance dans la société civile ne se dément pas (10.000 exemplaires environ ont été vendus à ce jour [septembre 2009]) ». Par-delà l'Europe et au regard des risques d'uniformisation linguistique impliqués dans les avancées conquérantes de l'anglais, ce sont toutes les langues du monde et, par extension, toutes les cultures, qui sont concernées par la réflexion sur les enjeux et défis actuels des passages de langue. Si les flux humains de plus en plus intenses et contraignants occasionnés par la mondialisation entretiennent le sentiment illusoire d'une intelligibilité accrue, ces mouvements ne devraient pas occulter le fait, tout aussi fondamental que toute harmonie viable présuppose une conscience lucide des différences.

Dans la trame d'une réflexion sur les enjeux et défis de la mondialisation, Ricœur (1961, pp. 445-446) tentait de prévenir sur les dangers d'érosion des cultures particulières sous la poussée conformiste de la méta-culture planétaire. Il indiquait qu'« en même temps qu'une promotion de l'humanité, le phénomène d'universalisation constitu[ait] une sorte de subtile destruction, non seulement des cultures traditionnelles [...] mais du noyau créateur des grandes civilisations, des grandes cultures, ce noyau à partir duquel nous interprétons la vie ». Cette crainte légitime d'une *dilution dans l'universel*, pour reprendre le mot de Césaire (1965, p. 15) se justifie bien au regard des poussées impérialistes de la langue anglaise, portée par le leadership économique, culturel et politique américain. Cassin appréhendait aussi la marche dramatique de l'humanité vers une intégration linguistique globale sous la bannière de cette espèce d'esperanto utilitariste fabriqué à partir de l'anglais que Nerrière dénomme le *globish (global english)*<sup>1</sup>.

Pour Cassin, ce *tout à l'anglais* qui marque l'hégémonie croissante de cette langue dans les domaines fondamentaux de la pensée et des relations internationales comporte la menace collatérale d'un étiolement des langues et cultures particulières. La situation paraît si préoccupante aux yeux de Cassin qu'elle dresse le pronostic vital des langues rivales de l'anglais, dans la trame d'un scénario apocalyptique, une « guerre des langues »<sup>2</sup> à l'échelle universelle qui laisserait à terme, sur le champ linguistique post-eschatologique, une seule langue, triomphante, mais sans âme, sans auteur et sans œuvre : le *globish* [...] et des dialectes. Un risque d'autant plus grave qu'il est subtil, en raison de la relation étroite entre le *globish* et l'anglais conventionnel. Dans ces circonstances, « toutes les

<sup>1</sup> Jean-Paul Nerrière, *Parlez Globish ! : Don't speak English...*, Paris, Eyrolles, 2006, (2<sup>ème</sup> édition revue et augmentée), 287 p. Voir aussi à ce propos l'ouvrage de vulgarisation de Nerrière : *Parlez Globish : l'anglais planétaire du troisième millénaire*, Paris, Eyrolles, 2011, (3<sup>ème</sup> édition revue et augmentée), 300

<sup>2</sup> Voir L.-J. Calvet (1987), *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris : Payot.



langues d'Europe, français, allemand, etc. ne seraient plus à parler que chez soi, dialectes donc, et à préserver comme des espèces menacées via une politique patrimoniale » (Cassin, 2009).

Cette évolution dramatique vers un centralisme linguistique convie à une réflexion plus attentive au destin des minorités linguistiques et moins réceptive aux séductions messianiques d'une seule langue aux prétentions hégémoniques évidentes. Dans une publication conjointe sur les enjeux sociologiques de la traduction, Heilbron & Sapiro (2002) insistaient sur l'importance de réévaluer le rôle et la portée de la traduction dans la construction des grands ensembles économiques, politiques et linguistiques actuels. D'après ces chercheurs, une évaluation critique plus conséquente des pratiques de traduction permet de mettre au jour des mécanismes propres au fonctionnement des champs de production culturelle et aux échanges transnationaux occultés par la trompeuse évidence des vocables de « globalisation » et/ou de « mondialisation ». L'idée d'unification du marché mondial des biens symboliques que véhiculent ces termes synonymes ne devrait pas masquer le fait attesté par l'histoire des sociétés qu'il existe des formes plus anciennes de transferts culturels et économiques, qui restent valides et pertinentes de nos jours, tout autant que les stratégies de résistances qu'elles suscitent parfois.

Ces résistances requièrent l'attention, surtout au regard des revendications identitaires résurgentes qui, à l'opposé de la ferveur mondialiste ambiante, confrontent aux idéaux de fusionnement à l'échelle planétaire, la conscience angoissante de l'impossibilité d'une intelligibilité transculturelle réelle, par-delà les « jeux de langage » politiques, interpersonnels, diplomatiques et scientifiques. Dans le contexte africain d'inscription de la présente étude, ces résistances sont d'autant plus marquées qu'elles dérivent des séquelles toujours vives du passé colonial et des incohérences identitaires, existentielles, discursives, linguistiques et culturelles subséquentes. En outre, les problèmes recouverts dans le contexte particulier de l'Afrique par l'intraduisible sont accentués par les défis du plurilinguisme ainsi que par l'oralité en tant que modalité d'expression linguistique dominante. Par-delà ces contingences propres au contexte africain, l'analyse des défis de traduction renvoie à une problématique d'ensemble : l'articulation entre les particularités linguistiques et les universaux culturels. C'est au fond, dans cette tension que se situe l'enjeu décisif de l'intraduisible. Cassin (2004, p. XVII) fournit un indice significatif de cette disparité principielle en situant la tâche fondamentale du *Vocabulaire européen des philosophies* dans l'exigence de « rendre manifestes le sens et l'intérêt des différences ». C'est-là, précise-t-elle, la condition essentielle pour « faciliter réellement la communication entre les langues et les cultures ».



Ces considérations induisent deux remarques, qui serviront de points d’ancrage à notre exploration du concept d’intraduisibilité dans l’histoire de la pensée en général et dans le contexte discursif africain en particulier. D’abord le fait connu que les différences entre les divers éléments d’un ensemble ne constituent pas forcément un obstacle à leur cohésion. En général, les disparités contribuent plutôt à susciter le besoin de fusion, de *compossibilité*, pour parler comme Leibniz. Ensuite, la mise en question de l’intraduisible renvoie, non pas une tentative détournée de justification du relativisme linguistique, mais plutôt aux exigences d’un cosmopolitisme plus respectueux des particularités et plus ouvert aux minorités linguistiques et culturelles. C’est ce qui ressort de la volonté des initiateurs du *Dictionnaire des intraduisibles* d’étendre, à court terme, cette expérience de dépassement du drame de Babel à d’autres langues et cultures situées, d’un point de vue géographique, aux confins de l’Europe. Cassin (2009) atteste, en effet, que « ce dictionnaire est aujourd’hui en cours de traduction /adaptation en différentes langues, et ces projets éditoriaux démultiplient et la difficulté et l’intérêt philosophique. D’autant qu’il s’agit, entre autres, d’anglais, d’arabe [...], mais aussi, outre l’ukrainien, de roumain, d’espagnol, de portugais, et peut-être, de persi ».

En tant qu’effort de dépassement des différences linguistiques et conceptuelles par la mise en lumière d’éventuelles zones de blocage où l’intelligibilité trébuche sur les particularités, cet ouvrage nous paraît incontournable pour une appréhension effective des problèmes contemporains de traduction. De surcroît, le changement de perspective méthodologique qui se déplace en partie, des enjeux techniques classiques de la traduction pour toucher aux fondements de la différence des langues, nous paraît une voie pleine de promesses quant à la réflexion sur les défis inhérents aux transferts linguistiques dans d’autres aires géographiques que l’Europe. Cette remarque concerne surtout l’espace discursif, historique et linguistique africain caractérisé à la fois par un multilinguisme sans égal et une indigence théorique remarquable sur les enjeux théoriques de la traduction. L’une des raisons fondamentales de ce vide théorique se trouve dans la prédominance orale des traditions et pratiques linguistiques. La traduction pose, dans ce contexte particulier des problèmes spécifiques que les paradigmes classiques de la traductologie ne prennent pas forcément – ou complètement – en compte. De plus, la situation des sociétés africaines contemporaines *dans* l’ère postcoloniale, c’est-à-dire dans un rapport relativement conflictuel, en tout cas problématique, au passé colonial, constitue en soi un paramètre contraignant que la réflexion sur les enjeux de traduction ne saurait éluder. Si l’on admet avec Berman (1999, p. 23) que « de la traduction, nul n’est libre », en raison des enjeux et défis de communication induits par la mondialisation, la postcolonie africaine est davantage sollicitée par cet impératif catégorique. Cela, en raison des problèmes spé-



cifiques posés par l'adoption des langues étrangères, mais aussi et surtout par le déni de la traduction constitutif de la violence coloniale. Ricard (2011, p. 394) indique à ce propos que « la post-colonie, au sens historique strict (après 1994) rencontre la traduction, parce que la colonie [...] récusait cette pratique. » Traduire, dans ces conditions particulières, ajoute Ricard, « c'est intervenir sur les rapports entre les langues, donner du poids politique et verbal aux langues dominées ».

Derrida et Ricœur conçoivent la diversité linguistique non comme un obstacle à l'intelligibilité translinguistique, mais comme une invitation constante à dépasser les éventuelles impasses des rapports interlinguistiques par le recours systématique à la traduction. Car, selon Derrida, cette dernière « nous condamne, non pas à l'incompréhension totale, ni à l'intraduisibilité pure, mais à un travail de traduction qui ne sera jamais [totalement] accompli » (cité par Bennington 1991, p. 163). Derrida ajoute que cette tâche infinie de traduction, version linguistique du labeur éternel de Sisyphe, commence au cœur de l'idiome où le sujet humain monolingue par essence se débat dans la disposition paradoxale d'une clôture sur son patrimoine linguistique et la nécessaire ouverture sur l'altérité exigée par sa présence au monde. C'est au creuset de cette disposition antinomique de possession et d'impossible appropriation, que le sujet attaché à « sa » langue ou « son » idiome se découvre malgré tout « embarqué » au sens sartrien, asservi à une loi qui n'est autre que celle de la traduction. Car, poursuit Derrida (1996, p. 25), « cette double postulation, – on ne parle jamais qu'une seule langue... (Oui mais) – on ne parle jamais une seule langue..., ce n'est pas seulement la loi même de ce qu'on appelle traduction. Ce serait la loi elle-même comme traduction ».<sup>3</sup> Cette loi par laquelle se découvre, en outre, la transcendance de la langue et son caractère « disséminé », réfractaire à toute réduction arbitraire à l'unité d'un postulat linguistique particulier, c'est dans l'intraduisible qu'elle se donne le mieux à penser. La traduction est « une nécessité, mais la nécessité de ce qui se donne comme impossible-interdit » (Derrida 1996, p. 25). Traduction, non pas au sens conventionnel où le sens commun et « certains doctrinaires de la traduction » (Derrida 1996, p. 25) l'entendent mais en tant que loi immanente à la langue, avant toute détermination contingente que celle-ci soit motivée par la culture, la nation, l'ethnie ou le clan.

Cette conception de la traduction relève d'une visée métaphysique qui pose la traduction comme la manifestation sporadique de l'unité linguistique originelle tout autant qu'une

---

<sup>3</sup> Avant d'en arriver à cette double postulation, Derrida avait posé cette équation sous forme d'antinomie : « 1. On ne parle jamais qu'une seule langue – ou plutôt un seul idiome. 2. On ne parle jamais une seule langue – ou plutôt il n'y a pas d'idiome pur » (Derrida 1996, p. 23).



expression passagère de la fusion eschatologique de toutes les langues dans une métalangue pure et parfaite (*die reine Sprache*). Que dire, dans ces conditions, de la traduction au regard de la multiplicité babélique qui caractérise le contexte linguistique africain ? Quels sont les enjeux des passages de langues dans ce cadre particulier, au regard des exigences spécifiques de communication interne et internationale dans le contexte actuel de la mondialisation ? Ce questionnement nous paraît d'autant plus pertinent que la réalité linguistique africaine est le lieu d'un paradoxe pour le moins remarquable : d'un côté une multitude innombrable de langues et de l'autre un relatif vide théorique par rapport aux impératifs subséquents de traduction. Cette indigence et les contraintes qui en découlent pour une pensée de la traduction suscitent une interrogation dont les termes tout autant que les réponses confèrent sa raison d'être à la présente recherche. Elles ébauchent également, avant toute exploration plus approfondie, les mobiles du recours au vocable d'*intraduisible* en tant qu'outil méthodologique destiné à rassembler dans le cadre d'une seule approche, la diversité des problèmes liés au destin des langues locales africaines et leur rapport critique aux langues européennes héritées du passé colonial.

C'est, de fait, contre les termes délibérément biaisés de cette relation, exprimés de façon éloquente dans le vocable de *glottophagie coloniale*<sup>4</sup> et les excès qui émergent de certaines interprétations des cultures africaines que s'insurgent diverses postures théoriques. Ces positionnements apparaissent comme des entreprises d'auto-traduction, des *écritures africaines de soi* (Mbembe) ou des *récits pour soi* (Eboussi-Boulaga) axés sur la quête des fondements herméneutiques endogènes et autocentrés de la pensée et de la vie des sociétés africaines. En effet, il suffit de lire avec attention certains textes postcoloniaux africains pour y trouver la reprise actualisée, même si les auteurs s'en défendent, d'une certaine forme de relativisme culturel et linguistique. Cette attitude apparaît dans l'insistance sur l'incommensurabilité des subtilités culturelles, des schèmes de pensée et modes d'expression spécifiques des réalités africaines considérées, de ce fait, comme définitivement opaques à toute intelligibilité exogène. Ainsi, selon Alioune Diop,

il n'est pas d'expression adéquate de la sensibilité africaine avec les seules ressources des mots, rythmes et images d'une langue européenne. L'origine de cette langue dans le temps et l'espace l'empêche de traduire et respecter le style de notre pensée et de notre âme (cité par Ndaw 1993, pp. 123-136).

---

<sup>4</sup> L'expression est de Calvet (1974, p. 12). Il la réfère à la marginalisation brutale des langues locales africaines dans le cadre de l'entreprise coloniale. Il écrit à ce propos que « le premier anthropophage est venu d'Europe, il a dévoré le colonisé. Et, [...] il a dévoré ses langues, glottophage donc ».



Un point de vue qui laisse appréhender une double expression paradoxale : une insatisfaction linguistique formulée dans la langue jugée inadéquate et la conviction qu'une traduction dans cette langue ou dans quelque autre langue européenne, si parfaite soit-elle, ne pourrait suffire à rendre convenablement les subtilités de l'être-au-monde de l'Africain. Ce qui indique, à première vue, une indigence lexicale, sémantique et stylistique des langues européennes face à la richesse de l'expérience africaine dans son ensemble. On perçoit en outre que l'obstacle majeur aux transferts linguistiques et conceptuels mis en cause ici par Alioune Diop, c'est « l'origine » spatio-temporelle des langues occidentales. En d'autres termes, et par-delà les différences terminologiques, c'est le rapport critique des langues africaines à l'histoire coloniale tout autant que les disparités qu'elles induisent dans la conception et la représentation du réel qui constituent l'obstacle par excellence à l'intelligibilité, du point de vue africain. Cheikh Anta Diop (1979, p. 405) exprime une insatisfaction semblable en confiant que « très souvent, l'expression étrangère est comme un revêtement étanche qui empêche notre esprit d'accéder au contenu des mots qui est la réalité ».

C'est ce qui transparait par ailleurs dans le vocable de « sensibilité africaine » qu'Alioune Diop oppose aux « mots, rythmes et images » des langues européennes ancrées dans une histoire et une temporalité particulières. Mais au fond, les problèmes que nous recouvrons, dans l'économie de la présente étude sous le vocable d'*intraduisible* ne se rapportent pas exclusivement aux contingences terminologiques qui frapperaient d'anathème tout mouvement de passage du sens d'une langue vers une autre. Il faudrait reprendre à ce propos la mise au point opérée par Wiredu (1996, p. 6) à ce propos. D'après lui, les problèmes de traduction qui surgissent de la mise en présence des langues africaines avec celles héritées de la colonisation se situent au-delà des mots : *one must go beyond the simple fact, if fact it is, of word availability or unavailability*. En l'occurrence, ce n'est pas parce qu'il n'existe aucun terme distinct en akan, langue véhiculaire du centre et du sud du Ghana, pour exprimer un concept qu'on en déduirait que le concept en question est absent de cette langue ou que celle-ci est déficiente sous ce regard.

Pour saisir les enjeux réels des problèmes liés aux transferts linguistiques en Afrique, il est donc indispensable d'aller au-delà des discussions fondées sur des arguments terminologiques. Wiredu (1996, p. 94) suggère à cet effet que les défis de traduction dans l'Afrique d'aujourd'hui ne recouvrent pas uniquement des enjeux terminologiques, mais renvoient aussi et surtout à une réflexion sur les valeurs culturelles dont les mots sont investis : *“these issues of translation are not just a matter of words but also of worth”*.



De fait, les défis linguistiques dans l’Afrique postcoloniale constituent le prétexte à des positionnements idéologiques qui dépassent la simple discussion sur la richesse ou la pauvreté terminologique des langues locales. À cet égard, les problèmes les plus débattus touchent surtout au fonctionnement et à la structuration des catégories de pensée. Entre autres obstacles figurent les contrastes conceptuels (*conceptual contrasts*) qui ressortent de la mise en présence d’univers culturels et linguistiques incommensurables. C’est, en l’occurrence, le problème fondamental sous-jacent au rapport des langues et cultures africaines aux schèmes linguistiques et culturels européens. Cette relation problématique met au jour la difficulté, voire l’impossibilité de convoquer de façon satisfaisante vers les langues africaines certaines catégories de pensée occidentales et réciproquement.

Ainsi, la traduction vers les langues locales africaines de certains termes culturellement marqués dans les langues européennes poserait des problèmes autrement plus difficiles à résoudre que ceux qui surviennent dans le cas d’une simple recherche d’équivalences terminologiques. C’est le cas, par exemple, de mots aussi courants que lestés d’*a priori* culturels tels que *Dieu*, *personne*, *liberté*, *religion*, ou encore de vocables véhiculant des présupposés métaphysiques subtils tels que *vérité et fait*, *libre arbitre*, *être*, *création ex nihilo*, etc. Dans le même ordre d’idées, le vocable *essence de ...* sous-jacent au terme anglais *chairness* serait, d’après Wiredu (1996), non seulement intraduisible en akan mais résisterait à toute tentative de reformulation périphrastique. On pourrait, au terme d’une traduction au forceps, obtenir en akan l’expression *se bribi ye akongua* ou *akongua ye*, littéralement : *les conditions nécessaires pour qu’un objet soit considéré comme étant une chaise* ou encore *l’essence d’une chaise est un objet abstrait existant au-dessus et par-delà les chaises particulières*. Autant de formulations aberrantes qui suscitent la conclusion, sous forme d’hypothèse de travail, que les disparités conceptuelles sont le terrain de prédilection de l’intraduisible.

Les postures littéraires et philosophiques que nous rassemblons ici sous le vocable englobant d’*intraduisible* se déploient dans un cadre théorique articulé autour de la conscience d’une atteinte à l’identité des peuples africains à travers l’interprétation biaisée de leur pensée et de leurs spécificités culturelles dans l’unique but de justifier le fait colonial. C’est dans cette perspective que s’intègre, entre autres, la dénonciation faite par Adotévi et Mudimbe de l’ethnologie comme discipline mensongère en raison de son rôle d’indicateur au service de la « mission civilisatrice » et de ses interprétations délibérément déviantes des faits culturels africains. Dans le contexte particulièrement critique de la postcolonie africaine cette discipline paraît louche parce qu’elle représente « l’expression de configurations épistémologiques et culturelles étrangères à l’Afrique »



(Mudimbe 1982, pp. 24-25). Mais la contestation de la neutralité scientifique de l'ethnologie se justifie davantage par le fait que « sous couvert de découvrir l'Afrique, elle présentait l'Afrique au travers d'un prisme déformant ». C'est ce qui justifie la volonté de nombreux écrivains et penseurs africains de définir les modalités de recollection d'une pensée autonome fondée sur les « authentiques » valeurs culturelles, historiques et sociologiques endogènes. L'idée sous-jacente est qu'en raison des aléas historiques, la pensée et la vie en Afrique ont été initialement étudiées et consignées par des chercheurs étrangers dans le contexte de la violence coloniale où le sujet africain privé de parole était réduit à sa plus simple dimension d'objet d'étude. Il en découle une série de problèmes dérivés de l'incohérence des interprétations exogènes avec l'ordre intrinsèque des systèmes de pensée endogènes.

Ce qui est en jeu ici, c'est l'incommensurabilité des spécificités culturelles et linguistiques africaines avec les catégories discursives et culturelles occidentales tout autant que le manque de crédibilité de certaines tentatives de saisie heuristique de ces réalités locales à partir de critères d'évaluation exogènes. Mais par-delà la dénonciation de ces « impostures intellectuelles » pour emprunter *mutatis mutandis* le titre du livre controversé de Sokal & Bricmont (1997), c'est aussi la tendance à la surinterprétation qui est indexée. Cette amplification survient lorsque, pour décrire des phénomènes qui n'ont pas de correspondants dans sa culture d'origine, l'ethnologue ou l'*expert en science coloniale* les contourne ou les intègre à ses propres présupposés culturels, leur prêtant ainsi des pertinences qu'ils ne comportaient pas ou qui vont bien au-delà de ce qu'ils impliquent en réalité (cf. Kessing 1982, pp. 215-238). Dans ces conditions, la décolonisation conceptuelle se donne pour tâche prioritaire la reprise critique et la rectification des mésinterprétations coloniales.

C'est donc le contenu des rapports de force impliqués dans l'articulation entre *traduction* et *décolonisation* que la présente étude s'attelle à explorer, à partir d'un tour d'horizon des différentes thématiques découlant de ce binôme. Les enjeux herméneutiques dérivés de cette approche descriptive serviront ensuite de plate-forme à une évaluation critique et comparative, à partir de sources de référence empruntées à d'autres aires discursives. Enfin, une synthèse prospective ouvrira sur l'expression d'un point de vue plus personnel sur les divers positionnements explorés ainsi que les analyses suggérées. Notre recherche sera donc conduite en trois temps. Une première étape consiste en une évaluation théorique des enjeux de l'intraduisible à partir d'une revue de ces différentes acceptions dans l'histoire de la pensée en général. La rareté, voire l'inexistence de ressources textuelles consacrées aux enjeux de traduction dans l'espace discursif africain nous contraint, dans





cette subdivision de notre recherche, à nous appuyer davantage sur les théories développées dans le contexte de la pensée européenne. Dans un deuxième temps, nous procédons à un exposé descriptif, analytique et thématique des conceptions portant sur la singularité des expressions du rapport au monde des sociétés africaines. Enfin, nous suggérons une évaluation critique de quelques postures majeures sur la problématique linguistique africaine et les projections identitaires subséquentes.

Le cadre méthodologique de notre étude dérive de cette triple orientation. Nos analyses se basent en priorité sur une revue de littérature axée sur l'évaluation comparative et critique des textes portant sur la problématique de l'intraduisible, la traduction et la décolonisation conceptuelle. L'état de la question que nous présentons dans la première partie est suivi d'une revue de littérature articulée autour de la recherche et l'analyse de textes littéraires et philosophiques traitant du rapport entre traduction et décolonisation dans l'espace discursif africain et par-delà. Dans cette section, nous nous efforçons également de définir et d'approfondir les contours conceptuels des termes en instance ainsi que leur portée heuristique et axiologique. L'approche thématique visée dans la deuxième partie de notre étude consiste en un élargissement de la revue de littérature présentée dans la première partie avec, cette fois-ci, un accent particulier sur les positions divergentes ou alternatives. Enfin, la troisième partie évalue la praticabilité des exhortations théoriques au rejet des vestiges de la colonisation. Nous nous interrogeons notamment sur la faisabilité de ces « appels à la résistance » (Hountondji 2000) au regard des dissonances sociales internes induites par la détermination des populations africaines à se procurer *leur part* des dividendes de la modernité.

Notre recherche se base avant tout sur des œuvres littéraires et philosophiques en rapport plus ou moins direct avec les deux pôles de notre problématique, les défis de la traduction et la décolonisation. La mise en convergence des univers linguistiques et culturels occidental et africain autour de la question de l'intraduisible dérive, d'un point de vue méthodologique, des enjeux heuristiques des *Études comparées* tout autant que des visées épistémologiques sous-jacentes aux *études afro-romanes*. Dans son ouvrage de synthèse, Bal (1979, p. 34) définit ces dernières comme un ensemble de recherches axées sur l'étude des *emprunts* réciproques entre langues romanes et africaines, les *pidgins* et les *créoles*<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Bal insiste à la fois sur l'urgence et la portée pluridisciplinaire de ces études destinées à recueillir aussi vite que possible le matériel vivant des langues africaines sujettes à des transformations aussi rapides que profondes. Ainsi, outre l'approche analytique axée sur l'évaluation des convergences entre les langues romanes (le portugais surtout, mais aussi le français et accessoirement l'espagnol) et les langues locales africaines, le champ des *études afro-romanes* est censé intégrer les études romanes proprement dites, la



À cette délimitation fondamentale s'ajoutent des œuvres et des analyses dérivées de la linguistique africaine, la philologie, l'ethnologie et les études postcoloniales. Sur le plan formel et sauf indication contraire, la traduction en français de textes cités à partir de sources allemandes, anglaises et italiennes a été réalisée par nos soins. Enfin, la rareté des études théoriques sur la traduction et l'histoire des transferts linguistiques en Afrique représente l'un des défis majeurs de la présente étude. Cette remarque se réfère à la difficulté de faire émerger des œuvres littéraires et philosophiques africaines la problématique de l'intraduisibilité qui n'y figure que de façon latente, dérivée ou en appont à des réflexions sur le destin des langues ou les enjeux idéologiques de la décolonisation. Toutefois, cette contingence se révèle enrichissante au plan heuristique parce qu'elle permet de combler un manque. Elle permet en outre de faire ressortir et soumettre à un questionnement systématique, les enjeux de traduction inhérents à la problématique linguistique africaine.

Mais cette approche suppose une délimitation préalable de l'environnement sémantique, historique et thématique de ce qu'on pourrait appeler *paradigme de l'intraduisible* en raison de la multiplicité des théories et réactions critiques systématiques qui s'y rapportent. De fait, traiter de l'intraduisible exige d'évaluer les possibilités réelles de la traduction, ses possibilités avérées et ses limites infranchissables. Une recherche de clarté, en somme, pour le plus grand bénéfice de la traduction en tant qu'activité toujours en quête de sa théorie, pour reprendre le mot de Ricœur. Ce déblaiement conceptuel nous paraît davantage nécessaire en raison de l'inscription de notre recherche dans le contexte africain marqué par une diversité linguistique unique et partant, le terrain privilégié d'énonciation des enjeux de traduction.

---

linguistique moderne, notamment la dialectologie, l'étude spécialisée des créoles, l'histoire, l'ethnologie et les études germaniques (Bal 1979, pp. 32-35).





## **Première Partie**

### **Le paradigme de l'intraduisible**





## 1. L'intraduisible, signification et portée théorique

### 1.1. Qu'est-ce que l'intraduisible ?

Que veut dire *intraduisible* ? Veut-on signifier par ce vocable une impossibilité radicale d'opérer les *passages de langues* ou les transferts de sens que recouvre l'idée de traduction ? En quel sens entendons-nous ce vocable, dans le cadre particulier de notre étude qui se réfère prioritairement aux conceptions africaines sur cette question et ses incidences sur la vie et la pensée dans la postcolonie africaine ? Doit-on parler d'intraduisible au singulier, signifiant par-là l'homogénéité du concept et la possibilité – aussi hypothétique qu'elle soit –, d'en saisir tous les contours sémantiques ? Doit-on plutôt recourir au pluriel *intraduisibles* pour recouvrir la polysémie du terme ainsi que les positionnements théoriques auxquels il a donné lieu tout au long de l'histoire de la pensée ? Que dire alors de l'éclatement sémantique de ce concept manifesté dans la multiplicité des disciplines qui l'ont problématisé, sans oublier les horizons culturels et linguistiques divergents et parfois antagonistes que son évocation met en jeu ?

L'intraduisible, avant toute définition exhaustive, se situe dans l'interstice d'une double contingence à la fois théorique et pratique. Il s'agit, d'une part, de la nécessité de penser la différence linguistique en rapport avec les enjeux réels auxquels les dérapages du multiculturalisme exposent l'idée d'une intégration mondiale et d'autre part, de la nécessité imposée par l'histoire des transferts linguistiques, de penser les défis de la traduction à distance de l'affirmation péremptoire d'une impossibilité radicale. C'est ce dont rend compte l'apparente contradiction perceptible dans les prises de position successives de penseurs, écrivains et linguistes à cet égard. En effet, une double attitude s'observe dans la majorité des conceptions théoriques relatives à l'intraduisible : l'affirmation que l'idée de traduction idéale, parfaite procède d'une illusion dont il faut faire le deuil (Ricœur, 2004) et le rejet sans concession de la conception déclarée insoutenable, d'une intraduisibilité irréductible.

Parler d'intraduisible paraît insensé parce que « la traduction existe », « on a toujours traduit » (Ricœur 2004, 56), « depuis des millénaires, les gens traduisent » (Eco 2006, p. 17), « tout texte d'une langue [...] est approximativement ou parfaitement, traduisible en un texte d'une autre » (Hagège 1985, p. 59). De plus, toute langue recèle la propriété particulière d'être une « sémiotique dans laquelle toutes les autres sémiotiques peuvent être traduites » (Hjelmslev 1968, p. 138). À ce déni unanime de l'intraduisible ou son assimilation à un problème sans fondements, démenti dans les faits par la réalité de la traduction, il convient d'ajouter d'emblée que ces déclarations cachent, de fait, une certaine



ambivalence. Ainsi, après avoir fustigé les « théories de la langue, ou de la dynamique des langages qui mett[ent] l'accent sur l'impossibilité radicale de traduire », Eco en conclut que la traduction est une pratique multiséculaire généralisée. Pourtant, son traité sur la traduction s'inscrit dans l'espace de l'inaccompli et de l'approximatif, bien exprimés par le titre *Dire presque la même chose*. En somme, comme il le concède lui-même dès la première page de ce livre, il est difficile, voire impossible de faire dire à un texte traduit exactement la « même chose » que l'original. À défaut, on doit bien souvent se résigner à ce « presque ». Sans compter qu'« on ne sait pas ce qu'est *la chose* [et que] dans certains cas, on en vient à douter de ce que signifie dire » (Eco 2006, p. 7).

Eco précise par ailleurs que si l'on admet le postulat fondamental de la sémiotique de Hjelmslev selon lequel toute langue fonctionne sur la base d'une articulation entre deux plans constitutifs, le *continuum* ou *matière du contenu* et les *formes de l'expression*, l'on débouche inéluctablement sur une différenciation radicale de ces continuums. Il en résulte alors la conclusion obligée que « deux systèmes du contenu sont mutuellement inaccessibles, c'est-à-dire incommensurables et que, par conséquent, les différences dans l'organisation du contenu rendent la traduction totalement impossible » (Eco 2006, p. 45). Pour sa part, Hagège considère la traduction comme « une pratique téméraire » qui achoppe quelquefois sur la sémiotique particulière des langues par quoi s'expérimente leur intraduisibilité. Il écrit à ce propos qu'« à s'en tenir aux systèmes de signes, on sait assez l'étendue des variations entre équilibres structurels, et l'impossibilité pour un signe d'une langue d'y occuper la même place qu'occupe dans la sienne le signe par lequel on s'efforce de le traduire » (Hagège 1985, p. 60). Hagège situe le principal obstacle aux passages de langues dans « les conditions physiques et culturelles [...] qui construisent des réels, humains et autres, forts divergents ». Enfin, Ricœur (2004, p. 69) ne voyait-il pas l'essentiel de l'histoire théorique de la traduction comme « une continuité dans la lutte contre l'intraduisible toujours renaissant » ?

Que ce philosophe et figure de proue de l'herméneutique contemporaine ait conclu son principal traité *Sur la traduction* par cette concession nous paraît significatif à plusieurs égards. Pour Ricœur (2004), l'intraduisible constitue l'envers inséparable de la traduction dont elle fait ressortir les défis et contingences, mais également les potentialités et les capacités réelles. D'après lui, la traduction s'avère problématique, voire impossible en raison des divergences fondamentales dans les champs sémantiques, les syntaxes particulières, les tournures de phrases qui véhiculent des héritages culturels différents. À cela s'ajoutent les non-dits, les connotations implicites qui ajoutent un surplus de sens aux articulations les plus apparentes du vocabulaire ordinaire. On pourrait citer également en



référence à l'analyse sociale du discours chez Bourdieu, l'*hexis* corporelle qui, dans certaines circonstances, représente un code muet entre interlocuteurs avertis. C'est, conclut Ricœur (2004, p. 13), « à ce complexe d'hétérogénéité que le texte étranger doit sa résistance à la traduction et en ce sens, son intraduisibilité sporadique ».

On remarquera au passage que Ricœur parle d'intraduisibilité sporadique pour signifier que l'intraduisible n'est en soi que la résultante de ce qu'il qualifie par ailleurs de « fantasme de la traduction parfaite ». Cette expression recouvre le scrupule idéaliste qui voudrait qu'en lieu et place d'une copie du texte original, la traduction en produise un *clone*, une réplique identique. Ce rêve naïf constamment démenti par les retraductions des grands classiques, justifiant le besoin pour chaque époque de s'en donner une version adaptée à ses attentes spécifiques, « culmine dans la crainte que la traduction, parce que traduction ne sera que mauvaise traduction, en quelque sorte, par définition » (Ricœur 2004, p. 11). C'est de ce sentiment à la limite de la fatalité, que provient l'intimidation expérimentée par tout traducteur au moment où il aborde une œuvre à traduire et se trouve confronté à des « plages d'intraduisibilité » où se concentrent les « puissances de résistance »<sup>6</sup> du texte. Enraciné dans sa langue originelle tout texte y est « à demeure », pour reprendre le mot de Derrida, et ne se laisse pas déporter sans résistance vers un autre horizon linguistique et culturel. Réciproquement, la langue d'accueil désireuse de préserver son identité se ferme à l'accueil de l'œuvre étrangère et ne s'ouvre que sous l'effet d'une certaine violence. Autant de choses qui, selon Ricœur (2004, p. 11), « font de la traduction un drame, et du souhait de bonne traduction un pari ».

Au plan lexical, les termes *traduisible* et *traductible* ; *intraduisible* et *intraductible* sont respectivement synonymes.<sup>7</sup> C'est Derrida (1985, pp. 209-237) qui introduit une subtile distinction entre les deux termes (*in*)*traduisible* et *traductible*.<sup>8</sup> La nuance reste toutefois de degré, de transmissibilité, ou de transférabilité, pour utiliser un terme propre au domaine de la didactique. Ainsi, les noms « Pierre » et « Londres » seraient *traductibles* mais non *traduisibles*. On peut concevoir une traductibilité de ces noms dans d'autres langues (*Peter* et *London* par exemple pour l'anglais et l'allemand), mais la substance de ces termes, ce qu'ils recouvrent d'essentiel, leur facture ontologique *n'est pas traduisible*,

<sup>6</sup> Ricœur précise qu'il entend ce terme dans son acception psychanalytique de « refus sournois » de la langue d'accueil de s'ouvrir à l'avènement de l'œuvre en son sein, par le biais de la traduction (2004, p. 10).

<sup>7</sup> Voir à ce propos, entre autres, le *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle*, 1983, Paris, CNRS, art. « Traductible ».

<sup>8</sup> On retrouve cette distinction dans « Survivre : Journal de bord », in *Parages*, Paris : Galilée, 1986, p. 148. Derrida précise qu'« un texte ne vit que s'il sur-vit, et il ne sur-vit que s'il est à la fois traductible et intraduisible (toujours à la fois, et : ama, en "même" temps) ».





transférable en tant que tel. Cela dit, les adjectifs *traductible* et *intraductible* sont peu usités. La langue française utilise plutôt fréquemment les termes *traduisible/intraduisible*. À preuve, les entrées *traductible* et *intraductible* sont absentes du *Dictionnaire de l'Académie française* et de nombreux autres lexiques. Par-delà le français, cette distinction est également évasive en anglais où l'unique adjectif équivalent est *translatable* de même qu'en allemand qui ne dispose que du terme *unübersetzbar*. Gondek (1997, pp. 89-102) précise à ce propos dans *Dekonstruktion und Übersetzung* qu'une fois traduite en allemand la différence entre les deux termes se perd : *in den deutschen Übersetzungen geht der Unterschied verloren*.

Prenons le mot *intraduisible* en tant qu'entité lexicale. Il fait partie des adjectifs substantivés dont le préfixe « in » en français, « un » respectivement en anglais et en allemand (*the untranslatable* ou *das Unübersetzbare*), indique un rapport d'antonymie constitutive avec le terme positif, en l'occurrence ici le « traduisible ». C'est bien sous ce rapport que l'on retrouve le terme « intraduisible » dans le *Dictionnaire de l'Académie française* (2005). D'après cette œuvre canonique, garante du patrimoine linguistique français, l'adjectif *intraduisible* dérivé de *traduisible* est apparu de façon formelle au XVIIe siècle. Il désigne en gros ce « que l'on ne peut traduire dans une autre langue », ce « que l'on ne peut exprimer ou rendre exactement par des mots ». Cette définition, tout autant que la référence au terme *traduisible* (« qui peut se traduire ») renseigne peu sur la nature exacte et les enjeux linguistiques liés à la notion d'intraduisible. Le *Trésor de la langue française, dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle* (1983), indique que l'usage de ce terme était déjà attesté par l'Académie depuis 1798.

Cependant, le terme avait déjà été utilisé un siècle plus tôt par le jésuite Bouhours (1687, pp. 358-359) dans *La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*. L'auteur établit l'intraduisible en tant que synonyme d'« incompréhensible », d'« inintelligible » et d'« abstrait ».<sup>9</sup> Curieusement, ni le terme *intraduisible*, ni son antonyme *traduisible* ne figurent dans la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* de 1695, encore moins dans les parutions respectives de 1718 et de 1878. En outre, si le terme « traduction » est bien présent dans ces dictionnaires, le vocable « traduisible » en est par contre absent. Ce qui s'explique en partie si l'on se réfère au *Dictionnaire érudit de la*

<sup>9</sup> On le voit bien dans les deux extraits de l'ouvrage où il est explicitement question d'intraduisible. L'auteur y discute de la tendance à l'obscurité si propre à la poésie espagnole de son époque, notamment un poème de Baltazar Gracian réputé pour le caractère hermétique de ses textes : « il ne faut pas s'étonner si Gracian passe pour un Auteur abstrait, inintelligible & par conséquent intraduisible » (p. 358). Dans le deuxième passage, l'équivalence sémantique des termes apparaît même au plan formel par leur mise en italique dans le texte : « c'est le mot d'*incompréhensible* dont se sert Ariste qui a choqué le Traducteur, quoy que celui d'*inintelligible* ou d'*Intraduisible* dont use le Traducteur mesme le vaille bien » (p. 359).



*langue française* d'après lequel le terme *traduisible* ne serait apparu dans le vocabulaire formel du français qu'autour de 1725. Dans le *Lexis : dictionnaire érudit de la langue française* (2009), il est employé dans des phrases négatives du genre « un texte difficilement traduisible ». La définition de l'intraduisible que suggère Laveaux dans son *Dictionnaire raisonné des difficultés grammaticales et littéraires de la langue française* (1818) paraît emblématique de la subtilité conceptuelle du terme *intraduisible*. À défaut d'une approche conceptuelle explicative, l'auteur se contente d'une description pour le moins laconique sur sa fonction grammaticale (« adjectif des deux genres ») et syntaxique (« on peut le mettre avant son substantif »). Quelques exemples du genre « un passage intraduisible », « un ouvrage intraduisible », « un auteur intraduisible », « ces intraduisibles beautés » viennent illustrer ces deux suggestions conceptuelles. La brièveté de cette définition contraste fortement avec celle du terme « traduction » qui présente aussi bien une suggestion phonologique qu'une analyse contrastive des positions antagonistes sur la visée de l'acte de traduire. « Les opinions ne s'accordent pas sur l'espèce de tâche que s'impose le traducteur, ni sur l'espèce de mérite que doit avoir la traduction », indique l'auteur. L'enjeu fondamental qui oppose lecteurs ordinaires et savants c'est la portée axiologique du texte traduit. En définitive, c'est au traducteur qu'il revient de faire des choix pertinents en vue de rendre toute la teneur du texte original, à distance d'une fidélité excessive à l'original (on ne parlerait plus de traduction mais de *version*) et d'une trop grande liberté à son égard (le résultat serait alors de la pure *imitation*).

La relation chronologique marquée par l'antériorité du terme *traduisible* expliquerait peut-être que dans la plupart des dictionnaires l'approche conceptuelle du terme *intraduisible* dérive de l'adjectif *traduisible* ou du substantif *traduction*. L'intraduisible se trouve ainsi d'emblée dans un rapport d'antinomie sémantique identique à celui que le terme *intraduisibilité* entretient à l'égard de la *traduction*. Relation d'antonymie qui induit aussi une interdépendance sémantique avec pour effet l'impossibilité ou la difficulté de définir l'un des termes sans recourir à l'autre. Au regard de ce rapport d'interdépendance sémantique, la question « qu'est-ce que l'intraduisible ? » présuppose et renvoie à cette autre : « au fond, qu'est-ce que traduire ? » Car en fait, parler d'intraduisible, revient à évoquer les difficultés structurelles, sémantiques, syntaxiques, phonologiques, qui découlent des disparités dans les modes d'appréhension, de conceptualisation et d'expression du réel d'une aire linguistique et culturelle à une autre. La difficulté ou l'impossibilité de traduire que dénote ici le préfixe « in » ou « un » indique le rapport conceptuel qui unit indissociablement les deux termes.



Il ressort de ce bref survol sémantique que la plupart des dictionnaires font dériver l'intraduisible, la non-traductibilité ou *contre-traduction* (Dupré, 1972) du traduisible, du traductible ou du transférable. Cette obstination dans la définition antonymique montre que l'intraduisibilité ne peut se concevoir adéquatement que dans sa relation à la traductibilité. Cela, aussi bien du point de vue de la construction du sens dans les limites internes d'une même langue que de la mise en relation d'univers linguistiques et culturels différents, divergents et parfois conflictuels.

On constate ainsi que les deux termes sont liés non seulement par cette relation antonymique, mais aussi par la difficulté de les enfermer dans une définition exhaustive. D'après Berman, un regard rétrospectif sur les diverses tentatives de conceptualisation initiées dans l'histoire de la pensée démontre la difficulté de parvenir à une définition univoque de la traduction. La difficulté à saisir dans une formule l'essence du traduire se confirme bien, d'après lui, par le « fait que la traduction ne parvienne à être "définie" que par des métaphores » (Berman 1999, p. 43). Cette interrogation sur les fondements de la définition métaphorique de la traduction apparaît initialement dans *La tâche du traducteur* de Benjamin. C'est en partie de l'analyse de ce texte fondamental que Berman dérive son propre questionnement sur le statut métaphorique des approches conceptuelles de l'acte de traduire. Berman (2008, p. 28) se demandait en effet « pourquoi l'essence de la traduction semble-t-elle pouvoir être mieux éclairée par des images que par des concepts ? Pourquoi est-elle si souvent définie – et non seulement chez Benjamin – par des métaphores ? »

Selon Berman, c'est la rareté, le caractère répétitif et peu convaincant des approches conceptuelles énoncées à cet égard qui justifient la prolifération des définitions métaphoriques. Un point commun unit d'ailleurs ces dernières : leur visée négative, marquée par l'insistance sur le caractère contre-nature de la traduction, sa futilité ou sa nuisance à l'égard l'œuvre littéraire qu'elle est accusée de dénaturer. Berman (2008, p. 28) précise que métaphores et images ne font pas que définir [la traduction], elles la définissent de manière opaque et obscure ». Cette perception péjorative de la traduction se manifeste dans le recours à des figures historiques funestes ainsi qu'à une imagerie dépréciative. Berman (2008, p. 121) évoque à ce propos « toute une tradition de métaphores négatives sur la traduction ». Un chapitre remarquable de *L'Épreuve de l'étranger* de Berman (1999) recense un véritable florilège de ces métaphores péjoratives de la traduction.

Pour Cervantès, la traduction est comme l'envers d'une tapisserie de Flandres dont les figures apparaissent obscurcies et imperceptibles comme elles le seraient à l'endroit. Boileau, par la bouche de Mademoiselle de Lafayette, assimile le « sot traducteur » à un



messenger qui « estropie » par ses termes grossiers les compliments polis que sa maîtresse le charge de transmettre. Madame de Staël compare la traduction à de la musique composée pour un instrument précis et qui ne saurait être exécutée avec succès en utilisant un autre. Gide conçoit le traducteur comme un écuyer qui veut faire exécuter à son cheval des mouvements qui ne lui sont pas naturels. Pour Goethe, les traducteurs sont comme des marieurs zélés dont les efforts pour vanter une jeune fille attisent chez leur interlocuteur le désir irrésistible de la voir en personne. De ce point de vue, les traductions sont peu utiles parce qu'elles éveillent un penchant irrésistible pour l'original. Montesquieu oppose, quant à lui, la figure du géomètre qui crée, invente du neuf à celle du traducteur, rétif à penser, reformulateur à la fois servile et infidèle des pensées d'autrui. Il considère la traduction comme une activité sans grande utilité publique, en raison de son incapacité foncière à refléter l'original. Si le traducteur réussit, tant bien que mal à rendre la forme du texte initial, ce « corps » revivifié dans la langue d'accueil restera à jamais sans vie, parce que « l'esprit » de l'original censé l'animer lui manquera toujours (Berman 1999, p. 45).

Paradoxalement, c'est à Nabokov, « un grand traducteur » selon le témoignage de Berman, que l'on doit l'une des métaphores les plus péjoratives sur le statut de la traduction.<sup>10</sup> Il compare cette dernière à des cris de perroquets ou de singes, parce qu'elle se résumerait en définitive à une imitation déviante et dévalorisante de l'original. En outre, l'acte d'arracher, par la traduction, une œuvre au sommeil de l'oubli en lui donnant une vie nouvelle dans une langue étrangère constitue pour Nabokov un acte répréhensible. Il s'agit, ni plus ni moins d'un acte de « profanation des morts ». Toute opération de transfert linguistique reste suspecte à ses yeux et ne peut connaître qu'une issue dramatique. Dans la traduction ce n'est pas seulement le style qui souffre jusqu'au saignement, mais aussi le fond de la pensée, le sujet littéraire. Convoyer un texte dans une langue différente de celle dans laquelle un auteur l'a conçue comporte toujours un risque d'infidélité, voire de dénaturation. Pour illustrer ce destin tragique de l'œuvre littéraire, Nabokov évoque son expérience personnelle d'écrivain polyglotte et dépeint « l'agonie qu'a été pour lui le passage du russe à l'anglais ». Dans ses entretiens avec Duval-Smith et Burstall de la BBC, il décrit l'odyssée qui l'a conduit à adopter l'anglais comme langue d'écriture, au détriment du russe, sa langue maternelle comme sa « tragédie privée » (Nabokov 2011, p. 13).

---

<sup>10</sup> Nabokov s'est auto-traduit. Mais il est aussi connu pour ses traductions *d'Alice au pays des merveilles* en russe et *d'Eugène Onéguine* d'Alexandre Pouchkine en anglais.



Par-delà l'impossibilité d'exprimer l'essence de la traduction sans recourir à des métaphores, cette pratique est rarement présentée comme constructive. Berman témoigne à ce propos que les deux seules métaphores positives sur la traduction qu'il ait eu le bonheur de rencontrer sont celles qui figurent respectivement dans l'*Authorised Version* de la Bible et dans *La Tâche du traducteur* de Benjamin. Il faut, poursuit-il, reconnaître que de nombreuses conceptions métaphoriques de la traduction sont aussi négatives parce qu'elles se situent « dans un espace où elles tiennent lieu de pensée – marquent un refus de penser la traduction. Et ce refus est ipso facto une dévalorisation » (Berman 1999, p. 45). C'est bien de dévalorisation qu'il s'agit dans le « Discours contre la traduction » de Colletet (1658). La traduction est, de son point de vue, *tout sauf un art*. Le traducteur-imitateur, trop indolent pour penser par soi, s'astreint à suivre « comme un esclave un Auteur pas à pas ». Asservi à la lettre, incapable de créer par lui-même des textes, il se condamne à de banales versions, au point de « chercher de la raison où l'on n'en trouve pas ».

Ces conceptions peu élogieuses de l'acte de traduire contrastent fortement avec l'importance qu'on lui accorde de nos jours. Un regain d'intérêt bien illustré par la demande croissante de textes traduits partout sur la planète et dans tous les domaines majeurs de la vie des sociétés (santé, media, littérature, éducation, politique, etc.). Cela dit, la perception négative de l'acte de traduire pourrait découler de son étymologie qui renvoie, entre autres, à la notion de « métaphore » en tant qu'artifice du discours. Ainsi, pour comprendre ce qu'*est* la traduction, son essence ou son *sens* universellement valable dans l'acception de la définition telle que Platon la concevait dans le *Menon*, il faut aller au-delà de la conception généralement admise. Cette dernière se résume au fait de passer un texte, ou le *sens* du message qu'il véhicule, d'une langue A vers une langue B de telle façon qu'un lecteur locuteur de la langue B comprenne la signification du message tel que le comprendrait le locuteur naturel de la langue A. Cette manière de concevoir la traduction évoque la conception de Ladmiral (1979, p. 223) qui écrivait que d'une façon générale, « on peut dire que la traduction consiste à exprimer la “même chose” dans une autre langue ».

C'est donc sans surprise que la plupart des théoriciens de la traduction définissent cette dernière par des métaphores. Mais l'expression métaphorique ne réussit pas non plus à « évacuer le vague grevant les tentatives d'identifier la traduction ou du moins d'en fixer quelques limites » (Marc de Launay 2006, p. 13). C'est ce qui justifie en outre le recourt au pis-aller des approches descriptives, destinées à cerner au plus près l'essence du traduire à travers les modalités de sa réalisation, ses modes opératoires, ses critères de ré-



ception souvent déterminés par le public visé, les disciplines et champs discursifs qui la sollicitent. En somme, plutôt qu'une expression formelle et définitive de ce qu'*est* l'acte de traduire, on s'en remet à ses manifestations formelles dans la pratique littéraire ou discursive.

Oustinoff (2009, p. 6) observait que pour répondre de façon satisfaisante à la question « qu'est-ce que traduire », on ne peut s'en tenir exclusivement à un exposé des contours sémantiques du terme. Cette réponse engage plutôt une réflexion sur les formes de l'acte de traduire tout autant que les formulations d'après lesquelles elle a été décrite tout au long de l'histoire. Parmi les approches descriptives susceptibles d'entrer dans cette typologie, on peut retenir les différentes méthodes de mise en œuvre de l'acte de traduire dans chaque domaine du savoir (littérature, droit, philosophie, sciences naturelles, etc.) ainsi que les tensions et conflits qui en découlent. Il y a, en outre, la traduction comme activité professionnelle offerte comme service sur la base d'un savoir-faire validé par une formation et confirmée par l'expérience. D'autres aspects de la traduction touchent aux systèmes modernes de computation – la *traductive* par exemple – et aux procès de transferts linguistiques sur la base desquels ils sont élaborés. Autant de pratiques qui renforcent la difficulté d'une définition exhaustive.

En raison de cette difficulté, certaines approches se confinent délibérément dans la généralité. C'est ce que démontrent les tentatives de définition suivantes, qui illustrent par ailleurs l'absence de consensus sur l'essence du traduire. Pour Fonsêca (2003), traduire, « c'est reformuler un message, en l'écrivant et en le transmettant dans une langue différente de celle dans laquelle il a été écrit, conçu, à l'origine ». Ladmiral (cité par De Lauenay 2006, p. 13) est tout autant évasif lorsqu'il évoque la traduction comme « un cas particulier de convergence linguistique » ou encore toute forme de médiation linguistique permettant de transmettre de l'information entre locuteurs de langues différentes. C'est pour cela qu'il considère la traduction comme un terme essentiellement polysémique qui recouvre à la fois un sens dynamique lié à la pratique traduisante – ou l'activité du traducteur –, un sens statique se rapportant au résultat de l'acte de traduire et un sens métaphorique d'expression, d'interprétation ou de représentation.

Dans la même optique, Newmark (1981, p.7) conçoit la traduction comme un art. Il consiste essentiellement à remplacer un message et/ou assertion dans une langue donnée par le même message et/ou assertion dans une autre langue : *translation is a craft consisting in the attempt to replace a written message and/or statement in one language by the same message and/or statement in another language*. Une conception dont la modestie trahit une conscience aiguë des contraintes inhérentes à une pratique vécue de l'intérieur.



Newmark se fonde sur une légitimité dérivée de sa pratique de traducteur et d'écrivain pour décrire cette pratique comme un idéal plus ou moins confusément perçu, mais jamais atteint. Pour lui, les bénéfices qu'engendre la traduction sont indissociables des pertes collatérales « *loss of meaning* » inhérentes. Ces déperditions tiennent aux singularités de certains éléments linguistiques et culturels, aux variétés lexicales, grammaticales et phonologiques ainsi qu'au découpage particulier de l'espace physique et cognitif propre à chaque langue, enfin aux compétences linguistiques individuelles qui entraînent des divergences de perception et d'intelligibilité. De fait, la traduction est le théâtre d'une tension perpétuelle animée par les présomptions de singularité de chaque langue. En conséquence, l'acte de traduire est astreint à se mouvoir dans l'espace exigu entre la surinterprétation (*overtranslation*) avec une inflation de détails et la sous-interprétation (*undertranslation*) marquée par un excès de généralisation.

Newmark (1981, p. 7) explique par ailleurs que le premier obstacle à une définition adéquate de la traduction c'est sa polysémie foncière qui déroute : *the word 'translation' [...] is misleading, due to its etymology*. De fait, l'infinitif français *traduire* vient du latin *traducere* composé lui-même de *trans* « à travers » et *duco* « mener, conduire ». *Traducere* a, en latin, le sens générique de « conduire au-delà ». Le *Dictionnaire de l'Académie française* (1695) et le *Dictionnaire d'ancien français Godefroy* (1881) nous informent que « d'après le latin classique, *traductio* signifie “traversée, action de faire passer d'un point à un autre” ». Une acception du terme qui renvoie, selon Arrojo (2010), à une vision essentialiste de la langue sous-jacente à la métaphysique occidentale et à la tradition judéo-chrétienne. Cette conception dont l'illustration la plus éloquente remonte au *Cratyle* de Platon instaure une dichotomie de nature entre la forme et le contenu, le langage et la pensée, le signifiant et le signifié, le mot et le sens. Chaque chose étant dotée d'une essence propre et permanente, il en découle que l'homme n'a aucune influence sur les objets présents dans le monde. Le langage se trouve ainsi réduit à sa stricte fonction instrumentale de moyen de communication et les noms, considérés comme reflets parfaits des objets qu'ils désignent ne sont sujets à aucune contingence linguistique. De ce fait, ils sont susceptibles d'une transmigration universelle à travers toutes les langues et tous les contextes possibles. Cette idée de l'indépendance essentielle des mots conduit à l'affirmation d'une essentialité naturelle du texte original, conçu comme une entité autonome. La traduction reste donc fondamentalement un « transport » (*translation as transportation*) de significations autosuffisantes d'une langue vers une autre. D'où les différentes positions fondées sur l'idée que le traducteur doit se garder de toute interventionnisme sur le texte original, rester *invisible* ou *transparent* (Venuti 1995, pp. 1-42 ; Shapi-



ro 1997, p. XIII). Son rôle se limite à transporter, convoier l'essence du texte original, lui changer d'habits linguistiques sans toucher à son corps nu (Arrojo 2010, pp. 247-251).

C'est de ce sens primordial que dérive l'acception juridique qui existait déjà dans l'ancien français, comme l'illustre l'expression suivante du *Dictionnaire de l'Académie* qu'on retrouve également dans le *Dictionnaire de Godefroy* : « il fut traduit des prisons du Châtelet à la Conciergerie ». Le *dictionnaire de l'Académie* précise toutefois que ce sens du mot ne s'applique qu'aux personnes. Cette acception du terme qui restait encore proche de ses origines sémantiques latines par la référence à l'idée de déplacement physique sera conservée dans le français moderne mais dans un sens plus métaphorique. Le *Dictionnaire de l'Académie* suggère à cet effet l'idée de traduction comme comparution devant un juge ou un tribunal que véhicule en outre l'expression « traduire en justice ». Ce syntagme ne signifie pas forcément qu'on a déplacé physiquement, par le biais d'un transport ou d'une locomotion, une personne d'un lieu donné vers le palais de justice.

Une évolution sémantique qui remonte déjà au XIXe siècle puisqu'en 1879, Barbou distinguait bien entre « transporter » au sens de déporter et « traduire » en termes de faire comparaître devant une juridiction : « L'assemblée avait décrété, avant la fin de la lutte, que tous ceux qui seraient pris les armes à la main seraient transportés sans jugement ; les autres, traduits devant les conseils de guerre. (A. Barbou, *Les trois Républiques françaises*, 1879). Cette distinction paraît plus tranchée dans la suite. Méric écrivait par exemple en 1930 : « Un jour, il “chroniqua” si fort que le Parquet lui réclama des comptes. Traduit en justice pour avoir injurié les “armées de terre et de mer” et prêché la guerre civile, il s'en tira avec deux mois de prison et quelques francs d'amende. » (V. Méric, *Les compagnons de l'Escopette*, 1930, pp. 28-29). Quant au substantif *translatio* formé à partir de l'infinitif *traducere*, il recouvre outre l'idée de *changement de transport d'un lieu vers un autre* également la notion de *greffe botanique* ou de *métaphore*.

Comment est-on passé alors de l'idée de transporter quelque chose d'un lieu à un autre ou même de passer l'autorité en ce qui concerne la *translatio imperii* (*délégation de pouvoir*) à la conception de la traduction comme transfert de sens d'une langue à une autre ? Une première explication se trouve dans l'un des sens donnés au terme « traduction » par l'Académie française en 1695. Traduire signifiait entre autres à cette époque « tourner un ouvrage d'une langue à une autre ». Dans un jargon caractéristique, l'édition de 1878 du *Dictionnaire de l'Académie française* définit la traduction comme l'« action de traduire. Il signifie aussi, la version d'un ouvrage dans une langue différente de celle où il a été écrit. » Mais la réponse décisive se trouve dans le témoignage qu'apporte Eco (2006, p.





277) à ce propos. Selon lui, l'idée de la traduction ou de la version, en tant que passage d'une langue à une autre se trouvait déjà dans les textes de Sénèque. Toutefois la conception de la traduction comme transfert interlinguistique dériverait d'une interprétation erronée d'un passage du premier livre des *Nuits attiques* (*Noctes atticae* I, 18) d'Aulu Gelle par Leonardo Bruni (ca. 1369-1444). Bruni pense de bonne foi que « *vocabulum graecum vetus traductum in linguam romanam*, [...] voulait dire que le mot grec avait été *transporté* ou *transplanté* dans la langue latine ». En fait, Aulu Gelle parlait de mots *dérivés* du grec ancien dont Aelius, son maître, déclarait avoir trouvé la racine étymologique en latin. À partir de là, le verbe *traduire* au sens de faire passer un contenu de sens d'une langue *vers* ou *dans* une autre s'est répandu et imposé jusqu'à nos jours.

Toutefois, au regard des rapports de force dérivés des antagonismes linguistiques sur fond de classification idéologique des sociétés, des langues et des cultures, l'idée de la traduction comme *translatio imperii* n'a pas tout à fait disparu de la représentation des transferts linguistiques. Il existe toujours un pôle de définition du sens, virtuellement manifesté par la langue cible. En somme, il n'y a pas de traduction si neutre qui ne laisse rien paraître des prédispositions cognitives, culturelles, affectives, voire des préjugés du traducteur. D'après Álvarez et Vidal (1996, p. 5), le traducteur transcrit inévitablement dans le texte final ses propres références culturelles. La traduction ne se réduit pas à un passage des mots d'un container linguistique vers un autre, mais au transfert de culture à culture. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'analyser la structure du texte traduit, pour identifier les ajouts que le traducteur a faits, quelles choses il a laissées de côté, les mots qu'il a choisis et comment il les a structurés. Car derrière chacune de ces sélections se trouve un acte volontaire qui révèle son histoire et le milieu socio-politique dans lequel il est immergé ; en d'autres mots, *sa* propre culture.

Ces remarques sont importantes par le fait qu'elles apportent une nuance appréciable à la vision plutôt romantique de la traduction. Selon cette vision, l'acte de traduire serait une œuvre désintéressée et neutre qui ne vise rien d'autre que la promotion de l'intelligibilité à travers les langues. Cette conception correspond peut-être sous certains de ses aspects à la visée de la traduction comme quête de la parenté des langues chez Benjamin ou encore à la philanthropie apparente de la poly-traduction dans le romantisme allemand. Encore faudrait-il préciser que la portée téléologique de la traduction chez les premiers Romantiques c'était l'appropriation du patrimoine intellectuel et culturel « mondial ». C'est ce qu'expriment de façon éloquente les concepts de *Bildung* (au sens de *culture*), *Zueignung* (appropriation), *Verdeutschung* (germanisation). Goethe (cité par Berman 1984, p. 18 ; p. 47) n'écrivait-il pas que « la force d'une langue n'est pas de rejeter l'étranger mais de le



dévoré » ? Contrairement aux apparences donc, la traduction constitue le lieu d'un rapport de forces sournois. En l'absence de tout autre mobile, l'acte de traduire se justifie, au minimum, par le désir d'étendre les frontières de sa langue et/ou de sa culture ou de sortir, comme l'indique Schleiermacher (1813/1999) du confort aride de la langue maternelle (*das heimische Wohlbefinden der Sprache*).

En soi, la traduction n'est jamais une opération neutre. C'est aussi la conclusion qui paraît s'imposer à Mudimbe au terme d'une évaluation des rapports que l'anthropologue entretient avec les cultures qu'il étudie. À l'opposé du missionnaire dont le but est de convertir « les naturels » à sa foi, l'anthropologue s'efforce de s'adapter au milieu qu'il étudie et se soumet, de ce fait, à une tâche permanente de traduction. Une attitude qui cache souvent dans le fond, un désir caché de progrès personnel, de promotion de soi, ainsi que des conceptions biaisées sur les cultures étudiées :

From an archaeological viewpoint, one would rather emphasize that missionaries' accounts and those of anthropologists witness to the same *episteme*. In their variety and contradictions, the discourses explicitly discuss European process of domesticating Africa. If these discourses have to be identified with anything, it must be with European intellectual signs and not with African cultures (Mudimbe, 1988, p. 67).

Ainsi, dans le contexte particulier de la violence coloniale, la traduction recouvre une dimension politique plus accentuée que partout ailleurs. Sur un autre plan, Mudimbe (2012) se réfère à l'*American Heritage Dictionary*, pour préciser que la seconde signification de la *translatio* recouvre l'usage technique de ce terme en physique. Dans cette acception particulière, l'idée de traduction renvoie au mouvement d'un corps dont chaque partie ou composante se déplace parallèlement et à stricte égale distance de tout autre point de ce corps, dans un déplacement non-rotatif : *the motion of a body in which every point of the body moves parallel to and at the same distance as every other point of the body ; nonrotationnal displacement*. Une caractérisation qui s'apparente à la théorie de l'orientation des séquences en biologie.

Cette approche de la traduction à partir de la figure de l'anthropologue et d'éléments d'appréciation tirés de la physique et de la biologie nous paraît pertinente par le fait qu'elle renvoie à une caractérisation des rapports de force inhérents à la notion d'interculturalité. Il nous semble en effet que la définition de la traduction dans le cadre des sciences physiques ou biologiques rende compte du caractère relatif, voire impossible de tout transfert linguistique. Si, d'un point de vue analogique, le corps considéré est le langage dont les différentes parties sont les langues que l'acte de traduire s'efforce de mettre en fusion, alors cette dernière ne pourra déboucher que sur une aporie. Cela, au



regard du fait que la motion des langues suivant une ligne strictement parallèle exclut *a priori* toute possibilité de rencontre, toute fusion potentielle. Autrement, c'est le mouvement du corps tout entier qui serait perturbé. On pourrait rapprocher cette notion du transport des corps de la conception de la traduction comme mouvement réciproque de l'auteur vers le lecteur par la médiation du traducteur chez Schleiermacher (1883/1999, p. 49). Dans ces conditions, l'intraduisible s'énoncerait d'un point de vue théorique comme l'impossibilité d'opérer la rencontre entre un texte produit dans une langue donnée et un autre dont l'avènement escompté dans la langue d'accueil est perturbé par les spécificités du texte original ou les singularités de la langue d'arrivée.

Pour Wiredu, la question de l'intraduisibilité induit deux remarques fondamentales que l'on peut considérer comme des présupposés méthodologiques nécessaires à une appréhension satisfaisante des problèmes inhérents à ce vocable. D'abord, il est inconcevable qu'une langue soit intraduisible dans sa totalité. Seules certaines modalités spécifiques d'expression peuvent l'être et ce, seulement dans certaines circonstances. Ensuite, l'existence théorique de ces obstacles à la traduction n'invalide pas le fait que, d'un point de vue fondamental, toutes les langues peuvent être apprises et traduites : *If some portions of a language can be untranslatable into another [...] all human languages are, at bottom, inter-learnable and inter-translatable* (Wiredu 1996, p. 25). Si l'intraduisible est un fait, il ne saurait représenter en pratique, un obstacle insurmontable à la communication interculturelle.

La question de fond reste l'articulation du propre et de l'étranger qui constitue la source objective des problèmes de traduction en raison des fixations identitaires sous-jacentes. C'est dans ce rapport du même et de l'autre défini par sa langue et sa culture considérées comme extérieures, étrangères et même étrangères (les Romains traitaient les autres peuples de barbares à cause de leur manière d'articuler) que s'énonce l'intraduisible. Mais plus profondément, l'intraduisible se pose comme problème réel dans les rapports conflictuels (*conceptual conflicts*) inhérents à toute collusion d'univers linguistiques différents. Cela davantage dans le cas où l'une des cultures utilise sa langue en vue d'imposer sa vision du monde aux autres, comme c'est le cas dans la violence coloniale. C'est ce qui justifie, en outre, que l'intraduisible se pose, dans le cadre de la pensée africaine, en rapport avec les enjeux spécifiques de redéfinition de la relation au monde du sujet colonisé.

Dans ces conditions, parler d'intraduisible en rapport exclusif avec les problèmes liés aux transferts linguistiques ne suffit pas. L'étendue des enjeux linguistiques recouverts par ce vocable invite à étendre sa couverture sémantique à d'autres modalités d'expression des



défis de passages de langues. Battestini énonce un point de vue identique en invitant à dépasser l'attitude réductionniste qui confine la problématique de la textualité en Afrique à ses strictes dimensions linguistiques. Une approche plus conforme à la pluralité des formes africaines d'expression textuelle serait d'aborder ces dernières du point de vue du cadre méthodologique éminemment plus vaste de la sémiotique.

Ce mode de discours [l'analyse sémiotique] nous paraît particulièrement apte à tenter de cerner les modes d'être de l'écriture en Afrique ; peut-être même est-il le seul mode d'approche possible des « réalités africaines ». Le continent africain, en raison de sa complexité, de sa multiplicité, de notre information partielle, partielle, s'ouvre mieux à l'analyse sémiotique (Battestini 1997, p. 97).

Dans le même ordre d'idées, la relation de la traduction – et de l'intraduisible – au contexte linguistique africain exige également une extension sémantique par-delà les formulations fixées et les délimitations conventionnelles. Mais d'un point de vue méthodologique ce mouvement de dépassement présuppose une exploration plus exhaustive des relations intrinsèques qui maintiennent la traduction et l'intraduisible dans une tension permanente.

## 1.2. L'intraduisible ou l'impossible absolu de la traduction

C'est un fait : l'intraduisible est un concept problématique. Non par le fait d'une déficience constitutive, mais en raison des divergences qui accompagnent son appréhension ou sa mise en question. Il faut admettre, à la suite de Cassin et de Wiredu, qu'intraduisibilité ne signifie pas forcément l'impossibilité radicale de traduire ou l'absence totale d'intelligibilité. Selon Cassin (2007, p. 3), l'intraduisible, c'est « ce qu'on ne finit pas de (ne pas) traduire ». Une expression aporétique qui signale que la traduction « fait problème, [...] un indice de la manière dont, d'une langue à l'autre, tant les mots que les réseaux conceptuels ne sont pas superposables ».

Pour Wiredu (1996) l'intraduisible représente parfois un obstacle insurmontable dans les transferts linguistiques, surtout lorsqu'on veut faire passer des concepts entre langues éloignées dans le temps et l'espace. Mais en soi cette impossibilité n'est pas absolue parce que les capacités linguistiques et cognitives humaines sont suffisamment flexibles et puissantes pour permettre non seulement d'exprimer la même chose autrement mais aussi de *comprendre* même ce qu'on ne peut pas traduire. L'intraduisibilité peut, dans ces conditions, être un problème, mais elle n'induit pas nécessairement la non-intelligibilité (Wiredu 1996, p. 25 ; pp. 103-104). Appiah (1993) se refuse également à souscrire à l'idée d'une intraduisibilité systématique et absolue. Mais il n'en admet pas moins l'existence de barrières linguistiques et conceptuelles qui bloquent la réalisation de ce



qu'il appelle la traduction parfaite (*perfect translation*). Concrètement, les spécificités culturelles et linguistiques posent parfois de véritables défis à la traduction. C'est ce qui faisait dire à Hountondji (2008, pp. 27-39) que « la traduction d'une langue à une autre et parfois d'une culture à une autre est parfois un véritable défi ». Ce constat est renforcé par le fait que tout travail de traduction laisse subsister des locutions définitivement intraduisibles parce que chargées de référents culturels particuliers. À l'appui de ce constat étayé par la conception métaphysique du « noyau de la langue » résistant à la traduction chez Benjamin, reprenons le constat suivant établi par Hountondji dans la trame d'une réflexion sur les difficultés de traduction entre certaines langues locales du Bénin et le français :

[Au Bénin], les exemples abondent dans la vie sociale de l'extrême difficulté de la traduction. [...] Comment traduire en français une locution comme *kuulè, èkuulé* ce qui est la salutation de l'arrivant à ceux qui sont restés sur place, à ceux qui sont restés à la maison. *Ilé* en yoruba c'est la maison, le domicile. Si quelqu'un vous dit en français *Soyez le bienvenu* ou en franco-béninois *bonne arrivée* vous répondez en Français *merci* mais dans la langue du pays vous répondez *kuulé*, c'est-à-dire moi je suis l'arrivant mais toi tu es celui qui est resté sur place, je suis donc heureux de te retrouver. Et c'est évidemment infiniment plus précis que de répondre tout simplement *merci*. Comment comprendre, comment traduire *kuutchè, èkuutchè*, du même radical *ku* et du mot *itchè* qui signifie le travail. Donc *kuutchè* c'est la salutation que l'on adresse en langue yoruba ou dans les langues sœurs fon, gun, mina à quelqu'un qui travaille, pour l'encourager. Mais au-delà de ces locutions intraduisibles, comment comprendre le préfixe *ku* lui-même que l'on retrouve comme radical dans toutes ces formules de salutation et qui signifie littéralement en yoruba et dans toutes les langues *gbé* « mourir » ? Ce qui amenait le linguiste béninois Georges Guédou dans une thèse très sérieuse intitulée *Xo et gbé : langage et culture chez les Fons*, à se demander très sérieusement pourquoi les Fons se souhaitent-ils la mort en se saluant ? (Hountondji 2008, pp. 27-39).

C'est au regard de difficultés de ce genre qu'Appiah suggère la notion de traduction dense (*thick translation*) attentive au contexte culturel d'émergence des textes et soucieuse de les convoquer en respectant autant que possible leur authenticité. En somme, les conceptions de l'intraduisible chez Cassin, Wiredu et Appiah reflètent un embarras comparable à celui de Hjelmlev, Ricœur, Eco et Hagège dont les positions respectives à cet égard frôlent le paradoxe.

Où se trouve alors le problème ? Les difficultés que recouvre la notion d'intraduisibilité dérivent du fait souligné avec pertinence par Cassin (2009) que nous parlons et nous pensons toujours en langues et que ces dernières ne sont pas superposables. Les langues,



support par excellence de la pensée et de la parole sont incommensurables, non seulement d'un point de vue structurel mais aussi conceptuel : « d'une langue à l'autre, ce ne sont pas seulement les mots, mais également les réseaux terminologiques, les grammaires et les syntaxes, qui ne sont pas superposables ». En pratique, l'intraduisible renvoie au « lien entre fait de langue et fait de pensée, et [aux] symptômes que sont les difficultés de passer d'une langue à l'autre – avec *mind*, entend-on la même chose qu'avec *Geist* ou qu'avec esprit ; *Pravda*, est-ce justice ou vérité, et que se passe-t-il quand on rend *mimêsis* par imitation ? » (Cassin 2004, p. XVIII). Les domaines d'application de la traduction sont si nombreux et les positions théoriques subséquentes si variées que des délimitations précises s'avèrent nécessaires. Berman indique avec raison que l'espace de la traduction est babélien et se refuse à toute tentative de totalisation. Selon lui, « il n'y a pas la traduction (comme le postule la théorie de la traduction), mais une multiplicité riche et déroutante, échappant à toute typologie, les traductions, l'espace des traductions, qui recouvre l'espace de ce qu'il y a, partout, en tout lieu, à-traduire » (Berman 1999, p. 22).

Cassin suggère alors de parler non pas d'intraduisible au singulier mais d'intraduisibles au pluriel. Concevoir l'intraduisible au singulier, se réfère à l'homogénéité du concept et suppose la possibilité – aussi hypothétique qu'elle soit –, d'atteindre à son essence ontologique par la saisie et l'expression de tous ses contours sémantiques. Mais parler d'intraduisibles situe d'emblée ce vocable dans la trame d'une diversité de configurations, de positions théoriques et de modalités d'expression dans la variété des histoires, des cultures et des langues. Ce pluriel caractéristique de l'intraduisible constitue en outre, son espace privilégié d'expression et de manifestation, à égale distance du « nationalisme ontologique »<sup>11</sup> avec essentialisation du génie des langues et de « l'universalisme logique indifférent aux langues ». Les intraduisibles rendent également compte de la futilité des prétentions unificatrices qu'elles soient d'ordre génétique, originelle (langue source, mots fontaines, fidélité à la donation ontologique) ou eschatologique (langue messianique, communauté rationnelle). Car, en tant que fait linguistique, l'intraduisible – tout comme la traduction – participe de la triple positionnalité caractéristique des rapports linguistiques délimités graduellement : au niveau de chaque langue prise comme entité autonome, par rapport aux sens des mots qui les constituent respectivement et à l'échelle du rapport des langues les unes avec les autres. C'est pour cela que la réflexion sur les enjeux de traduction conduit forcément à interroger des phénomènes aussi complexes que l'homonymie, l'homophonie et la polysémie. Ces phénomènes caractéristiques de toute

<sup>11</sup> L'expression est de J. P. Lefebvre. (Cf. « Philosophie et philologie : les traductions des philosophes allemands », in *Encyclopédia universalis*, Symposium, « Les Enjeux », 1, 1990, p. 170).



langue en soi deviennent plus remarquables dans les opérations induites par la traduction. Il en est ainsi parce que, comme l'indique à juste titre Cassin (2004, p. XXI), les disparités de langue à langue rendent sensible aux distorsions et aux flux sémantiques. Ce qui « permet d'instruire les équivoques dont chaque langue est porteuse, leur signification, leur histoire, leur croisement avec celles des autres langues ». C'est l'une des raisons pour lesquelles les tentatives de définition de l'acte de traduire aussi bien que de son antonyme l'intraduisibilité achoppent à se raccorder sur une détermination définitive. Cette difficulté de fédérer les multiples enjeux de traduction au sein d'une expression conceptuelle « à sens unique » pousse logiquement certains penseurs à dériver une typologie fonctionnelle à partir des variantes polysémiques du terme. Ainsi, Jakobson (1966 : 232-239) distingue trois types de traductions : intralinguistique, interlinguistique et intersémiotique, respectivement au sein d'une même langue, entre deux langues et enfin entre différents systèmes sémiotiques. Quant à Nida (1966, pp. 11-31), il considère la traduction comme une recherche d'équivalence dynamique entre deux langues. Le but de cette quête est de produire dans la langue du « récepteur » l'équivalent naturel le plus proche du message dans la langue source, d'abord en termes de signification, ensuite du point de vue du style.

Ces variations conceptuelles autour de l'essence du traduire contribuent à renforcer la conviction que l'idée d'une traduction omnipotente et omnisciente est aussi illusoire que celle d'une intraduisibilité radicale. Pour preuve de cette double limitation, on peut se référer, entre autres, à la contribution de Hoguerlin (1969, pp. 104-106) intitulée « Les mots "intraduisibles" ». Son article se fonde sur un ouvrage publié en 1968 par l'*Association canadienne des courtiers en valeurs mobilières* intitulé « Comment lire les états financiers ? » dont le lexique contient plus de 200 entrées de termes spécialisés avec leurs équivalents en anglais. Hoguerlin relève dans ce lexique une douzaine de termes intraduisibles que les auteurs ont, de guerre lasse, abandonné tels quels dans le texte. On retrouve pêle-mêle dans cette liste: *Cash flow*<sup>12</sup>, *Jitney*<sup>13</sup>, *Lois blue sky*<sup>14</sup>, *Négative*

<sup>12</sup> Il n'existe pas en français de terme qui a exactement la même signification que ce terme anglais. C'est en somme la rentrée au cours d'un exercice de nouvel argent provenant de l'exploitation. On calcule ordinairement le cash-flow en faisant l'addition des postes suivants de l'état des profits et pertes : le bénéfice net, les amortissements et, le cas échéant, les impôts différés.

<sup>13</sup> Le sens dans lequel ce terme est employé ici en bourse le rend intraduisible. Mais on comprendra mieux son emploi si l'on sait qu'en anglais il sert, entre autres, à désigner un véhicule qui transporte des passagers à un tarif très modique. Un *jitney* en bourse est un agent de change qui exécute les ordres d'un autre agent de change dont le volume d'affaires n'est pas suffisant pour justifier l'emploi d'un trader pour le représenter sur le parquet de la bourse. Pour s'occuper de l'exécution de ses ordres et de la compensation de ses opérations d'achat et de vente, le *jitney* compte à l'agent de change une commission d'un quart du tarif officiel fixé par la bourse.



*pledge*<sup>15</sup>, *Nominee*<sup>16</sup>, *Ordres on stop*<sup>17</sup>, *put through*<sup>18</sup>, *Switch-switching*<sup>19</sup>, *Ticker*<sup>20</sup>, *Up tick ou plus tick*<sup>21</sup>, *Voting trust*<sup>22</sup>.

À défaut de traduction véritable, l'auteur suggère des descriptifs fonctionnels ou contextuels dont nous reprenons la substance en notes de bas de page. Hoguerlin invite expressément ses lecteurs éventuels et les traducteurs à se confronter à la traduction de ces termes en vue de « faire reculer les frontières de l'intraduisible ». Une campagne contre l'intraduisible qui semble vouée d'avance à l'échec puisque l'auteur présente son exhortation en terme de challenge : « Traducteurs, à vous de relever le défi ! ». Un demi-siècle après la publication de l'article de Hoguerlin, ce défi attend toujours d'être relevé. Du

<sup>14</sup> C'est le nom populaire que l'on donne aux lois de divers états et provinces promulguées dans le but de protéger le public contre la fraude en valeurs mobilières. L'expression tire son origine d'un jugement rendu aux États-Unis dans une cause de fraude sur des valeurs mobilières dans lequel le juge déclarait qu'il s'agissait d'une combine spéculative qui n'avait pas plus de fondement que tant de pieds carrés de ciel bleu. Aujourd'hui, lorsqu'une émission de valeurs peut être offerte au public parce qu'elle a été autorisée par la commission de valeurs mobilières concernée, on dit que cette émission a été *blue skyed*.

<sup>15</sup> On ne traduit pas ce terme. C'est l'engagement que prend (dans l'acte de fiducie) une compagnie qui émet des débentures de ne pas émettre par la suite d'obligations garanties par hypothèque à moins d'étendre cette garantie hypothécaire à toutes les débentures alors en cours.

<sup>16</sup> Ce terme ne se traduit pas. C'est l'organisme ou individu au nom duquel sont enregistrées des valeurs dont cet organisme ou individu est titulaire à titre de fiduciaire pour le compte d'un tiers.

<sup>17</sup> Ce sont des ordres à cours limité, mais dans lesquels la fonction de la limite se trouve inversée. Dès que cette limite est atteinte, l'ordre devient un ordre au mieux. Par exemple, si vous détenez des actions dont le cours actuel est de \$50 et qui vous ont coûté \$35, vous pouvez protéger votre profit en donnant à votre agent de change un ordre de vente on stop à \$46. Si le cours baisse à \$46 votre ordre devient automatiquement un ordre au mieux et vos titres sont vendus immédiatement au meilleur cours possible. On peut aussi donner un ordre d'achat on stop. Vous pouvez par exemple décider que si le cours d'une action, se vendant actuellement à \$25, venait à atteindre \$28 il aura traversé un niveau de résistance et pourra monter plus haut. Un ordre d'achat on stop à \$28 sera exécuté immédiatement au mieux dès que le titre atteindra ce cours.

<sup>18</sup> Lorsqu'un agent de change a un ordre de vente d'un client pour un titre quelconque et que d'autre part il a un ordre d'achat d'un autre client pour le même titre, les règlements des bourses l'autorisent à faire cette opération sur le parquet de la bourse dans les limites du cours du titre au moment de l'opération et sans l'intervention d'un de ses confrères, sauf pour parapher sa fiche.

<sup>19</sup> Lorsqu'il s'agit d'opérations sur titres, ces termes ne sont pas traduits et on les emploie comme tels aussi bien en Europe qu'en Amérique du Nord. Il s'agit simplement de la vente de titres que l'on détient pour les remplacer par d'autres qui nous paraissent plus intéressants.

<sup>20</sup> C'est ce dispositif qui imprime et transmet par tout le pays les cours et le volume des opérations en bourse dans les quelques minutes qui suivent leur exécution.

<sup>21</sup> C'est un terme de bourse qui ne peut se traduire. Le *tick* est une abréviation de *ticker*. Il sert à désigner une négociation faite à un cours supérieur à celui de la négociation précédente. Le terme *zero-plus tick* désigne une opération faite au même cours que la précédente mais que ce cours est différent et supérieur à celui auquel on a traité précédemment. Inversement, les termes *down tick* ou *minus tick* et *zero-minus tick* signifient qu'il s'agit d'une opération à un cours inférieur.

<sup>22</sup> C'est un moyen employé pour confier le contrôle d'une compagnie à certains gérants appelés *voting trustées* pour une période de temps déterminée ou jusqu'à ce que certaines fins aient été atteintes. Les actionnaires qui déposent leurs actions entre les mains d'un fiduciaire en vertu d'une convention de *voting trust*, reçoivent en échange des *certificats voting trust* qui leur rendent les mêmes droits qu'ils possédaient auparavant, sauf le droit de vote.





reste, notre intention n'est pas de nous y confronter, mais de réfléchir sur les cas extrêmes où la traduction se confronte aux limites de ses possibilités. Dans un tel cas, on se retrouve précisément en face de ce que Ricœur (2004, p. 62) dénomme l'« intraduisible terminal » où se manifeste « l'aveu de la différence indépassable entre le propre et l'étranger ». Cette résistance farouche des mots et expressions à toute tentative de déportation s'illustre dans l'aveu d'impuissance de Hoguerlin manifesté dans les commentaires qui accompagnent chacun des termes en question (voir notes de bas de page). Le texte est agrémenté de formulations fatalistes telles que : « il n'existe pas en français de terme qui a exactement la même signification que ce terme anglais » ; « le sens dans lequel ce terme est employé ici en bourse le rend intraduisible » ; « on ne traduit pas ce terme » ; « ce terme ne se traduit pas » ; « ces termes ne sont pas traduits et on les emploie comme tels » ; « c'est un terme de bourse qui ne peut se traduire ».

Cela dit, il y a une autre forme d'intraduisible qui est la conséquence de la censure et qui recouvre, sous un certain aspect, la notion d'*indicible* ou encore l'idée implicite à la notion de *politiquement* ou *socialement correct*. L'on peut évoquer à ce propos la décision arbitraire et souveraine au regard de ce que Eco (2006, p. 20) appelle le « respect juridique du dit d'autrui » de Bowdler, le célèbre éditeur de Shakespeare, qui avait choisi de rayer certaines parties d'un manuscrit de l'auteur au motif qu'elles étaient de mauvais goût. Décision souveraine et malheureuse d'où les Anglais ont tiré le néologisme *to bowdlerise*. Ce phénomène n'est pas isolé. On peut citer également, entre autres, la mention qui figure en note de la traduction française des *Considérations inactuelles* (Nietzsche, 1873) par Henri Albert (1907). Ce traducteur écrit à la fin du premier volume intitulé *Strauss, sectateur et écrivain* : « Nous supprimons ici quelques pages où Nietzsche donne des spécimens du style de David Strauss qui, traduits en français, perdraient toute espèce de saveur. — N. d. T. » Le traducteur a pris l'option délibérée de rayer, en la remplaçant par des « \*\*\*\*\* » la partie du texte où Nietzsche lance une violente diatribe contre son compatriote Strauss. Il accuse ce dernier d'abêtir la langue et la culture allemandes par ses publications empreintes de fausse religiosité. Il est permis de soupçonner Albert d'avoir décidé de biffer le texte de Nietzsche parce qu'il en trouvait le ton excessif ou inconvenant.

Mais de quoi s'agit-il en réalité ? Dans ses *Inactuelles*, Nietzsche critique sans ménagement l'ouvrage autobiographique de Strauss intitulé *La foi ancienne et nouvelle*. Il reprend à titre d'illustration et avec humour certains passages de cet ouvrage que le traducteur a biffés sous prétexte que la traduction en français ne rendrait pas toute la teneur des attaques nietzschéennes et les connotations qu'elles sous-tendent. Pour se faire une idée



de ces attaques, il faut se référer au *Crépuscule des idoles*, ouvrage dans lequel Nietzsche (1974, p. 75) qualifie avec ironie « l'intelligent David Strauss » de « premier libre penseur allemand [...] qui a dégénéré en auteur d'un évangile de brasserie, celui de la "foi nouvelle"... ». Nietzsche critique également sans retenue l'addiction à la bière de Strauss : « Ce n'est pas en vain qu'il avait dans ses vers prêté serment d'allégeance à l'"aimable brune" : il lui fut fidèle jusqu'à la mort... ».

Dans son introduction aux enjeux scientifiques et méthodologiques de l'historiographie canadienne, Bumsted voit dans cette pratique un comportement courant dans les sciences humaines en général et dans le domaine de l'histoire en particulier. Certains éditeurs et traducteurs se donnent la licence de falsifier, transformer ou modifier les originaux comme bon leur semble. Ce qui pose à la fois le problème du rapport de la traduction à l'original et de la fiabilité du texte traduit en tant que ressource heuristique dans le domaine de l'histoire ou de la philologie par exemple. Car, comme l'indique Bumsted, le texte traduit pose des problèmes éthiques et épistémologiques importants.

The replication of [original documents, the so-called 'manuscripts'] often raises questions of accuracy, which become even more problematic when the documents have been translated from one language to another. Even the most scrupulous of editors may subtly alter the meaning of a document though changes in punctuation or spelling, and until our own time the editors of historical documents often intervene in other ways as well. [...] Other editors silently rewrote texts to what they regarded as the advantage of their authors. Even the appearance of authenticity is no guarantee; many skillful forgeries have been designed to pass close inspection (Bumsted 2011, p. xviii).

Cette remarque critique est une illustration de la collision probable entre les convictions éthiques et morales du traducteur/éditeur et le texte à traduire ou à transmettre au lecteur. Quelle est la ligne de démarcation entre le devoir éthique impliqué dans le respect juridique du *dit d'autrui* et la licence personnifiée par le traducteur ou l'éditeur ? C'est de cette confrontation accentuée par la conscience du pouvoir que lui confère sa position que découle l'acte de *censure* au sens où l'entend Bourdieu. Selon lui, la censure est un acte social qui s'exerce avant tout au cœur de la langue elle-même, en dehors de toute influence extérieure. Il en est de même de l'intraduisible dont le point d'ancrage se trouve d'abord dans la langue propre, au niveau de la réalité recouverte par l'idée controversée de « traduction interne ». Ce vocable recouvre la notion de traduction intralinguistique chez Jakobson. Une conception remise en cause par Berman qui la considère comme le résultat d'une extension excessive et sans intérêt de la notion de traduction. Cependant,



cette notion est recèle un intérêt certain pour la réflexion sur la traduction car elle permet d'analyser certains de ses aspects qui ne sont pas forcément pris en compte par les conceptions qui se rapportent à la traduction « externe » ou interlinguistique. Au nombre de ces problématiques souvent survolées, on peut citer, entre autres, le malentendu (Schleiermacher, Ricœur), la compréhension en tant qu'opération herméneutique de reconstitution du sens (Rosenzweig) et les névroses (Freud).

### 1.3. « Soi-même comme un autre » : l'intraduisible en situation intralinguistique

La traduction intralinguistique soulève des problèmes de traduisibilité ou de transmissibilité à la fois plus subtils et plus complexes que ceux qui émergent de la traduction interlinguistique. En général la traduction interlinguistique représente un creuset où le propre rencontre l'étranger qu'il s'efforce d'accueillir, voire d'adopter. Ce dialogue interlinguistique se déroule avant tout à l'intérieur de chaque langue sous les modalités du soliloque, du colloque intérieur dans le champ spécifique de la croyance et des échanges interpersonnels. Vis-à-vis de la langue commune, un individu reste à l'égard de son interlocuteur appartenant au même groupe linguistique, un étranger. À la suite de Husserl, Ricœur ne considérerait-il pas l'interlocuteur de même langue comme « l'autre quotidien » (*der Fremde*) ?

La traduction interne se rapporte aux différentes opérations de conceptualisation en vue de la transmission d'un message à l'intérieur d'une même communauté langagière. Il s'agit, en d'autres termes, des pratiques linguistiques impliquant ou exigeant un travail sur la langue comme la définition, la reformulation d'un propos inadéquatement exprimé ou mal compris, l'explication, les recontextualisations du discours à travers les locutions adverbiales « c'est-à-dire », « en clair », « autrement dit », « en d'autres termes », etc. Ricœur conçoit cette forme de traduction comme « une exploration originale découvrant les procédés internes d'une langue vivante ». À ce titre, elle constitue l'approche la plus intime des ressorts les plus subtils de chaque langue, dont elle dévoile à la fois et préserve l'identité au sens où l'entendait par exemple Sartre et Nday qui ce sont les locutions intraduisibles d'une langue qui révèlent la singularité et les traits spécifiques de la culture dont elle provient. C'est en cela que la traduction interne rend compte aussi de l'infinie diversité des langues et constitue la clé de compréhension et la cause principale des échecs successifs de tous les rêves de monadisation, de réduction des langues au même dans l'unique creuset d'une langue universelle.



L'expression et la transmission des pensées que nous connaissons sous le schéma classique de message codé par un émetteur (le destinataire) et recodé par un receveur (le destinataire), le tout médiatisé par la langue représente une forme de traduction au niveau intralinguistique. En outre, le sujet de la langue en est aussi l'objet créant dans la matrice de la langue même la dualité du propre et de l'étranger. Hölderlin (cité par Ricœur 2004, p. 39) affirmait que « ce qui est propre doit être aussi bien appris que ce qui est étranger ». Dans le rapport à sa langue, l'être humain se trouve souvent confronté aux mêmes difficultés que celles qui émergent de la confrontation avec une langue étrangère. Comme l'indique encore Ricœur (2004, pp. 45-46), nous retrouvons à l'intérieur de notre communauté langagière, la même difficulté à trouver l'expression idéale, « l'introuvable sens identique censé rendre équivalentes les deux versions du même propos ; c'est pourquoi, comme on dit, on n'en sort pas ». Parce qu'elle exige toujours la présence d'au moins deux interlocuteurs, la communication, même au sein d'une communauté homogène, exige un accord sur les mots qui n'est pas toujours donné à l'avance.

Ainsi, la construction solidaire du sens au sein de la langue commune n'exclut pas pour autant les difficultés de transfert ordinairement attachées à l'intraduisibilité translinguistique. Les problèmes y sont seulement d'un autre ordre. À la différence de la traduction interlinguistique où les sources de blocages tiennent généralement aux disparités entre les termes et tournures adossés à des visions du monde incommensurables, la traduction interne achoppe sur les éléments fondamentaux du discours (mots, phrases textes). On sait à quel point ces instances de la langue varient en fonction des circonstances d'énonciation, des dispositions du locuteur et de la plus-value axiologique générée par la quête du *profit de distinction* pour reprendre les mots de Bourdieu.

Mais la psychanalyse freudienne montre qu'avant l'avènement du discours sur la scène sociale, le travail de l'inconscient intègre déjà une forme de traduction dérivée du fonctionnement du psychisme. Dans sa « Lettre 52 à Fliess », Freud (1896) présente le développement du psychisme comme un processus d'enregistrement des époques consécutives de la vie. La compilation de nouveaux matériaux s'opère par le biais d'un processus d'« égalisation quantitative » qui conduit au remplacement progressif des matériaux déjà inscrits dans le psychisme. Le blocage ou l'empêchement de l'archivage des nouveaux matériaux provoque un « anachronisme » ou un refoulement qui culmine dans un désordre psychique relativement sévère. Selon Freud les psychonévroses sont dues à un « défaut de traduction » de certains matériaux psychiques refoulés en raison du déplaisir qui pourrait résulter de leur avènement à la conscience : « tout se passe comme si ce déplaisir perturbait la pensée en entravant le processus de la traduction ».



Cette idée, que Freud n'a malheureusement pas développée en profondeur dans ses écrits ultérieurs, s'éclaire si l'on se réfère à sa typologie des psychonévroses. Freud distingue globalement une *névrose narcissique* et une *névrose de transfert*. La première se caractérise par la clôture des pulsions sur le moi intérieur, signant par le fait même l'absence de relation psychique avec l'extérieur. La persistance de cet état psychique dénote l'impossibilité ou la difficulté d'opérer les transferts psychiques énoncés et constitue la preuve de l'échec de la cure psychanalytique. En revanche, la névrose de transfert représente l'étape et le signe manifeste du retour imminent du sujet névrosé à une vie psychique normale. Ainsi, dans la névrose narcissique, les défaillances qui conduisent aux troubles mentaux sont la conséquence d'un échec des transferts mémoriels qui fonctionnent sur le mode des passages de langues induits par la traduction. En somme, une instance d'intraduisibilité au plan psychique. Cette conception mériterait d'être davantage explorée, notamment dans le cadre des peuples colonisés qui ont enduré et continuent de subir des blocages psychiques dus en grande partie à la schizophrénie linguistique instaurée par la violence coloniale. D'après Hountondji (1967, pp. 11-31), la stratification linguistique consécutive à cette expérience traumatique crée chez l'intellectuel colonisé une *névrose grammairienne* marquée par une recherche obsessionnelle de la correction dans l'expression en langues occidentales.

Ces manifestations psychonévrotiques des conflits linguistiques sont l'expression d'un malaise plus profond. L'hétéroglossie instaurée par l'histoire conduit à l'impossibilité de construire du *sens*, en se fondant sur une vision homogène de l'existence. Comme dans l'explication des psychonévroses par les défaillances de traduction chez Freud, c'est l'échec dans la constitution des matériaux psychiques en une architecture de sens intégrant harmonieusement le passé, le présent et l'avenir qui crée le désordre linguistique. Il n'en va pas autrement de la communication sociale. Comme l'indique avec raison Ricœur, c'est en général la difficulté à faire accéder autrui à la signification subjectivement intelligible de son discours qui suscite les malentendus. « C'est pourquoi on n'a jamais fini de s'expliquer, de s'expliquer avec les mots et les phrases, de s'expliquer avec autrui qui ne voit pas les choses sous le même angle que nous » (Ricœur 2004, p. 48). En définitive, c'est à un problème herméneutique que renvoient les enjeux interpersonnels de l'intraduisible.

La Motte écrivait dans ses *Réflexions sur la critique*, que « [les mots sont] la traduction immédiate des choses et des sentiments ». À quoi Schleiermacher (cité par Berman 1984, pp. 232) ajoutera plus tard qu'il y a de la traduction partout où nous devons interpréter un discours, faisant en quelque sorte de toute communication un acte de traduction et



d'interprétation. Pour lui, « pensée et expression sont essentiellement et intimement la même chose, et [...] sur cette conviction repose tout l'art de la compréhension du discours, et donc aussi toute traduction. » Le *mot*, la *phrase* et le *texte*, éléments essentiels de tout discours, sont en soi polysémiques. C'est pour cette raison que le contexte représente un appoint essentiel à l'appréhension adéquate de tout message. Certes, le contexte d'émission d'une idée contribue à lever ou atténuer les ambiguïtés qui résulteraient d'une simple juxtaposition de mots et de phrases. Mais il arrive aussi que ce soit, paradoxalement, le contexte qui renforce les malentendus. Comme l'indique Ricœur (2004, p. 18), « c'est chaque fois le contexte qui, comme on dit, décide du sens qu'a pris le mot dans telle circonstance de discours ; à partir de là, les disputes sur les mots peuvent être sans fin ». Du fait de la plasticité du langage, l'intention de communication peut transformer le contexte, le rendre opaque ou hermétique en y intégrant des connotations figurées.

Car il n'y a pas que les contextes patents, il y a les contextes cachés et ce que nous appelons les connotations qui ne sont pas toutes intellectuelles, mais affectives, pas toutes publiques, mais propres à un milieu, à une classe, un groupe, voire un cercle secret ; il y a ainsi toute la marge dissimulée par la censure, l'interdit, la marge du non-dit, sillonnée par toutes les figures du caché (Ricœur 2004, pp. 47-48).

Avec cette mise à plat de la capacité universellement admise du contexte à porter le mot à la hauteur d'une intelligibilité sans failles, c'est l'architecture axiologique du mot, de la phrase et du texte qui se trouve ébranlée. Si le mot est indigne d'une confiance inconditionnelle, la phrase et le texte ne garantissent pas non plus la fiabilité des transferts de sens à quelque niveau que ce soit. Le problème, en ce qui concerne la phrase, se pose surtout par rapport à son rôle d'interface entre le signifié, l'exprimé – ce qu'on dit – et le référent de tout discours qu'est le monde. Ainsi, faute de pouvoir saisir chaque objet dans son essence pour le décrire ensuite comme tel dans le langage, tous nos discours restent désespérément marqués du sceau de l'incomplétude. Il en va de même pour tout texte écrit (ou parlé), exemple suprême de *sémiosis* et machine à produire « une dérive infinie de sens » (Eco 1992, p. 8). De telle sorte qu'une fois séparé de son émetteur et des circonstances concrètes de son émission, tout texte « flotte (pour ainsi dire) dans le vide d'un espace potentiellement infini d'interprétations possibles ». C'est pourquoi, toute interprétation fondée sur un sens autorisé, défini, original et fini relève de l'utopie. Car, conclut Eco, « le langage dit toujours quelque chose de plus que son inaccessible sens littéral, lequel est déjà perdu dès le début de l'émission textuelle ».

Ce qu'indique cette référence à la polysémie essentielle du texte c'est que chaque type de discours porte dans sa forme et sa substance particulières le programme d'une vision spé-



cifique sur le monde et les êtres. Mais au-delà de cette fonction, la polysémie représente une arme redoutable lorsqu'elle est utilisée dans l'objectif délibéré de mystifier ou de forcer l'assentiment. Ricœur (2004, p. 49) évoque à cet effet l'argumentation dans l'exercice de la rhétorique avec la mise en œuvre de figures de style, tropes, métaphores et autres, « et tous les jeux de langage au service de stratégies innombrables, parmi lesquelles la séduction et l'intimidation aux dépens de l'honnête souci de convaincre ». C'est de ces potentialités polysémiques du discours et du texte que proviennent les discussions incessantes en traductologie sur le statut et l'orientation à donner au travail de traduction et que Ricœur résume en deux mots : « faut-il traduire le sens ou traduire les mots ? ». Question vieille comme la traduction et dont la problématisation la plus dense s'est faite à l'époque du Classicisme avec le débat sur « les belles infidèles ». Quel que soit le sens que l'on donne à cette alternative, la traduction reste dans l'absolu une aventure à l'issue incertaine. Elle ne peut atteindre sa visée définie par l'étymologie du mot traduction en tant que *transport du sens* que d'après l'acception de modalité ultime et indépassable d'accès à l'œuvre dans une langue que le lecteur ne connaît pas. Ce dernier se soumet volontiers à l'expertise du traducteur dans une sorte de contrat implicite fondé sur la concession et les conventions linguistiques. On lit une traduction comme on contemple une copie d'œuvre d'art, modèle toujours imparfait d'un original ponctuellement ou définitivement inaccessible.

Dans ces conditions, « l'intraduisibilité sporadique » ne peut se déduire que d'une traduisibilité tout aussi épisodique. La substance d'une œuvre peut être théoriquement et temporairement apprivoisée, mais jamais définitivement vaincue et soumise. La preuve en est la retraduction des œuvres, signe de l'imperfection des traductions initiales ou de leur impuissance, non pas à traduire le sens de l'original, mais à se substituer à elle, en termes non seulement de qualité littéraire, heuristique ou esthétique mais de valeur tout court. Ce caractère contingent de l'acte de traduire se révèle surtout dans les domaines respectifs du discours philosophique et de l'imaginaire poétique.

## 1.4. Métaphysique et poétique de l'intraduisible

### 1.4.1. Remarques introductives

C'est à l'universitaire brésilien Fernando Santoro que nous devons l'une des caractérisations les plus récentes de l'intraduisible à la fois comme problème philosophique et poétique. Il en est ainsi parce que, d'après lui, le vocable d'intraduisible se rapporte à des opérations de traduction et de retraduction qui ne concernent pas seulement le pouvoir émotionnel des mots mais aussi les concepts. Ainsi, ce qu'il désigne par « poétique de



l'intraduisible » (Santoro 2012), renvoie aux exigences particulières des transferts conceptuels et terminologiques à l'intérieur des champs philosophique et poétique. C'est de cette double postulation que dérive la notion *d'intraduction*, forgée à partir du portugais *intradução*. Concept central du "concrétisme", mouvement littéraire initié par Augusto et Haroldo de Campos dans les années 1950 au Brésil, l'*intraduction* vise à exprimer les problèmes de traduction à travers la poésie. Ce terme se réfère ainsi à la distanciation que requiert toute relation à l'altérité linguistique et culturelle, mais aussi à la démarche d'introspection matérialisée par le préfixe latin « in » qui recouvre, en l'occurrence, l'idée d'une incursion ou d'une immersion dans une langue et une culture autres.

Avant Santoro et les poètes du concrétisme brésilien, Berman avait déjà posé la traductologie comme une réflexion sur la traduction fondée sur certaines présuppositions philosophiques indispensables. D'après lui, la traductologie, en tant que réflexion systématique sur la traduction, devrait être vue comme *une pensée-de-la-traduction* ancrée dans la philosophie et dont les attributions délimitent « moins le champ d'une connaissance que le lieu ouvert et tournoyant d'une réflexion » (Berman 1999, p. 18). Cela, par le fait bien mis en évidence par Benjamin et Heidegger qu'entre philosophie et traduction, il existe une « proximité d'essence ». Dans son commentaire de *La tâche du traducteur*, Berman insiste par ailleurs sur le fait que l'expression poétique est l'une des expériences les plus révélatrices des défis que la traduction pose aux transferts interlinguistiques.

Si ces considérations théoriques s'imposent à nous c'est parce que c'est surtout dans les cadres disciplinaires de la philosophie et de la littérature que les débats sur la portée axiologique et scientifique de l'être-au-monde du sujet africain se sont déclenchés dès les premières décennies qui ont suivi les indépendances politiques africaines. L'enjeu de notre réflexion est d'interroger ces discussions qui se ramènent globalement à une affirmation de la singularité de la pensée et des modalités d'expression de l'expérience poétique africaine, à partir du lien intrinsèque qui unit la traduction à la philosophie et à la poésie. Parmi les questionnements sous-jacents à cette approche, il y a par exemple la mise en lumière du rapport entre l'idée d'une philosophie ou d'une littérature essentiellement formulées dans les langues africaines avec l'inéluctable travail de traduction qu'induit ce désir d'authenticité. Mais une position correcte des termes du débat dans le champ intellectuel africain exige au préalable une exploration plus conséquente de l'intraduisible dans ses rapports avec les deux domaines des sciences humaines où la textualisation ou « mise en texte » (Ricard 2011) se confronte déjà à la genèse à l'indicible et l'intraduisible : la philosophie et la poésie.





### 1.4.2. Archétypes de l'intraduisible philosophique : Grundwörter et translittérations

Le champ philosophique peut être considéré comme le lieu essentiel où la langue se réfléchit elle-même et se donne à penser comme objet. Dans ce cadre, la traduction en tant que problème théorique et activité pratique soulève des questions qui touchent au langage en tant que produit distinctif de la culture humaine. C'est ce qui fait de la traduction un problème philosophique de premier plan. De par son rôle de médiateur entre les langues et les cultures, la traduction constitue le canal d'expression et de transmission de certains rapports déterminants, notamment ceux qui existent entre le langage, la culture et la pensée, le particulier et l'universel, le propre et l'étranger, etc. Berman relève à ce propos que la relation de la traduction à la philosophie n'est pas fortuite. Elle se fonde sur certaines exigences spécifiques du discours philosophique moderne. La traduction représente aujourd'hui, plus encore que par le passé, une instance importante de l'activité philosophique. Cela, pour plusieurs raisons. D'abord parce que la question du langage et des langues constitue une problématique fondamentale de la spéculation philosophique. De fait, l'histoire et la tradition philosophiques se sont constituées pour une bonne part sur la base de transferts linguistiques. En guise d'illustration de cette fondation traductionnelle de la philosophie on peut citer le passage de ses catégories fondamentales, les *Grundwörter*, du grec au latin et de celui-ci aux langues modernes. Ensuite, parce la philosophie constitue en soi une plateforme où se rencontrent constamment diverses traditions langagières et culturelles, que ce soit dans le foyer européen ou dans le dialogue avec d'autres formes d'expressions discursives, africaines, indiennes, latino-américaines, japonaises, chinoises, entre autres. Enfin, parce que la philosophie se doit, aujourd'hui plus que jamais, d'« affronter la traduction comme un destin actuel », comme le constate avec pertinence Berman (1999, p. 23) dont l'opinion à cet égard certifie des points de vue similaires formulés ailleurs par Derrida.

Pour Derrida, le lien constitutif entre traduction et philosophie n'est pas seulement utilitaire au sens où la seconde aurait fonctionnellement besoin de la première pour transcender les limites que lui imposent les contingences linguistiques. Ce rapport est *essentiel* parce que, comme le suggère Berman (1999, p. 23), « la traductibilité comme transfert de significations est la véritable thèse philosophique ». Paraphrasant Benjamin, Berman indique de surcroît que « philosophie et traduction sont apparentées en ce qu'elles se tiennent toutes deux sous la loi d'une tâche », celle de résorber la *dissonance* constitutive entre la vie et sa finalité, l'œuvre originale et sa traduction. Par le fait qu'une telle relation invite à penser en quelque façon le rapport de l'homme au langage, elle s'impose



forcément comme philosophique. En définitive, la traduction s'impose à la philosophie parce que cette dernière recourt plus que tout autre domaine du savoir à un vocabulaire particulier en vue d'exprimer la vérité sur le monde, les êtres et les choses. Ce sont ces expressions spécialisées qu'on entend généralement par *Grundwörter* ou *maître-mots*, réputés intraduisibles.

D'un point de vue linguistique, un *Grundwort* est un mot simple ou mot de base, dérivé d'un morphème unique, correspondant au *déterminé* ou deuxième élément d'un mot composé. En philosophie où le pluriel *Grundwörter* est plus usité, ce terme s'apparente beaucoup plus au vocable français « maître-mot », concept de base d'un système philosophique qui ne se comprend généralement que dans ce cadre précis où il prend un sens spécifique. On évoque généralement à ce propos les concepts de la métaphysique heideggerienne tels que *Dasein*, (qu'on retrouve également chez Jaspers, Nietzsche, etc.), *Entdecktheit*, *Fürsorge*, *Uneigentlichkeit*, etc. Il s'agit, comme le remarque Bourdieu, d'« idiolectes intraduisibles » ayant pour vocation de consacrer la clôture du discours philosophique comme un espace linguistique sacré et inaccessible au profane. Ce qui se laisse appréhender d'une part dans l'inaccessibilité sémantique des *Grundwörter* qui exigent toujours une intelligibilité aux deuxième et troisième degrés, et d'autre part dans les scissions et contraintes implicites mais réelles qu'ils introduisent dans le champ disciplinaire de la philosophie comme telle.

De fait, cette spécialisation ne se limite pas à définir le vocabulaire philosophique comme un espace sémantique spécifique dans le champ des disciplines scientifiques. Elle se poursuit dans le cadre interne des systèmes philosophiques, isolés les uns des autres par l'usage d'une terminologie propre. Force est donc de reconnaître avec Bourdieu (1982, pp. 187-188) que dans la langue philosophique moderne, « il n'est pas de mot qui ne soit un hapax intraduisible ». Conséquence : une fracture irréversible de la langue qui se présente comme une « somme d'idiolectes à intersections partielles » que seuls les locuteurs avertis peuvent utiliser de façon adéquate parce qu'ils sont capables de référer chaque mot au système philosophique dans lequel il prend tout son sens. À cela s'ajoute le fait que même au cœur d'un système philosophique pris comme tel, la constance sémantique n'est pas toujours garantie. Bourdieu (1982, p. 188) révèle à ce propos que le mot « métaphysique » n'a pas chez Heidegger le sens qu'il a chez Kant, ni chez le deuxième Heidegger le sens qu'il a chez le premier.

Ainsi, les *Grundwörter* rendraient compte d'un intraduisible voulu, avec une intention explicite de systématisme » qui produit un « effet d'occultation par la mise en forme » où s'exerce une réappropriation transformatrice de concepts appartenant au langage usuel.



Tout cela constitue, aux yeux de Bourdieu, un ensemble de « stratégies d'euphémisation » à travers lesquelles un système philosophique met en place ses concepts majeurs et fixe les canons de leur interprétation. Ordre sacré du langage propre à un système dont l'orthodoxie est confiée aux « gardiens du dépôt » chargés d'y veiller avec scrupule. Toute interprétation dans le cadre de ce système particulier est astreint à passer par les fourches caudines du sens premier fixé. Le mobile qui justifie l'élaboration des concepts systématiques est de « produire un discours dans les formes, c'est-à-dire paré de l'ensemble des signes convenus (une syntaxe, un lexique, des références, etc.) auxquels se reconnaît un discours philosophique et par lesquels un discours se fait reconnaître comme philosophique » (Bourdieu 1982, p. 170).

Par ailleurs, les strictes exigences terminologiques qui présupposent la formulation du texte philosophique sont entretenues comme critères de distinction disciplinaire et systématique d'autant plus fermes et contraignants qu'ils imposent à toute entreprise d'intelligibilité une immersion dans le système philosophique lui-même. Pour comprendre et rendre compte du *Dasein* par-delà les acceptions de premier degré qui se limitent à l'acception littérale de l'*être-là*, il est nécessaire de se référer au sens qu'en donne Heidegger (1986) dans *L'Être et le Temps* où il signifie plutôt « existence ». Mais il faut aller plus avant dans les méandres sémantiques du mot en rapport avec la métaphysique heideggérienne pour se fixer sur le fait qu'il se réfère précisément à la situation du sujet existentiel, de l'*étant* comme conscience dans son rapport à la temporalité *dans* et *par rapport* à laquelle il se doit de définir son être. Il en est de même de l'*Entdecktheit* qui dérive du substantif allemand *Entdeckung*, « découverte », « dévoilement », mais qui s'en distingue radicalement dans le contexte de la métaphysique heideggérienne par son acception d'« être-à-découvert » ou de « mise à découvert de l'être ».<sup>23</sup>

Cela dit, le vrai problème n'est pas la traduction d'*Entdecktheit* par *être-à-découvert*, qui reste malgré tout un vocable bien mystérieux pour tout non-philosophe et, même dans le cadre de la philosophie comme discipline, pour tout non-spécialiste de la philosophie de Heidegger. L'enjeu fondamental n'est pas non plus que cet idiolecte soit intraduisible, mais que sa traduction appelle inévitablement une interprétation, un commentaire de texte destiné à cerner les contours sémantiques spécifiques qui lui sont attribués dans la métaphysique heideggérienne. C'est là tout le fond du problème de la traduction des *Grundwörter* en philosophie : que leur transfert d'une langue à une autre appelle une *mé-*

<sup>23</sup> Ce vocable apparaît dès les premières pages du *Sein und Zeit*, comme par exemple dans l'extrait suivant : « Sur *quel* étant le sens de l'être doit-il être déchiffré, dans quel étant la **mise à découvert de l'être** doit-elle prendre son départ ? »



*ta-traduction*, située à mille lieues du simple transfert linguistique. Exigence qui impose une clarification de la signification précise des termes qui « font système », qui sont si intimement liés à la « chair langagière du texte », qu'ils ne peuvent en être isolés sans se dénaturer par la perte de leur sens profond. Ricœur (2004, pp. 12-13) indique à cet effet que la traduction des œuvres philosophiques révélait des difficultés particulières « dans la mesure où elle surgit au plan même du découpage des champs sémantiques qui s'avèrent non exactement superposables d'une langue à une autre. » Difficulté aggravée par l'usage massif dans la langue philosophique des *Grundwörter*, véritables « condensés de textualité longue où des contextes entiers se reflètent, pour ne rien dire des phénomènes d'intertextualité dissimulés dans la frappe même du mot », selon Ricœur (2004, p. 13). À cela s'ajoute le fait pour le moins évident que les renvois intertextuels peuvent recouvrir dans un même texte des fonctions multiples : « reprise, transformation, réfutation d'emplois antérieurs par des auteurs relevant de la même tradition de pensée ou de traditions diverses. »

C'est, à en croire Ricœur, dans ces différents obstacles touchant aux *Grundwörter* et à la spécificité du discours philosophique dans son ensemble, que les limites de la traduction se laissent appréhender comme l'expression paradoxale d'une « équivalence sans adéquation » entre deux textes. En outre, les diverses formes de résistance que rencontre ainsi le traducteur révèlent le caractère ambivalent de sa pratique. Il lui faut en effet toujours tenter un *forçage* de la langue de départ aussi bien que celle d'arrivée, jouer sur les deux tableaux, pour se retrouver, en fin d'exercice, dans l'obligation de « faire le deuil de la traduction parfaite » par une résignation au « presque la même chose », pour reprendre la qualification de Eco. Une sentence sans appel qui semble réservée par avance à tout texte traduit.

Bourdieu voit dans les particularités linguistiques condensées dans les *Grundwörter*, l'expression d'une « distinction philosophique » opérant, par le biais d'une « censure structurale » la mise à l'écart du profane et du vulgaire en vue de rendre le discours philosophique plus élitiste. Parmi les procédés syntaxiques auquel recourt ce « travail de mise en forme qui produit l'apparence de l'autonomie de la langue philosophique » (Bourdieu 1982, p. 173) se trouvent « l'accentuation systématique des parentés formelles », « le jeu avec les mots de même racine », « l'association par allitération ou par assonance », etc. Toutes choses qui contribuent à produire « l'illusion d'une cohérence globale de la forme, donc du sens et, par-là, l'illusion de la nécessité du discours, [...] des distinctions prétendument impensées [...], l'illusion de la systématité et, à travers celle-



ci et la coupure entre le langage spécialisé et le langage ordinaire qu'elle opère, l'illusion de l'autonomie du système » (Bourdieu 1982, pp. 173-174).

Poussant plus loin son analyse critique du langage philosophique, Bourdieu s'en prend à la condamnation par la métaphysique heideggérienne du sens ordinaire des mots dont les connotations péjoratives sont assignées à « l'ordre de la compréhension vulgaire et vulgairement anthropologique ». Pourtant, insiste Bourdieu, il est impossible de compter les mots de la langue philosophique heideggérienne qui proviennent du langage ordinaire. Leur acception néologisante dans le lexique heideggérien provient d'un travail de mise en forme qui produit l'apparence de l'autonomie du vocabulaire philosophique par le biais de « l'accentuation systématique des parentés formelles » et l'insertion des termes ordinaires dans une relation de sens factice avec les concepts philosophiques. Le but visé étant de faire « croire ainsi que chaque élément du discours dépend des autres à la fois en tant que signifiant et en tant que signifié ».

Le moins qu'on puisse dire est que cette clôture du discours philosophique par le moyen des concepts-clés manifeste une forme d'élitisme à travers lequel la philosophie s'affirme comme discipline spécialisée dans le champ de la connaissance. Cette quête de spécialisation qui se traduit par la quête d'un vocabulaire technique de plus en plus complexe représente, d'un certain point de vue, une forme d'exclusion à l'intérieur d'un même espace linguistique, en l'occurrence l'allemand. Cette « distinction » linguistique, pour recourir une fois encore à la terminologie bourdieusienne, peut être rapportée à cette forme d'intraduisibilité qualifiée ailleurs d'intra-linguistique, par sa circonscription dans l'espace défini autour des paradigmes d'un courant de pensée, la métaphysique et au sein d'un champ disciplinaire, la philosophie. Dans ces conditions, la question qui se pose est de savoir ce que ces différentes clôtures entraînent dans le procès d'un passage du texte heideggérien, pour en rester à cet exemple, dans une autre langue, dans un dialecte africain, le luo de l'Ouganda par exemple ?

Il ne s'agit pas ici d'un problème lié à la traduction de termes isolés, mais du passage de concepts pris dans la trame d'une histoire linguistique et culturelle. Ces concepts sont par ailleurs inscrits dans un contexte socio-scientifique et cognitif dans lequel ils ne sont accessibles qu'aux spécialistes, aux hommes de culture capables de se donner la peine d'une lecture approfondie et de se payer le luxe de l'érudition. Qu'en serait-il alors si l'on entreprenait de passer ces concepts, par le biais de la traduction, en luo, en yoruba, kiswahili, ewe ou encore igbo ? On serait confronté, sans aucun doute, à des difficultés de tout autre ordre. Au plan terminologique, la traduction restera toujours possible, comme l'a montré C. A. Diop à travers la traduction en wolof de concepts scientifiques fonda-



mentaux tirés des mathématiques, de la physique et de la chimie, un résumé du principe de la relativité, un extrait d'Horace et la Marseillaise. Dans l'absolu, une telle opération reste toujours possible, mais peu effective car, pour reprendre une idée émise par Wiredu, les problèmes de traduction tels qu'ils se posent dans le contexte africain se rapportent moins à des élucidations terminologiques qu'à des défis de conceptualisation. En d'autres termes, il ne s'agit pas seulement de convoier des mots ou des concepts dans les langues locales par le biais de la traduction ou de la translittération, mais aussi de réaliser dans l'acte de traduire le défi immense de créer dans la culture et la langue d'accueil la réplique exacte des représentations auxquelles ces concepts renvoient. Opération délicate, surtout lorsque le concept en question ne se réfère à rien, à aucune expérience, aucun vécu dans la langue-cible.

Ainsi, Wiredu (1996, pp. 89-90) se demandait comment traduire dans un vocable ou même une périphrase toute la charge sémantique, historique, culturelle et métaphysique véhiculée par le terme *logos*. Ce concept remonte en effet à Héraclite (Vers 500 ans avant J-C). Il signifie chez lui à la fois la pensée rationnelle et le principe ontologique d'où émane l'ordre rationnel de l'univers. Ensuite, comment rendre en luo l'idée sous-jacente au *logos* ou *Nous* dans l'optique de Platon qui y voit la source de l'organisation rationnelle du monde intelligible des Formes ? Le passage de sens recouvré par la signification première du terme traduction suffit-il à rendre toute la teneur de cette conception ? Comment inscrire dans une seule traduction toute la portée sémantique du *logos* que les Stoïciens conçoivent pour leur part comme *principe créatif, source de l'organisation rationnelle de la nature et Raison de l'âme* ? La traduction de ce concept peut paraître davantage complexe si l'on ajoute à toutes ces particularisations sémantiques le fait que le même terme *Logos* désigne *Dieu* chez les Pères de l'Église. Ces derniers l'identifient au *Principe, Cause et Finalité* de toute la création.

Dans le même ordre d'idées, comment envisager une traduction conséquente du *cogito* cartésien dans des langues africaines alors que celles-ci ne conçoivent le doute et la certitude que d'un point de vue opératoire, social et participatif ? C'est pour cette raison qu'entre autres positions, Kagame (1976) et Mbiti (1982) suggèrent la transformation/adaptation du *cogito* en prélude à son application à la pensée africaine. Se fondant sur l'unité et la solidarité intrinsèques censées caractériser les sociétés africaines, les deux penseurs indiquent qu'une perception juste de la vision anthropologique africaine exige une reformulation du *cogito* cartésien. « Je pense donc je suis » relève, selon Mbiti, d'une vision individualiste du monde inapte à traduire la force et la vitalité de l'empathie constitutive des relations sociales africaines. Dans ce contexte particulier, il n'y a pas de



séparation nette entre l'individuel et le collectif : *whatever happens to the individual happens to the whole group, and whatever happens to the whole group happens to the individual. [...] This is a cardinal point in the understanding of the African view of man* (Mbiti 1982, pp. 108-109, p.113, p. 142). La formule pertinente dans ce cas devrait être *I am because we are; and since we are, therefore I am* (Mbiti 1982, p. 16). C'est ce que recouvre également le concept d'*Ubuntu* réputé intraduisible (Cassin 2006 ; 2007 ; Ricard 2011) que l'on associe souvent au terme anglais *fellowship* (confrérie). On l'interprète en général comme une qualité de l'être ensemble : *the quality inherent in the fact of being a person with other persons* (Cassin 2006, pp. 235-244). L'universitaire et poétesse sud-africaine Antjie Krog (citée par Cassin 2006) énonçait un point de vue identique à travers son fameux *we are, therefore I am* (nous sommes, donc je suis). Dès les premières pages de son ouvrage, Mbiti démontrait que cette unité et cette solidarité centrées sur l'Homme s'étend à toute la création, intégrant en outre Dieu, les entités cosmologiques, la flore et la faune dans la trame de ce que Mbiti dénomme « ontologie anthropocentrique » (*anthropocentric ontology*). Cette interdépendance théologique, cosmologique, naturelle et existentielle prend ainsi une dimension sacrée indestructible :

This anthropocentric ontology is a complete unity or solidarity which nothing can break up or destroy. To destroy or remove one these categories is to destroy the whole existence including the destruction of the Creator, which is impossible. One mode of existence presupposes all the others, and a balance must be maintained so that these modes neither drift too far apart from one another nor get too close to one another (Mbiti 1982, p. 16).

Cette remise en cause du *cogito* cartésien au regard de la perception communaliste de la vie sociale en Afrique est certifiée par les travaux empiriques de Kagame (1976) sur l'aire culturelle bantoue. D'après lui, une traduction littérale du *cogito* dans une langue bantoue serait absurde parce que le verbe « être » y est toujours suivi d'un attribut ou d'un complément circonstanciel de lieu. Quiconque affirmerait dans ce contexte linguistique et culturel : « je pense donc je suis », se verrait immédiatement rétorquer « tu es... quoi...où ? ». Kagame explique cette connotation essentiellement spatiale et empirique des verbes *li* ou *ba* équivalents bantous d'« être », notamment dans les aires dialectales situées « à la jonction des frontières Tanzanie-Zambie-Malawi » par le fait que :

d'une manière générale, le verbe « être » est rendu par les racines *li* et *ba*. [...] La racine *li* est toujours suivie d'un attribut ; elle ne peut rendre le sens d'*exister*, tel qu'énoncé dans le fameux : *je pense donc je suis*. Cet attribut doit être un adjectif



qualificatif ou un complément circonstanciel de lieu : *udi mukuru* = tu es grand ; *udi Kinshasa* = il est à Kinshasa (Kagame 1976, pp. 94-96).

Par-delà le caractère indissociablement localisé de l'existence factuelle, l'un des éléments déterminants dans l'affirmation de la singularité des visions du monde africaines est le rapport au temps. La segmentation conventionnelle occidentale du temps en passé-présent-futur est, du point de vue de Mbiti, pratiquement étrangère à la pensée africaine : *the linear concept of time in western thought, with an indefinite past, present and indefinite future, is practically foreign to African thinking*. Le « temps africain » est non-linéaire, subjectif, empirique et bidimensionnel. À la séquence temporelle à trois séquences passé-présent-futur correspond ainsi, dans l'optique de Mbiti, un passé relativement lointain (*long past*) et un présent factuel, qui représentent la temporalité réelle (*actual time*). Quant au futur, il est relativement absent, voire inexistant (*virtually no future*).

Dans cette perception de la temporalité selon une perspective africaine, le temps marche, pour ainsi dire, « à reculons » : *[time] moves 'backward' rather than 'forward' ; and people set their minds not on future things, but chiefly on what has taken place* (Mbiti 1982, p. 17). Le temps s'expérimente, se vit au plan individuel en tant que simple composé d'évènements qui ont eu lieu, se déroulent dans le présent factuel ou supposés advenir dans un futur immédiat. Les faits qui n'ont jamais eu lieu ou qui ne sont pas susceptibles d'advenir dans un futur proche sont classés dans la catégorie de l'atemporel (*category of 'No-time'*). Tout événement naturel dont l'occurrence apparaît plus ou moins certaine tombe dans la catégorie du temps potentiel (*potential time*).

Cette perception du rapport au temps fait écho à celle de Kagame. D'après ce dernier, la temporalité perçue d'un point de vue traditionnel africain reste toujours liée à un événement précis. Kagame caractérise cette relation concrète par l'expression « lieu-temps tiré de l'anonymat par l'Événement ». En dehors du terme *ahantu* employé sans autre déterminant, dans le but d'exprimer une *localisation absolue*, un « niveau ultime de localisation » ou encore une localisation *générique*, « les termes par lesquels on désigne le Temps sont tous relatifs. Ils ne sont pas utilisés isolément pour eux-mêmes, mais toujours comme déterminatifs d'une autre entité » (Kagame 1976, p.172). Ainsi, qu'il soit exprimé ou sous-entendu, le terme kiSwahili *wakati* (temps, période) n'est jamais utilisé pour soi, mais nécessairement en rapport avec une instance de vie précise : « *wakati* = temps pendant lequel, pour lequel... » quelque'un fait quelque chose ou se passe quelque chose. En effet, le temps n'est jamais visé en tant que pure abstraction, « il est le temps de ceci ou de cela. En l'absence de ce complément, le temps est indéterminé, c'est-à-dire incolore, impensable même ».





Ces réflexions sur la perception du temps ont suscité une vive contestation de la part de certains penseurs africains opposés à l'idée d'une réduction des langues et cultures africaines à des particularités fictives ou des faits culturels « exotiques ». Wiredu voit, par exemple, dans ces conceptions sur le temps l'expression d'une vision superficielle, subjective, hâtive et parcellaire des catégories de pensée africaines. Selon lui, Mbiti se fonde sur un banal fait d'intraduisibilité, en l'occurrence l'apparente absence d'un mot précis pour exprimer le futur indéfini (*indefinite future*) dans certaines langues de l'Afrique centrale, pour en inférer la non-existence de concepts, voire de catégories définissant le futur lointain dans l'ensemble des langues africaines. Wiredu (1996, p. 82, p. 213) insiste par ailleurs sur le fait que l'absence formelle d'un terme spécifique pour désigner une réalité dans une langue donnée ne signifie pas que l'idée ou la réalité recouverte par ce vocable n'existe pas. Car, il n'est pas exclu que les locuteurs de cette langue se servent d'une périphrase, une expression, une série de phrases ou des attitudes particulières pour formuler le concept supposé absent.

Ces constats accentuent l'importance d'une réflexion plus poussée sur le statut de la traduction dans le rapport des langues africaines à certaines catégories universelles de pensée. Mais il est aussi urgent de se pencher davantage sur les enjeux spécifiques de la traduction des concepts scientifiques dans les langues locales africaines. Du point de vue de la traduction des termes du vocabulaire philosophique par exemple, de nombreuses pertinences heuristiques peuvent émerger de l'analyse des problèmes liés à la traduction des *Grundwörter*. L'enjeu décisif n'est pas forcément l'impossibilité de traduire réduit à ses dimensions terminologiques mais surtout les problèmes conceptuels qui en découlent. Seule une telle sensibilité aux contrastes conceptuels peut permettre de penser les disparités linguistiques non pas comme obstacles insurmontables, mais plutôt comme une invitation à rechercher par-delà les intraduisibles, les problèmes conceptuels que posent les divergences dans la formulation du réel.

Wiredu relève ainsi que dans la plupart des langues africaines, affirmer « je suis certain » revient très exactement à dire « je sais très bien » ou « je sais avec certitude » (*minim pefee* ou *minim nokware* en akan). Dans ce même contexte linguistique, « c'est certain » équivaut à « c'est vraiment ainsi » ; « c'est vrai » ; « il y a du vrai là-dedans » ou encore « j'ai l'assurance que c'est ainsi » (*Ete saa potee* ou *Eye ade a eda ho* en akan). De fait, aucune de ces phrases ne traduit l'idée d'infaillibilité véhiculée par le concept de certitude telle qu'elle est conçue dans la philosophie occidentale et synthétisée dans le positivisme logique. Dans le contexte de ce courant de pensée, la connaissance empirique est incapable de parvenir à la certitude parce qu'elle est en permanence sujette à la *possibili-*



*té* de l'erreur. Les expressions akans énoncées ici ne peuvent donc prétendre à aucune valeur de vérité dans le cadre du positivisme. En effet, elles établissent le vrai sur la base d'une attestation fondée sur l'expérience du sujet parlant. C'est sur la base d'analyses de ce genre que Wiredu suggère de repenser, par-delà les divergences terminologiques, les questions fondamentales de la pensée philosophique qui ressortent de la mise en rapport des catégories binaires telles que *vérité/fait*, *substance/accident*, *physique/spirituel*, etc.

Dans le même ordre d'idées, Wiredu établit une distinction entre les concepts transcendants qui n'ont aucun référent direct dans l'expérience humaine, comme par exemple *Dieu* et les concepts empiriques qui relèvent de l'expérience plus ou moins directe tel qu'*électron*. Ces deux catégories de concepts sont, d'après lui, *a priori* intraduisibles dans une langue africaine comme l'akan. Ils peuvent, au mieux, être rendus par le biais d'une translittération donnant respectivement en anglais *God* et *elektron*. Le problème philosophique que soulève cette translittération, c'est le caractère problématique de la correspondance entre les concepts en question et les référents auxquels ils sont censés renvoyer. Cette distinction fait intervenir une différence de niveau dans l'appréhension et l'intelligibilité de ces translittérations dans les deux langues en présence. Si pour un bilingue akan-anglais, la compréhension du terme *God* semble aller de soi, c'est uniquement en raison de la mentalité coloniale (*colonial mentality*) consécutive à l'exposition prolongée à la langue et la culture anglaises.

En réalité, le terme *elektron* est plus facile à traduire dans une langue comme l'akan, en raison de son caractère empirique. Dans le même ordre d'idées, Ngugi illustre la relative porosité qui caractérise la terminologie des sciences de la nature et du vocabulaire technologique. Il fait part de son émerveillement après avoir découvert que le mot *ngurukuhi* était la traduction kikuyu du terme « missile ». Cette découverte a fait s'estomper le sentiment d'étrangeté que suscitait jusque-là ce terme dans son esprit : *the word 'missile' used to hold an alien far-away sound until I recently learnt its equivalent in Gikuyu, ngurukuhi, and it made me apprehend it differently* Ngugi (1981, p. 17). En vérité, Ngugi avait toujours pensé qu'en raison de sa grande technicité, le terme missile était intraduisible en kikuyu. En revanche, pour en revenir à la différenciation initiée par Wiredu, le mot *God*, fait émerger des difficultés supplémentaires d'intelligibilité en raison de son caractère transcendantal, c'est-à-dire l'impossibilité de le définir à partir d'un élément quelconque dérivé de l'expérience humaine. En somme, les deux concepts renvoient à une détermination axiologique qui fait ressortir le fort ancrage de l'un (*Dieu*) dans les catégories de pensée de la culture occidentale d'où il provient et la neutralité apparente de l'autre (*électron*).



Wiredu (1982, p. 93) recommande à cet effet une grande circonspection par rapport à la tentation de traduire littéralement dans les langues africaines des concepts transcendants tels que *Dieu, Esprit, Personne, Âme, Assertion, Proposition, Vérité, Fait, Substance, Existence*, etc. Il en est de même des distinctions catégorielles comme *mystique/non-mystique, physique/spirituel, religieux/séculaire*, etc. Les problèmes conceptuels recouverts par ces traductions problématiques devraient pousser à une certaine réserve par rapport à l'assimilation sans recul critique de certains schèmes de pensée occidentaux aux catégories de pensée africaines. Wiredu recommande la même prudence par rapport à l'erreur courante de considérer comme équivalentes des concepts spécifiques de la pensée occidentale et certaines réalités existentielles des sociétés africaines. Il en est ainsi des termes *famille, tribu, chef, frère, cousin*, etc., dont l'utilisation en dehors de toute contextualisation destinée à leur conférer le sens particulier qu'ils recouvrent dans les cultures africaines, trahit un eurocentrisme délibéré. Cela dit, plus les termes à traduire sont abstraits, plus les problèmes posés par leur transfert adéquat d'un horizon culturel et discursif à un autre se font plus complexes. C'est ce que démontre par exemple l'analyse des défis de traduction que posent les termes tels que *loi, coutume, moralité, religion, culte, punition, sanction*, etc.

En revanche, un terme empirique comme *électron* et d'autres qui appartiennent au même registre, relèvent du vocabulaire scientifique généralement considéré comme culturellement et idéologiquement neutre devraient plutôt faire l'objet de traductions ou de translittérations intensives afin d'encourager à la domestication des concepts et des formes de pensée occidentaux. Définitivement en phase avec cette exhortation, Mazrui (1978, p. 98) ne voyait aucun inconvénient à ce que l'on transfère en Kiswahili, sous forme de translittérations, les concepts fondamentaux des sciences exactes. En guise d'illustration, Mazrui suggère l'énoncé suivant : *the effect of thyroid stimulating hormone on the radio active iodine uptake beef thyroid tissue in vitro* (« L'effet stimulant de l'hormone thyroïdienne à partir de la fixation in vitro par teinture d'iode radioactive d'un tissu thyroïdien bovin ». D'après Mazrui, cette assertion scientifique pourrait ainsi être traduite en kiswahili en utilisant les translittérations *thairodi, homoni, ayodini* et *redioaktivu na invitro* correspondant respectivement aux termes *thyroïde, hormone, iodine, radioactif, in vitro*. Il faut reconnaître toutefois que cette phrase est difficile à comprendre pour tout locuteur normal de l'anglais ou du français. C'est en réalité, le problème universel de l'opacité du langage spécialisé qui se pose ici. Cela dit, la suggestion de Mazrui rappelle les invitations pressantes de C. A. Diop (1979, p. 408) à « introduire dans les langues africaines des concepts et des modes d'expression capables de rendre les idées scientifiques et philosophiques du monde moderne ».



Pour le célèbre égyptologue sénégalais, « une telle intégration de concepts et d'expressions équivaldra à l'introduction d'une nouvelle mentalité en Afrique, à l'acclimatation de la science et de la philosophie moderne au sol africain, par le seul moyen non-imaginaire » (C. A. Diop 1979, p. 408). Entreprise de domestication dont il indique par ailleurs les étapes. Dans un premier temps, travailler à la revivification d'une conscience linguistique malade du complexe d'infériorité induit par l'idée absurde de la supériorité des langues occidentales. Cela passe par le raccordement des langues africaines à leur source originelle : l'égyptien ancien. Ensuite, l'appropriation sans chauvinisme excessif ou iconoclaste des termes étrangers déjà incorporés par la pratique dans les langues locales. Enfin l'exploitation des ressources internes ou du génie propre des langues locales. Mais la visée téléologique essentielle de la traduction est-elle seulement d'opérer des transferts terminologiques ? Wiredu mettait en garde contre la fixation trop marquée sur les enjeux de traduction fondé sur les questions de vocabulaire. Cette conception unilatérale pourrait distraire des problèmes et défis linguistiques réels qui se rapportent plutôt aux représentations du réel auxquelles renvoient les passages conceptuels de langue à langue. La mise en œuvre d'une tradition de pensée critique dans les langues locales africaines passe, selon lui, par un réaménagement de ce rapport déviant à la traduction. Un changement de perspective qui représenterait déjà une avancée significative dans le sens d'une appropriation effective de la pensée scientifique moderne dans les langues africaines.

Wiredu suggère ainsi que les philosophes africains s'efforcent de penser dans leurs langues locales, surtout lorsqu'ils se confrontent dans leurs spéculations aux concepts fondamentaux de la pensée. Cela davantage parce que du fait des contacts historiques entre les cultures africaines et occidentales, il est relativement facile de considérer comme superposables les institutions sociales, les attitudes morales et les modes de pensée respectifs. Cette tendance à l'amalgame peut conduire à des erreurs d'interprétation dans les procès de traduction.

Ces remarques posent la problématique de la traduction dans le contexte postcolonial africain bien au-delà des déclarations d'intention et des professions de foi identitaires. Mieux, les termes dans lesquelles la question de la production d'une pensée africaine dans les langues locales rejoint les enjeux théoriques et pratiques de la traduction renvoient de façon implicite à une remise en cause critique des modalités de constitution du discours philosophique africain comme rhétorique de l'altérité discursive. Il est, de ce fait, légitime de s'interroger sur la rareté des réflexions philosophiques sur la traduction en Afrique, au regard du rapport d'interdépendance essentiel censé exister entre le dis-



cours philosophique et la traductologie. Dans quelles mesures la philosophie africaine a-t-elle systématiquement pris en charge la nécessité d'une pensée de la traduction telle qu'elle s'énonce comme exigence majeure chez de nombreux philosophes, de Benjamin, à Cassin, en passant par Heidegger, Wittgenstein, Quine, Derrida, Serres ?

À cet égard, la philosophie africaine ne se distingue pas des autres instances du savoir, globalement peu intéressés par les enjeux discursifs et heuristiques des transferts linguistiques. Cette remarque exige toutefois une nuance importante. Ce vide sur le plan strictement théorique ne signifie pas l'absence complète d'une conscience des défis liés aux passages de langues. Il existe, de fait, des approches descriptives des transferts linguistiques, en appoint à la réflexion sur la « guerre des langues » induite par la colonisation. Cette perception pragmatique des enjeux de traduction en lien direct avec les défis du plurilinguisme offrent l'avantage d'une évaluation ciblée des défis conceptuels de l'acte de traduire. Cela se voit dans les pratiques d'écriture-traduisante chez des auteurs aussi différents que Rabearivelo, Kourouma, Okara, Tutuola, etc.

La conscience linguistique qui sous-tend ces tentatives de mise en œuvre concrète des défis littéraires de la traduction jette une lumière différente sur les problèmes généraux de traduction. Par ailleurs, le fait que cette particularité dans la perception des enjeux de traduction soit motivée dans le contexte littéraire et discursif africain par le rejet de séquences conceptuelles et linguistiques du passé colonial lui donne une dimension nouvelle. En d'autres termes, les motivations anticolonialistes qui sous-tendent l'affirmation de l'intraduisibilité des langues et cultures africaines jettent une lumière inédite sur les problèmes théoriques généraux de la traduction. Cela dit, l'intraduisible ne se réduit pas seulement au rejet ou la remise en cause de la possibilité d'opérer des transferts linguistiques. Sa caractérisation péjorative en tant que déni délibéré de l'existence multiséculaire de la traduction relève d'une conception triviale. L'intraduisible se comprend aussi et surtout comme modalité d'appréhension et de valorisation des différences linguistiques. En cela, il constitue à la fois un facteur de mise en valeur des pouvoirs infinis du langage, de la porosité des langues, l'affirmation réitérée de leur singularité attestée par l'évidente incommensurabilité des découpages et des formulations du rapport au monde.

#### ***1.4.3. De l'intraduisible intolérable à « l'intraduisible comme valeur »<sup>24</sup>***

Il y a dans l'évaluation des contrastes conceptuels sous-jacents aux rapports problématiques entre les univers culturels africains et occidentaux un risque réel de déviation relativiste. Wiredu avait perçu ce danger et suggérait de le contourner en posant la discussion

<sup>24</sup> L'expression est de Berman (1999, p. 42).



sur le destin de la pensée, des langues et des cultures africaines sur une plateforme d'intelligibilité neutre, à distance des préjugés faciles et des préconceptions sans fondements rationnels. C'est ce qu'il désigne, en d'autres termes par *independent considerations*. À partir de cette mise en orbite théorique, il est loisible de se rendre compte que par-delà sa connotation d'obstacle insurmontable à la réalisation des transferts linguistiques, l'intraduisibilité est aussi une source potentielle d'enrichissement pour la pensée. Car l'intraduisibilité sporadique ou définitive de certaines formulations, visions du monde, modalités d'expression de pratiques localisées peut faire émerger des problèmes nouveaux ou des manières nouvelles d'appréhender des problématiques anciennes.

Sur la base d'une telle présupposition, on peut constater que l'intraduisibilité d'une formule étrangère dans un vernaculaire africain peut faire surgir des pertinences susceptibles de transformer des représentations initiales erronées. Ainsi arrive-t-il qu'un chercheur passe de l'idée que la difficulté à exprimer certains concepts dans les langues africaines tient au caractère « exotique » de ces dernières à la prise de conscience que ces blocages relèvent plutôt d'un fait linguistique universel. Ce constat ne remet pas fondamentalement en cause le fait avéré que les découpages et la formulation du réel d'un horizon linguistique et culturel à l'autre sont incommensurables. Mais ces singularités, bien loin de représenter une objection aux universaux du langage, attestent de la pluralité de ses formes. En somme, comme le remarque à juste titre Wiredu (1996, p. 3), « l'universel peut très bien surgir du particulier ».

Ces réflexions font ressortir deux points importants qui permettent de cerner davantage les enjeux conceptuels, linguistiques et interculturels de l'intraduisible. Il y a, dans un premier temps l'idée, énoncée dès le début de la présente étude, que l'intraduisible ne signifie pas forcément l'impossibilité radicale des transferts de significations d'une langue à une autre. Il est vrai qu'il existe des concepts irréductibles comme ceux énoncés par Hoguerlin sur « les mots intraduisibles ». Cela dit, rien ne permet d'affirmer qu'une traduction considérée aujourd'hui comme impossible par rapport à l'état actuel des langues ne puisse l'être dans l'avenir grâce au progrès des langues et à l'extension des limites cognitives humaines. Berman (1999, p. 122) n'affirmait-il pas qu'« on traduit toujours à partir d'un certain *état* de sa langue et de sa littérature » ? Sur un second plan, la remarque de Wiredu ouvre un horizon permettant d'envisager l'intraduisible autrement qu'en rapport avec les revendications légitimes d'une altérité africaine. Envisager les défis de traduction entre langues africaines et occidentales comme le lieu de surgissement de questions inédites, c'est accepter de voir dans l'intraduisible autre chose que la manifestation d'un malin génie jouant inlassablement à faire échouer l'intelligibilité interlin-



guistique. Cette idée de l'intraduisible comme source d'enrichissement pour la pensée avait déjà été formulée par Berman, dans une perspective strictement théorique et littéraire.

D'après lui, « l'intraduisibilité est l'un des modes d'auto-affirmation d'un texte » (1999, p. 42). Plus que la traduisibilité, l'intraduisibilité est une caractéristique essentielle du texte littéraire. On pourrait ajouter que tout texte est, par nature, intraduisible. L'intraduisibilité représente aussi la visée téléologique du texte, critère et signe logique de son authenticité. Cette remarque pour le moins originale a le mérite de ramener la problématique de l'intraduisibilité à ses fondements, c'est-à-dire à un niveau où le texte littéraire un organisme doté d'une identité propre. Tout texte est a priori et par essence intraduisible. Cela dit, concevoir l'intraduisibilité comme le fondement essentiel, ontologique du texte littéraire constitue non seulement une position originale mais invite aussi à remettre en cause les alternatives classiques fondées sur l'irréductible opposition entre la fidélité à l'esprit du texte et la trahison de la pensée de l'auteur. L'intraduisible apparaît ainsi comme la marque déposée ou la fiche d'identité du texte philosophique, littéraire, juridique, etc.

En soi, l'intraduisible n'est donc pas un concept négatif, mais plutôt le principe d'autonomie de tout texte et, paradoxalement, ce qui le rend traduisible. C'est par cette autonomie, qui en fait vraiment une *œuvre*, que le texte littéraire, se dispose de lui-même, librement, « se livre », pour ainsi dire, à la traduction. En d'autres termes, l'intraduisibilité est une des conditions essentielles de la traduisibilité. Berman (1999, p. 42) formule avec pertinence cette relation de dépendance à travers le constat que « dans tous les domaines de l'écrit, l'intraduisibilité est tendanciellement vécue comme une valeur ». Un point de vue qui s'éclaire davantage à la lumière de l'affirmation faite par Derrida qu'on ne traduit que ce qui est intraduisible. Comme le souligne encore Berman, tout écrit tient à préserver en soi une part d'intraduisibilité variable en fonction de la nature du texte : élevée pour la poésie, réduite, mais réelle, dans un texte technique ou juridique. Traduire est suspect parce que faisant fi d'une valeur essentielle du texte.

Ainsi, d'un point de vue axiologique, l'intraduisibilité est ce qui confère au texte sa singularité ontologique. C'est justement dans le sillage de cette perception de l'intraduisible comme valeur ou mieux, comme critère distinctif du texte que nous situons, par extension, les conceptions africaines de l'intraduisible. Par-delà le fait qu'on peut considérer les cultures comme des textes, ce à quoi se réfère précisément la notion d'intraduisibilité dans son articulation aux textes littéraires et philosophiques africains, c'est l'idée d'une identité culturelle incommensurable, unique et impossible à appréhender pleinement à



partir de l'extérieur. C'est aussi ce que soulignait Sartre (1948, pp. IX-XLIV) dans sa préface à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* quand il affirmait que : « les traits spécifiques d'une société correspondent exactement aux locutions intraduisibles de son langage ».

En d'autres termes, ce qui fait l'identité d'un peuple, c'est sa façon unique d'exprimer son rapport au monde. C'est, par ailleurs, le moyen privilégié par lequel on peut toucher à l'essence de toute société, la connaître vraiment à travers ses potentialités les plus substantielles. Au-delà de l'aspect purement linguistique, c'est aussi le caractère foncièrement incommunicable et non objectivable de la conscience de soi qui est ici touchée. L'intraduisible pose la question herméneutique du discours sur soi et par soi en même temps qu'il confine l'expérience interprétative de l'altérité aux strictes limites du biologiquement commun. Un point de vue qui fait écho à une opinion exprimée dans un autre contexte par Goethe sur le respect de la différence ontologique du texte étranger. Il écrivait en effet au chancelier Von Müller en 1828 que : « dans la traduction, on ne doit pas s'engager dans une lutte immédiate avec la langue étrangère. On doit parvenir jusqu'à l'intraduisible et respecter celui-ci ; car c'est là que résident la valeur et le caractère de chaque langue » (cité par Strich 1946, p. 19).

En définitive, rien de mieux que l'intraduisible n'exprime de façon plus saisissante la « valeur essentielle [d'un] texte » qu'il soit conçu comme métaphore culturelle ou en tant que produit d'un genre littéraire particulier que son enracinement et son attachement à la langue d'origine. C'est là que réside, en outre, le fondement premier de tout questionnement sur la traductibilité. Cette interrogation revient globalement à ceci : est-il possible de déporter un texte vers une autre langue avec toutes les particularités qui l'enracinent dans sa langue d'origine ? À quelles conditions et au prix de quelles pertes ? Que dire des œuvres qui, de par un vouloir délibéré de leur auteur, se destinent d'elles-mêmes à l'intraduisibilité, tels les poèmes *écrits dans aucune langue* (Fourcade 1988) parce qu'ils sont écrits *à la fois* en français, en anglais et en allemand ? Ces poèmes posent des problèmes spécifiques de traduction à cause de l'absence ou de *l'absentuation* de la langue maternelle. On ne sait plus, en définitive, de quelle langue source devrait partir la traduction.

Dans une publication intitulée « L'intraduisible et la poésie de Dominique Fourcade », J. M. Petterson (2013, pp. 265-270) indique que le défi majeur en ce qui concerne la traduction des poèmes de ce genre ne réside pas forcément dans le trilinguisme de départ. Cette donnée inédite constitue évidemment un problème pour le traducteur. Selon lui, la question « suffirait à inquiéter le plus stoïque des traducteurs, est la suivante : comment tra-





duire ou même entendre “un poème écrit dans aucune langue” et dont l’écriture se fait “ôtant aux mots leur peau” ? ». Ainsi, ce qui rend les poèmes fourcadiens intéressants au regard de l’intraduisible c’est qu’à la différence des textes dont l’intraduisibilité dérive de l’enracinement trop profond de leurs signifiants dans un contexte culturel donné, ces derniers ont plutôt « largué les amarres et [...] balancent sans compromis possible entre aucune et toute langue ». On retrouve la même obsession de l’intraduisible dans *Finnegans Wake* de Joyce, les poèmes de Paul Celan ou de Marcel Bayer, etc. On pourrait ajouter à cette liste les textes que Eco (1992, p. 227) qualifie à la suite de Dolezel, d’*autodestructeurs* (*self-voiding texts*) ou encore de *méta-fictions autorévélatrices* (*self-disclosing meta-fiction*) fondés sur la mise en scène de *monde possibles impossibles*. Toutefois, si en raison de leurs caractéristiques formelles ces textes se présentent comme de véritables archétypes de l’intraduisible, les textes poétiques le sont davantage.

#### ***1.4.4. Les Muses monolingues : l’indicible et l’intraduisible dans l’imaginaire poétique***

S’il est permis de parler d’un lieu par excellence de l’intraduisible, c’est bien dans l’expérience poétique qu’il se trouve. Cette remarque dérive de la longue tradition de pensée qui de Dante à Bense en passant par Montaigne, Diderot, Rilke, Jakobson insistent sur l’intraduisibilité du texte poétique en fondant celle-ci sur l’union indissociable du son et du sens. Berman qualifie ce parti-pris délibéré d’« objection préjudicielle » tout en faisant remarquer que l’intraduisibilité du texte poétique constitue sa caution de garantie, sa caractéristique propre ou sa « marque déposée ».

Que la poésie soit « intraduisible », cela signifie deux choses : qu’elle ne peut pas être traduite, à cause de ce rapport infini qu’elle institue entre le « son » et le « sens », et qu’elle ne doit pas l’être parce que son intraduisibilité (comme son intangibilité) constitue sa vérité et sa valeur. Dire d’un poème qu’il est intraduisible, c’est au fond dire que c’est un vrai poème (Berman 1999, p. 42).

À notre sens, les deux facteurs sur lesquels se base l’intraduisibilité de la poésie telle qu’énoncée ici par Berman sont complémentaires, voire inséparables. Car, ce qui rend le poème intraduisible, c’est d’après Ricœur (2004, pp. 11-12) l’« union inséparable du sens et de la sonorité, du signifié et du signifiant. Pour sa part, Derrida (1985, pp. 209-237) indique que cette impossibilité est purement anecdotique puisque c’est « l’intraduisibilité même du poème qui suscite et appelle sa traduction ». On se trouve donc en face d’un paradoxe dont les fondements se trouvent, selon Berman, dans la présence dans le poème



de deux éléments diversement opposés à l'exode de la traduction : la *musicalité* et le *noyau de parlance* ou de *significance*. Si l'intraduisible recouvert par la signification du poème se laisse volontiers transférer dans une autre langue quand les conditions l'y disposent, la musicalité représente quant à elle l'élément le plus réfractaire. De manière générale, « il faut poser la musicalité comme l'élément le plus intraduisible d'une œuvre, mais aussi comme celui qui, jamais, ne doit la dominer si elle veut rester œuvre » (Berman 2008, p.70). Le noyau de musicalité constitue une composante indistincte du texte poétique avec pour caractéristique essentielle d'être farouchement réfractaire à la traduction. C'est, en d'autres termes, la marque de l'« intraduisible absolu » dans le poème parce qu'il en constitue « la dimension opaque, muette et insignifiante dans sa vague infinité ».

Dans ces conditions, entreprendre de traduire un poème, c'est s'engager à transférer dans une autre langue non seulement toute la portée sémantique du texte, mais aussi ses éléments structurels, son rythme, ses sonorités particulières, sa couleur d'origine, en somme tout ce qui fait son identité propre. L'illustration la plus éloquente de ces exigences se trouve dans le *haïku*. Ce poème japonais de 17 syllabes (5+7+5) est censé reproduire fidèlement toutes les émotions du poète, ses perceptions et sa présence au monde. Rien d'étonnant donc que le *haïku* soit réputé intraduisible ou sujet à un soupçon permanent d'imperfection quand il est transféré dans une autre langue. Sándor (2003) constatait à cet effet que pour les Japonais, le *haïku* représente une création artistique inimitable parce qu'il est censé porter une philosophie endogène très profonde et, de ce fait, inintelligible pour le lecteur occidental. C'est ce qui fait son intraduisibilité.

Ce qui veut dire en somme qu'aux yeux des Japonais, toute tentative de traduction du *haïku* dans une langue européenne est vouée d'avance à l'échec. La traduction ne peut, au mieux, que produire une copie *presque* conforme de l'original. Le défi majeur dans ce cas est de transférer les sensations du poète, les images et les sonorités condensées dans ce mini-poème en même temps que les caractéristiques formelles du texte. De plus, dans la mentalité japonaise, le *haïku* représente un genre poétique tellement singulier que même pour produire une traduction imparfaite le traducteur doit avoir « la maîtrise de techniques variées, une culture et une érudition étendue et une très grande sensibilité poétique » (Sándor 2003, pp. 13-18). Cela dit, l'auteur de ces réflexions sur le *haïku* se refuse à voir dans cette expression poétique particulière la manifestation formelle et catégorique d'une irréductible intraduisibilité. Mais il n'en concède pas moins que les traductions existantes dans les langues européennes laissent beaucoup à désirer. Le *haïku* reste



en soi une pièce unique, une œuvre d'art difficile à déporter de son environnement d'origine vers un autre horizon culturel et linguistique. Sándor ajoute à ce propos que « le *haïku* japonais est [...] tout à la fois traduisible et intraduisible. Les obstacles ne sont pas de nature linguistique (sémantiques), mais plutôt d'ordre socio-culturel (sémiotiques) » (Sándor 2003, pp. 13-18).

Ce point de vue figurait déjà dans *La tâche du traducteur* de Benjamin. Ce dernier y affirme que le transfert d'un texte d'une langue vers une autre ne peut jamais être total parce que sa signification profonde reste insaisissable. Avant Benjamin, Humboldt montrait déjà que le poème est intraduisible en raison de la différence des langues et de l'interdépendance entre mot et concept en chaque langue. Il écrivait à cet effet, en préface à sa traduction de l'*Agamemnon* d'Eschyle qu'« un tel poème est, d'après sa nature propre et dans un sens bien différent de ce que l'on dit en général de toutes les œuvres de grande originalité, intraduisible » (Humboldt 1816/2000, p. 32). La raison principale de cette intraduisibilité est qu'en dehors des termes qui décrivent des objets corporels, il est définitivement impossible d'établir une équivalence formelle entre les mots, d'une langue à une autre. En d'autres termes, « aucun mot d'une langue n'équivaut parfaitement à un mot d'une autre langue ». Humboldt en conclut que les langues sont les unes à l'égard des autres comme autant de synonymes : « chacune exprime le concept avec une différence, avec telle ou telle connotation, un degré plus haut ou plus bas sur l'échelle des sentiments ».

Mais ce caractère éluif de la signification profonde du texte poétique n'est pas forcément la marque d'une disparité irréconciliable entre les langues. Ces dernières « ne sont pas étrangères les unes aux autres, mais sont *a priori* et par-delà tout rapport historique, inter-reliées dans tout ce qu'elles veulent exprimer » (Berman 2008, pp. 52-53). C'est par rapport à cela que la tâche du traducteur consiste avant tout à donner sens à cette parenté des langues à travers l'acte de traduction qui, quand elle est bien accomplie, s'annonce comme le signe prophétique de l'avènement de la langue pure. Ce qui signifie, en conséquence, que la traduction ne peut se concevoir seulement comme une opération mécanique de recherche d'équivalences. Elle est avant tout un rapprochement des langues par le truchement des œuvres. Ce qui ne va pas sans l'exercice d'une certaine violence doublée d'une radicale subversion de la relation qui unit intimement l'œuvre à sa langue. Mouvement de subversion et de fidélité à la langue qui induit une curieuse dialectique. Plus l'on s'efforce d'étendre le spectre de l'œuvre en l'ouvrant, par le biais de la traduction, vers de nouveaux horizons linguistiques, plus s'affirme avec force l'enracinement de cette dernière dans sa langue d'origine.



Plus la traduction, en sa radicalité, s'efforce de venir à bout de l'intraduisible de l'œuvre, plus celle-ci révèle des couches d'intraduisibilité, *ad infinitum*. L'intraduisibilité est l'un des modes par lesquels l'œuvre s'affirme elle-même comme réalité inaccessible et intouchable. Cette intraduisibilité est assez analogue à son incriticabilité. Ni la meilleure traduction, ni la meilleure critique ne viennent à bout de l'œuvre. De ce point de vue, l'œuvre est inépuisable : elle contient en elle une infinité de traductions et de critiques possibles, dont une part infime s'actualise dans la réalité (Berman 2008, p. 69).

C'est pour cela que les retraductions se réfèrent toujours à l'original dans sa langue, plutôt qu'à une traduction existante. Mais comme l'indique encore Berman, « plus une œuvre est traduite, plus s'accroît pour elle la possibilité de s'enraciner dans sa langue en apparaissant comme intraduisible ». Cette irréductible tension entre ce qu'on pourrait appeler ici un texte-archétype et sa langue originelle s'appréhende mieux si l'on se réfère à l'idée émise par Benjamin, Derrida et Berman, entre autres, que le statut ontologique d'une œuvre est d'être intraduisible. Caractéristique fondamentale qui suscite, fonde et justifie l'acte de traduire en tant que modalité de survie de l'œuvre littéraire. Berman indique, en outre, que l'intraduisibilité est une structure interne à chaque œuvre littéraire, en tant que fermeture-sur-soi par quoi se maintient son originalité.

Holmes (1972, p. 95) est plus catégorique dans sa caractérisation de l'intraduisible poétique en affirmant qu'aucun vers ne peut être l'équivalent exact d'un autre dans une autre langue : *no verse form in any language can be entirely identical with a verse form in any other, however similar their nomenclatures and however cognate the languages*. Hagège (1985, p. 59) exprime également toute la complexité du problème de la traduction des textes poétiques, qu'il qualifie de « pratique téméraire » en raison des difficultés particulières qu'ils présentent. Toutefois, Hagège se garde bien de considérer ces défis de de traduction comme insurmontables : « on traduit des textes poétiques, comme on en traduisait hier », affirme-t-il. Pour Hagège, une traduction satisfaisante d'un texte poétique reste toujours possible, à condition de souscrire à certains préalables précis. Au nombre de ces prescriptions indispensables, il y a la parfaite connaissance des deux langues, une extrême minutie dans la mise en œuvre de l'acte de traduire, enfin « que le traducteur soit poète et que son chant, sur une autre gamme, soit aussi expressif que le chant premier » (Hagège 1985, p. 59). À défaut d'une telle patience, le traducteur peut toujours se résoudre aux notes de bas de page afin de restituer la teneur du poème ou les passages que la traduction est impuissante à exprimer pleinement.

Ces remarques renvoient indirectement au débat sur l'expérience poétique comme lieu par excellence de l'ipséité, de la clôture du sujet sur son moi intérieur, à l'opposé de la



conscience astreinte à la nécessité vitale de s'ouvrir sur l'objet en vue l'appréhender par le biais de la connaissance. Vieux débat en somme, dont le tracé historique suit la ligne de démarcation entre littérature et philosophie de la période hellénique à nos jours. Platon est le premier protagoniste textuellement marqué de cette polémique prolongée par la « querelle des méthodes » avant de culminer dans le partage irréversible des domaines du savoir entre sciences de la nature et sciences de l'homme. Au livre X de *La République*, le philosophe grec introduit une déchirure nette entre le *logos* proprement philosophique et la « *poesis* » qu'il range dans la catégorie des arts imitatifs. Il s'efforce alors de montrer, à travers le dialogue de Socrate et de Glaucon, la puérité des poètes épiques et lyriques perceptible dans leur manque de créativité. Socrate les traite de grossiers imitateurs de la nature qui nuisent, par leur faux talent artistique, à l'édification politique de la cité véritable. Pour Socrate, « toutes les œuvres de ce genre ruinent, ce semble, l'esprit de ceux qui les écoutent, lorsqu'ils n'ont point l'antidote, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'elles sont réellement ».

Si dans *La République*, c'est Homère, « le père de la tragédie » qui est nommément visé par la diatribe socratique, c'est en fait, de façon générale, la fonction imaginative et l'art qui sont perçus comme futiles et nuisibles à la vraie connaissance et, par extension, à l'édification de la Cité. Il faut rappeler à ce propos que pour Platon la création poétique participe de l'art au même titre que la peinture qu'il conçoit comme une pure représentation ou imitation de la nature. En cela, le poète et le peintre, contrairement à l'artisan (le menuisier ou le charpentier par exemple) produisent un simulacre de connaissance puisqu'ils peuvent toujours représenter les objets sans pour autant les connaître. Or, dans l'optique de Platon, la connaissance est basée avant tout sur l'identité à soi de l'objet et son appropriation conceptuelle adéquate. En reproduisant simplement au troisième degré, après Dieu et l'artisan des objets appartenant à des univers donnés pour réels le poète et l'artiste ne font pas seulement du vraisemblable avec du concret, ils produisent un fauxsemblant de connaissance qui fait obstacle à la manifestation du vrai. « Les poètes créent des fantômes et non des réalités », affirme Socrate.

On pourrait dire, en suivant cette dernière déclaration qu'entreprendre de traduire la poésie ce n'est ni plus ni moins que se lancer à la chasse des fantômes. Mais le problème de fond mis par ailleurs en évidence par Aristote dans la *Poétique* c'est celui de la différenciation des approches dans le rapport sapientiel à la nature. Pour lui, toutes les œuvres humaines sont d'une façon ou d'une autre imitations de la nature et la poésie n'est, à ce titre, nullement plus condamnable que la philosophie ou les autres formes de savoir. L'imitation relève tout simplement de la condition humaine et constitue la base de toute



connaissance.<sup>25</sup> L'un des problèmes réels touchant à la connaissance du monde et des êtres se trouve dans ce qu'Aristote qualifiera par la suite, au livre VII des *Seconds analytiques*, de *metabasis eis allo genos*, (mélange des genres) qui invalide toute possibilité de preuve scientifique.<sup>26</sup>

Derrida (1972) précise dans « La pharmacie de Platon », consacré à l'analyse de la problématique de l'écriture dans le *Phèdre*, que Platon – et la même chose vaut pour Aristote – n'a pas explicitement réfléchi sur les enjeux de traduction. On ne peut qu'inférer des écrits de l'un et de l'autre des conclusions théoriques applicables à la problématique de la traduction. Mais là n'est pas le plus important. Le problème, par-delà les spéculations sur le statut de la poésie au regard du développement de la cité, reste surtout au niveau de la subjectivité de l'expérience poétique en ce qu'elle s'énonce toujours dans un « je » aussi souverain que celui du rêveur dans la crise psychanalytique. Pour prétendre à une quelconque objectivité, l'imagination poétique doit toujours transiter par l'interprétation. L'enjeu herméneutique ici, en tant qu'il touche aux problèmes de construction du sens constitue un processus dynamique exigeant du sujet une renonciation à la claustration dans son expérience intérieure pour se porter vers l'altérité.

La poésie et le rêve ont en commun de surgir dans l'intimité du moi profond. De plus, leur avènement à l'altérité ne peut se réaliser que par le biais d'une herméneutique, que celle-ci se déroule dans l'analyse psychanalytique ou dans la maïeutique de l'écriture. Ce rapprochement se justifie par le fait que l'imagination poétique est par essence un des lieux privilégiés d'émergence du symbolique, à part égale avec les univers de sens déployés autour des mythes cosmologiques et du rêve. Dans son *Essai sur Freud*, Ricœur analyse cette articulation du mythique et de l'onirique sur le poétique d'où dérive la typologie la plus complète du symbole comme expression du *double sens* exigeant l'intervention herméneutique. Il écrit à cet effet que : « c'est le rêve qui, toute question d'école mise à part, atteste que sans cesse nous voulons dire autre chose que ce que nous

<sup>25</sup> Le fait d'imiter est inhérent à la nature humaine dès l'enfance ; et ce qui fait différer l'homme d'avec les autres animaux, c'est qu'il en est le plus enclin à l'imitation : les premières connaissances qu'il acquiert, il les doit à l'imitation, et tout le monde goûte les imitations (Aristote, *La poétique*, IV).

<sup>26</sup> « Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος », Aristote, *Analytica posteriora*, Livre 1er, 7, 75a 38. Il est remarquable que Genette se soit inspiré de cette ancienne conception aristotélicienne pour bâtir sa théorie des genres. Aristote nuancera d'ailleurs considérablement ce point de vue dans la *Métaphysique* (1078 a 1-3 ; 22-27) par la prescription d'une condition de rapprochement des genres pour atteindre une connaissance meilleure. Il s'agit de l'être « en tant que » (« *aej* » en grec, « *qua* » en latin). Ainsi, étudier l'homme « en tant qu'homme » est lié entre autres choses à des références à sa santé, son unité en tant que sujet comme on le dirait de nos jours et donc de faire intervenir des considérations touchant à la médecine, à l'ontologie, ou encore d'autres considérations indépendantes.



disons ; il y a du sens manifeste qui n'a jamais fini de renvoyer à du sens caché ; ce qui fait de tout dormeur un poète » (Ricœur 1965, pp. 25).

C'est dans la trame de son inscription dans le champ symbolique entendu comme « l'universelle médiation de l'esprit entre le réel et nous » que l'imagination poétique se découvre comme « structure du double sens » accessible uniquement par le truchement d'un récit en première personne. La position de Ricœur renvoie, comme il l'indique lui-même, à la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer. Ce dernier a le mérite d'avoir posé en premier « le problème du remembrement du langage » en réintégrant sous la bannière unique du symbolique (*das Symbolische*) la variété des fonctions médiatisantes, « de toutes les manières d'objectiver, de donner sens à la réalité ». Relocalisation conceptuelle qui a valeur de révolution copernicienne puisque ce faisant, Cassirer pose un problème de haute portée heuristique, celui de la *fonction signifiante* qui se résume à la question suivante : « comment l'homme donne-t-il sens en remplissant de sens un sensible ? » (Ricœur 1965, p. 21).

C'est tout le problème de la connaissance comme abstraction, construction et expression du sens qui est ici posé.<sup>27</sup> Problème qui ne fait acception ni de la configuration particulière du discours poétique dans le champ global des connaissances, ni des modalités spécifiques de sa réappropriation dans le procès également particulier de la traduction. En effet, d'après Ricœur, la caractérisation de l'imaginaire poétique comme pure représentation procède d'une conclusion hâtive et biaisée. Cela davantage si l'on considère la fonction imaginative comme le pouvoir des images, en tant que faculté permettant de produire un portrait mental de l'irréel, de l'inaccessible ou de l'invisible. Mais l'imagination poétique ne se réduit pas à ce pouvoir de représentation. Elle l'englobe et le dépasse à la fois. Comme à l'égard du rêve et des cosmogonies, l'imagerie d'origine sensorielle ne représente pas la plénitude de l'expérience poétique, mais seulement son vecteur et son support. Cela dit, la puissance du verbe poétique situe celui-ci un cran au-dessus de l'onirique et du cosmologique parce qu'il est le lieu par excellence d'affleurement du symbolique. Car, en raison de sa « structure à double sens » requérant l'interprétation, l'imaginaire poétique nous ramène aux sources originelles du langage. Comme le suggère Ricœur (1965, pp. 25-26) en se référant à Bachelard, l'image poétique « nous met à

<sup>27</sup> Comme l'indique par ailleurs Ricœur, Cassirer était bien conscient de poser-là un problème touchant non seulement à la connaissance mais au rapport liant globalement l'homme au réel. Cassirer, rapporte donc Ricœur, le dit lui-même : « le concept de symbole “couvre la totalité des phénomènes qui rendent manifeste sous quelque forme que ce soit l'accomplissement d'un sens dans un sensible (*Sinnerfüllung im Sinnlichen*) et tous les contextes dans lesquels un *datum* sensible, quel que soit son type d'existence, (*in der Art seines Da-seins und So-Seins*) est représenté comme incorporation particulière, comme manifestation et incarnation d'une signification” (*Philosophie des formes symboliques*, T. III, : 109).



l'origine de l'être parlant »<sup>28</sup> ; elle « devient un être nouveau de notre langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime ».

Si l'on souscrit à cette idée que l'imaginaire poétique recouvre la fonction symbolique et que cette dernière signifie littéralement, dans la perspective de Ricœur, « vouloir dire autre chose que ce que l'on dit »<sup>29</sup>, force est alors de reconnaître que le lieu de prédilection du discours poétique, c'est bien cette « région du langage qui s'annonce comme lieu des significations complexes où un autre sens tout à la fois se donne et se cache dans un sens immédiat » (Ricœur 1965, p. 17). Il serait utile de rappeler à ce propos et par rapport aux prémices de la philosophie grecque avec lesquelles nous avons commencé la présente section, que d'après Aubenque (1962, p. 107), Aristote, désigne par symbole (*sumbolon*) « le pouvoir expressif des sons de la voix à l'égard des états d'âme (*ta pathèmata*). Le symbole est le signe conventionnel des états d'âmes tandis que ceux-ci sont les images (*omoiômata*) des choses »<sup>30</sup>. C'est cette acception de l'imaginaire poétique comme lieu, *topos*, par excellence du symbole entendu comme « expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation » qui révèle la portée de l'intraduisible dans la création poétique.

Par-delà son indicibilité intrinsèque manifestée dans les œuvres poétiques d'auteurs aussi variés que Dante, Hölderlin, Artaud, Joyce, Paul Celan, etc., c'est surtout dans son incommunicabilité foncière que l'imaginaire poétique s'illustre comme une figure-type de l'intraduisible. On pourrait même avancer que la poésie est la forme la plus éloquente de l'intraduisible parce qu'avant de poser des difficultés à la traduction interlinguistique, son statut symbolique représente déjà un défi majeur à l'intelligibilité au plan intralinguistique. Peut-on réellement transmettre l'expérience poétique ? En d'autres termes, l'infuser à une autre conscience de telle sorte que cette dernière expérimente l'émotion poétique de la même façon que le poète la ressent, autrement que sur le mode de la communion médiatisée par le texte ou la déclamation ?

C'est la raison pour laquelle Benjamin considérait l'expérience poétique comme l'au-delà absolu du communicable et du transmissible. Pour lui, la poésie, à l'instar de toute œuvre d'art, n'est pas de l'ordre du transmissible, du communicable ou encore du traduisible. Benjamin ajoute à cette remarque déconcertante qui semble aller contre toutes les idées

<sup>28</sup> Voir *La poétique de l'espace*, p. 7.

<sup>29</sup> « Vouloir dire autre chose que ce que l'on dit, voilà la fonction symbolique ».

<sup>30</sup> Il faudrait rappeler ici que l'acception coercitive du mot symbole lié souvent au *skeptron* entendu comme manifestation du « pouvoir » sert d'illustration à la théorie du discours performatif chez Austin et alimente la conception de langue comme instrument de violence symbolique dans les recherches sociologiques de Bourdieu.





acquises sur les mobiles de la traduction, la distinction non moins radicale entre « œuvre littéraire » et « message ». Il considère que si, de façon générale, l'œuvre d'art présuppose une certaine subjectivité manifestée dans l'existence, voire la présence physique de son auteur, jamais elle n'exige une attention qui s'exprimerait dans des termes comparables sous certains aspects à la notion contemporaine de « réception ». En tant qu'*œuvre*, l'expression artistique de laquelle participe pleinement la poésie, se tient dans un ordre de valeurs autrement codifié que celui de la transmission/communication-réception/validation. Car, « aucun poème ne s'adresse au lecteur, aucun tableau au spectateur, aucune symphonie à l'auditoire » (Benjamin 2000, p. 244).

Si l'œuvre « s'adressait », elle se réduirait à l'instrumentalité pure que sous-tend la transmission d'un message, une communication en son sens le plus prosaïque. Or, son caractère atemporel en tant qu'œuvre, lui confère une transcendance qui déborde les contingences historiques et la situent au-delà de toute possibilité d'inscription dans le factuel inhérent à la communication. On entend généralement par communiquer le fait de réaliser, par le biais de gestes, de paroles ou de textes une construction du sens, de la signification et de la référence, de telle sorte que deux ou plusieurs consciences parviennent à une représentation relativement identique d'une idée, d'un sentiment, d'une perception, bref d'une disposition intérieure subjective ou d'un rapport objectif au monde. Mais est-ce là le but ultime d'une œuvre littéraire ? Nous pensons, de concert avec Benjamin, que non.

Cela dit, l'acception du verbe communiquer que rejette Benjamin est celle que recouvre la connotation pragmatique de transmission, de transfert de données codées, incitant à une action dans la factualité d'un présent défini par les attentes d'un public ou d'un lectorat historiquement situé. Toutes choses qui ne sauraient s'appliquer à une œuvre dont la nature « poétique » essentielle dépasse la contingence factuelle de la transmission d'un message. Que « dit » une œuvre littéraire ? Que communique-t-elle ?, se demande Benjamin. Selon lui, une œuvre communique très peu à qui la comprend, car sa quintessence n'est pas communication et sa visée n'est pas de transmettre un message. Dans ces conditions, une traduction qui chercherait à transmettre un contenu quelconque raterait sa finalité. Elle ne réussirait, au mieux, qu'à convoier quelque chose d'inessentiel. Car, au fond, ce qui fait la valeur essentielle d'une œuvre, c'est « ce qui est généralement tenu pour l'insaisissable, le mystérieux, le "poétique" », en somme, tout ce que le traducteur ne peut rendre qu'en faisant œuvre de poète (Benjamin 2000, pp. 244-245).

Benjamin situe par ailleurs l'œuvre en général, qu'elle soit poétique, romanesque, ou plus largement artistique dans un horizon messianique où elle apparaît totalement autonome,



détachée de tout déterminisme humain. La traductibilité n'est, dans l'absolu, liée à aucun arbitraire humain mais plutôt inhérente à l'œuvre elle-même, considérée de ce point de vue particulier. De plus, certaines œuvres portent déjà en elles-mêmes les pierres d'attente de leur traduisibilité, qui affleurent au moment favorable (*kairos*) : « la traductibilité est une qualité essentielle à certaines œuvres, ce qui ne veut pas signifier qu'il est essentiel que celles-ci soient traduites ; cela veut dire plutôt qu'une signification spécifique inhérente à l'original se manifeste dans sa traductibilité » (Benjamin 2000, pp. 246). Pour Benjamin, la relation entre l'original et sa traduction est si connaturelle qu'elle en devient sacrée. Raison pour laquelle il en vient à se demander si « une traduction est faite pour les lecteurs qui ne comprennent pas l'original » (*Gilt eine Übersetzung den Lesern, die das Original nicht verstehen*) ? Question qui reste, du point de vue de Berman, lourde de sens puisque c'est de sa réponse que dérive aussi bien la finalité que l'essence du traduire.

Berman indique par ailleurs que la traduction n'est pas un moment arbitraire qui surviendrait parce que les hommes auraient décidé de faire circuler un texte d'une langue à une autre. Cette circulation n'est possible que parce que l'œuvre elle-même l'exige – et la permet. Ce qui peut s'éclairer à partir du constat benjaminien suivant : « la communication n'est pas l'essence de la traduction, parce qu'une œuvre est intraduisible ». La tentative de saisie conceptuelle de l'essence de la traduction présente ici deux paradoxes qu'il nous paraît utile de relever. D'une part, l'idée que la traduction n'a de valeur (sens manifesté ici par le verbe allemand *gelten*) que pour ceux qui comprennent l'original. Une conception étroitement liée à l'indication non moins problématique que la finalité de la traduction est la manifestation de la parenté des langues. D'autre part, le rejet de la traduction comme communication.

Il faut dire, au passage, qu'il est difficile de souscrire de nos jours à ce point de vue, au regard de l'énorme demande de traductions d'informations factuelles délibérément centrées sur une communication ponctuelle (journaux, revues, divers modes d'emploi, notices, etc.). À cela s'ajoutent les instruments de traduction artificielle, automatisée qui fonctionnent, comme nous le rappelle Lyotard sur la base duelle de l'*input/output*, sans aucune considération métaphysique sur la valeur de l'œuvre en tant que telle. Mais il ne faudrait pas non plus perdre de vue le fait que Benjamin pose le problème de la dimension ontologique de la traduction dans le cadre de sa *métaphysique du langage*, une posture philosophique sur les problèmes de transferts linguistiques. En outre, même de nos jours, la différence existe toujours entre ouvrages de vulgarisation, romans à l'eau de rose, publications de circonstances et œuvres littéraires au sens de constructions orga-



niques mobilisant des ressources intellectuelles, logistiques et sentimentales consciemment orientées vers l'expression d'un vécu dans la trame d'un genre spécifique. Le problème de la traduisibilité du texte poétique reste donc entier.

Dans son essai sur la traduction poétique à partir d'une étude du *Poème 64* de Catulle (Caius Valerius Catullus de Vérone, 82-52 avant J-C), Lefevre (1975) entreprend une caractérisation des limites posées à l'acte de traduire par l'imaginaire poétique. Il énumère six tentatives de traduction « idéale » qui ont acquis leurs lettres de noblesse dans la pratique traductionnelle mais qui échouent toutes à rendre véritablement compte de la profondeur des thématiques tout autant que de la forme du texte poétique. Il s'agit respectivement des traductions phonémique, sémantique ou littérale, calquée sur les vers, la métrique, les rimes et enfin le transfert en vers libres ou « organiques ». Ces techniques révèlent leurs limites respectives par le fait qu'elles se concentrent, chacune à sa manière, sur un aspect du texte et non sur sa totalité comme unité sémantique et formelle. D'après Lefevre, la raison pour laquelle la plupart des traductions, versions et imitations se révèlent des répliques insatisfaisantes du texte original tient simplement au fait qu'elles se focalisent sur un aspect particulier de ce dernier. L'auteur écrit à ce propos: *in short, the reason why most translations, versions, and imitations are unsatisfactory renderings of the source text is simply this: they all concentrate exclusively on one aspect of that source text only, rather than on its totality* (Lefevre 1975, p. 99). Au plan formel, la difficulté extrême réside dans l'incommensurabilité des langues. Ce qui faisait dire à Nida (1965, p. 156) que

la traduction littérale est un mythe parce qu'il n'y a rien de tel que deux langues identiques, que cela soit dans le sens donné aux signes équivalents d'une langue à l'autre ou dans la manière dont ces signes sont ordonnés en vue de produire des énoncés ou des phrases.

L'utopie d'une correspondance absolue entre les langues explique le fait qu'on ne puisse jamais parvenir à une analogie parfaite entre un texte traduit et son original. Ainsi, la traduction phonémique qui postule une reconstitution de la musicalité du poème dans la langue d'arrivée ne réussit que dans trois cas : le transfert de termes étymologiquement liés à des équivalents dans la langue cible, les noms propres et enfin les onomatopées. Autrement, elle conduit à des résultats étranges, obligeant le lecteur au jeu puéril de rechercher dans le texte puis de coller en unités sémantiques des débris de mots démembrés dans l'unique besoin de parvenir à une correspondance phonétique. Les autres approches se révèlent insuffisantes dans leur désir de parvenir à une équivalence parfaite des vers, rimes et mètres. Lefevre constate qu'il est impossible de trouver un mot ou une expres-



sion dans la langue cible qui soit l'équivalent exact, à la fois en termes de signification et de valeur communicative, d'un autre mot ou expression dans la langue cible : *it is very difficult, if not down impossible, to find a word or expression in the target language which is the equivalent in both sense and communicative value of a word or expression in the source language* (Lefevere 1975, p. 35). D'où le recours aux notes de bas de page, aux clichés et aux jeux de mots, qui d'après Eco, sont « toujours un signe de faiblesse », une sorte d'ultime recours (*ultima ratio*), dont la présence dans le texte traduit ratifient l'échec du traducteur qui consent ainsi à des « pertes absolues » dans le passage du texte d'une langue à l'autre.<sup>31</sup>

Lefevere identifie deux pertes potentielles occasionnées par les traductions, versions ou imitations du texte poétique : l'amplification ou l'extension et/ou la compression. La première se caractérise par le recours à l'exagération et le remplissage tandis que la seconde advient à travers l'usage de mots composés ou de paraphrases. L'une et l'autre sont généralement camouflés dans des « explications », « interprétations » et même des « améliorations ». Travail subjectif du traducteur qui débouche inévitablement sur une distorsion, voire une falsification du texte poétique et une réduction de son statut d'œuvre d'art. Décalage qui advient sous la forme d'une série de déformations morphologiques : les mots du texte source sont dévoyés ou délibérément utilisés d'après leur forme archaïque, déformation de leur sens ou de leur valeur communicative, enfin usage excessif d'archaïsmes, d'étymologismes, de circonlocutions, de clichés et de tautologies.

Lefevere ajoute à cette série de manipulations, le délaissement de certaines connotations importantes d'un point de vue structurel, ce qui a pour résultat de pervertir le texte source. Ces déformations se traduisent également par une distorsion de la syntaxe, soit à travers la superposition de modèles syntaxiques de la langue source sur la langue cible, soit par l'utilisation de mots-outils, de modificateurs, d'interjections, de bouche-trous déconnectés. Mais l'atteinte la plus grave au texte poétique dans le procès de traduction réside dans la distorsion de sa structure à travers l'ajout ou l'omission d'aspects structurels à travers la modulation et la thématization délibérées. Autant d'atteintes à l'intégrité formelle et sémantique du texte source qui remettent en cause la valeur du texte final en tant que traduction littéraire, c'est-à-dire qui existe en soi, à la fois comme œuvre d'art littéraire susceptible de transmettre au lecteur toute la substance émotionnelle et esthétique du texte original (Lefevere 1975, p. 95).

<sup>31</sup> « Il y a des pertes dites absolues. Ce sont les cas où il est impossible de traduire, et si de tels cas se présentent, mettons, dans un roman, le traducteur recourt à l'*ultima ratio*, la note de bas de page – laquelle ratifie son échec. Un exemple de perte absolue est le jeu de mots » (Eco 2006, p. 111).



Ces remarques font ressortir des problèmes structurels et formels liés à la *translation* (Berman) d'une forme poétique et de sa substance sémantique d'une langue à une autre avec le minimum de pertes. Mais il y a surtout en poésie cet indicible qu'on dirait constitutif et qui a été mis en relief par de nombreux auteurs, poètes, traducteurs et philosophes. Ainsi, Dante considère qu'il n'est pas de transfert linguistique possible en poésie sans consentement à une perte substantielle. Il écrivait à ce propos dans son premier traité du *Convivio* au chapitre VII : *E pero sappia ciascuno che nulla cosa per legame musaico armonizzata si puo della sua loquela in altra transmutare senza rompere tutta sua dolcezza et armonia* : « Et que chacun sache que nulle chose harmonisée par lien musaique ne se peut transmuier de son idiome en un autre sans perdre de toute sa douceur et son harmonie » (cité par J. Risset (1985, pp.17-24). Dante se fera plus explicite sur l'indicibilité de l'expérience poétique dans l'épisode du « Paradis » où l'illumination est si grandiose que la mémoire du poète craint de défailir à pouvoir la raconter : « J'ai été dans le ciel qui reçoit le plus de sa lumière, et j'ai vu des choses que ne sait ni ne peut redire celui qui descend de là-haut. Car, notre intelligence s'approchant de l'objet de son désir, y pénètre si profondément, que la mémoire ne peut plus revenir en arrière » (Dante, 1891/1985, p. 447).

On retrouve dans *La Divine Comédie* deux figures nettement indifférenciées d'obstacles à la traduction : l'indicible inénarrable et l'indicible résultant d'une illumination. L'inénarrable ou l'inexprimable se réfère à la caractérisation d'états d'âme et d'expériences n'ayant aucun correspondant dans la réalité et qui, de ce fait, ne peuvent être dits par des mots usuels tandis que l'illumination est une exaltation si forte que la mémoire défaille à s'en souvenir une fois l'extase passée. Dans un cas comme dans l'autre, la tâche du poète est de faire en sorte que son « récit ne soit point inférieur au sujet », chose dont il se sent incapable et pour laquelle il implore le secours des Muses, « ces femmes qui aidèrent Amphion à bâtir Thèbes. » Le poète se lamente de ne pas posséder des « rimes âpres et rauques » qui lui permettraient d' « exprimer pleinement le suc de [sa] pensée ». Il a d'autant plus peur qu'il s'agit pour lui de s'engager à corps perdu dans la grandiose et improbable tâche de « décrire le fond de tout l'univers [...] avec une langue qui balbutie encore ». En somme, deux défis insurmontables pour la subjectivité du poète : les limites étroites des mots humains qui ne peuvent exprimer exactement l'émotion poétique ou mystique, ensuite la grandeur incomparable de cette expérience elle-même (cf. H. Leblanc 2013, pp. 161-170).

Si, malgré tout, le poète parvient à surmonter son incapacité à traduire en mots l'expérience du sublime, son récit et les formes littéraires dont il se sert pour le trans-



mettre peuvent renforcer davantage l'inaccessibilité de son message. Curtius (cité par Berman 1999, p. 127) établissait ainsi un parallèle entre l'essence mimétique du poème épique virgilien et la profondeur de l'expérience poétique dantesque. L'une et l'autre sont pour lui, définitivement intraduisibles : « il est possible de goûter l'*Odyssee* en traduction, mais non l'*Enéide* : pas même dans les langues romanes. Virgile est essentiellement intraduisible, tout autant que Dante ». Un point de vue que ne partagerait sans doute pas C. A. Diop dont la conscience linguistique s'exprime surtout dans la conviction que le développement des langues locales africaines passe aussi par la traduction des grands textes du patrimoine intellectuel mondial. Il s'est lui-même engagé à montrer le chemin en traduisant quelques textes majeurs de la science et de la littérature. Le but de l'entreprise – dans le contexte des luttes idéologiques pour la reconnaissance de la stature historique de l'homme noir, de ses attributs intellectuels et de l'authenticité de son patrimoine culturel – était de prouver la capacité des langues africaines à accueillir toutes les productions les plus avancées de la modernité. Pourtant, en ce qui concerne le cas particulier de la traduction des textes poétiques en langues africaines, C. A. Diop se ferme, pour ainsi dire, à toute réciprocité.

Les dernières pages de son livre *Nations nègres et culture* (1979, pp. 415-450) comportent un remarquable chapitre intitulé *Traductions*, « consacré à la démonstration de la possibilité de traduire dans une langue africaine quelconque et en valaf en particulier tous les aspects de la réalité du monde moderne ». Curieusement, ce chapitre s'achève sur un « exemple de poésie valaf sur un thème laïque » que l'auteur déclare intraduisible. Il écrit précisément qu'« on tenterait en vain de traduire adéquatement ce poème banal en français ; c'est cet élément intraduisible d'une langue à l'autre, sans lequel il n'y a pas de littérature nationale propre, que nous sacrifions toutes les fois que nous "optons" pour une expression étrangère ». Cette attitude suscite bien quelques questions. Comment, en effet, postuler la traductibilité essentielle de tout texte dans les langues africaines tout en posant comme impossible ou tout au moins problématique les transferts de sens à partir de ces mêmes langues ? Par-delà l'intraduisibilité du texte poétique présenté par Berman comme la marque distinctive de son originalité, ne se trouve-t-on pas ici en face d'une stratégie d'utilisation des spécificités du texte africain à des fins idéologiques implicites ? Une reformulation paraphrasée de la position de C. A. Diop reviendrait à la formule suivante : « on peut tout traduire dans les langues africaines, mais celles-ci comportent des aspects irréductiblement intraduisibles dans les langues européennes ». Cette attitude recouvre des sous-entendus idéologiques, culturels et linguistiques particulièrement dignes d'intérêt pour une analyse des enjeux historiques de la traduction.



Selon Wiredu, l'environnement de communication, au-delà des éléments classiques tels que l'émetteur, le message, le code et le récepteur, nécessite aussi bien l'accord des parties sur le sens objectif des contenus de pensées ou *thought contents* que sur leur formulation linguistique. Il faut nécessairement que se réalise ce qu'il appelle *shared meaning*, significations partagées ou agrément sur le sens. D'un point de vue théorique, cette considération renvoie à certains problèmes philosophiques, notamment la question du sens, la nature de la signification, les critères de référencement et le rôle qu'y joue la culture. Enfin tout ceci influence fortement la conceptualisation et l'articulation d'expressions particulières du réel, c'est-à-dire les situations où l'on doit abstraire l'expérience concrète et faire passer ensuite les concepts abstraits d'une langue à une autre en opérant ce que Wiredu dénomme par ailleurs des *thought-transitions*. C'est à niveau que se posent les problèmes de traduction les plus coriaces. Wiredu (1996, p. 25) suggère alors une prudence extrême dans les pratiques de traduction interculturelle : *accordingly, circumspection is doubly necessary in translation*. Cette attitude de circonspection ne tient pas à la nature de l'acte de traduire en soi, mais aux particularités dont l'appréhension et le transfert dans une autre langue et une autre culture exigent une véritable immersion dans la culture source. C'est ce qu'on pourrait appeler en d'autres termes traduction à forte valeur culturelle ajoutée.



## 2. L'intraduisible comme indice des différences linguistiques et culturelles

### 2.1. La traduction à forte valeur culturelle ajoutée : quelques enjeux théoriques

Les questions de traduction sont avant tout des questions de langue. Selon Berman (2008, p. 51), « traditionnellement, la cause est entendue : une traduction est destinée à ceux qui ne comprennent pas la langue de l'original. Sinon, pourquoi diable traduirait-on ? » Le rôle fondamental de la traduction est donc de poser des ponts entre les langues niant ainsi non seulement « la confusion de Babel, le “fantôme effrayant de la multitude des langues”, mais aussi le fait que cette multiplicité ait un sens quelconque. La traduction est pour ainsi dire la démonstration de l'unité des langues » (Berman 1999, pp. 33-34). Mais le rapport de la traduction comme élément de remise en cohérence du chaos linguistique originel se laisse davantage appréhender dans le fait que même dans la situation hypothétique et « absurde » où nous comprendrions toutes les langues, cela ne signifierait pas la disparition automatique du besoin de recourir aux œuvres originales. Il est vrai qu'une idée bien acquise indique que ces dernières « parlent plus pleinement dans leur langue ». Cependant, Berman rejette ce point de vue au motif qu'il repose sur un préjugé relativiste qui n'a aucune conséquence sur le fait que l'accès à une œuvre reste limité, que celle-ci soit dans sa langue d'origine ou traduite. Mais par-dessus tout, subsiste le fait que toute traduction reste, en définitive, un reflet plus ou moins exact de l'essence de l'œuvre qui est en soi intraduisible.

Une œuvre est intraduisible. Toute expérience de l'acte de traduire l'atteste : rien de ce qui fait la chair langagière d'un texte (chair qui fait le vrai sens de l'œuvre) ne saurait être “transmis”, car aucune équivalence réelle n'existe de langue à langue. *Aufgabe* n'est pas tâche parce que l'histoire des deux mots, qui détermine leur vrai sens, est différente. Ceux qui veulent relativiser cet état de choses ont tort. Mais plus encore ceux qui concluent que la traduction est vaine. Car elle s'accomplit – sans l'abolir – dans l'espace de l'intraduisibilité (Berman 2008, p. 54).

Il nous faut souligner, en complément aux brèves remarques faites dans la section précédente que la signification du terme « œuvre » se réfère au sens élargi que lui donne Benjamin dans le cadre de sa métaphysique du langage. D'après cette conception, une œuvre transcende l'histoire personnelle de l'auteur ainsi que toute contingence linguistique. Cela, parce que sa vocation est d'être une manifestation de la « langue pure » (*die reine Sprache*) dont l'avènement recréera la parenté des langues perdue à cause de l'épisode de





Babel. C'est dans la mesure où elle représente une contribution remarquable à cette fin que l'œuvre se présente comme irréductiblement intraduisible. Mais inversement, c'est aussi en raison de cette résistance ontologique à la traduction qu'elle suscite et appelle cette dernière. Derrida n'écrivait-il pas, dans une vision semblable, qu'« on ne peut traduire que l'intraduisible » et que c'est dans l'affirmation de son intraduisibilité que l'œuvre appelle plus que jamais la traduction ? Par-delà le cadre de la métaphysique du langage, la réalité des transferts linguistiques est caractérisée par une résistance des langues qui manifeste une certaine forme d'intraduisibilité. C'est ce qu'indiquent Oustinnoff et Nowicki (2007, pp. 9-17) dans leur introduction au premier volume du collectif *Traduction et mondialisation*. Ils insistent surtout sur le fait que « la “transparence” de la traduction n'est qu'une illusion d'optique » parce que les langues ne sont pas interchangeables. Autrement, l'une d'entre elles finirait par supplanter toutes les autres en tant que vecteur de communication intégral et universel. Ce qui rend les langues irremplaçables, ce sont les visions du monde particulières. Cet irréductible décalque des langues sur les cultures particulières a des conséquences directes sur les transferts linguistiques. Le texte de la quatrième de couverture s'efforce de convaincre d'emblée le lecteur du fait que « toute traduction s'accompagne en réalité d'un ensemble de transformations qui s'insèrent dans un contexte bien plus vaste que la dimension purement linguistique, en reflétant une autre vision du monde ».

Ces remarques rendent compte de la vérité, somme toute banale, que les langues sont adossées à une histoire, une culture, des manières de concevoir et d'exprimer l'expérience particulière d'un groupe donné. Le texte littéraire est ainsi le reflet d'une culture ou d'une histoire toujours particulière dont l'auteur ou l'écrivain se fait le héraut circonstanciel. Étant avant tout une opération de restitution du sens d'un texte et de son environnement conceptuel, l'acte de traduire se doit aussi de rendre compte de ce rapport de dépendance entre le texte et son arrière-plan culturel et historique. L'idée qu'on ne traduit *que* des textes et non des langues, encore moins des cultures devrait, dans ces conditions être quelque peu nuancée. Tout texte est, à un degré ou un autre, l'expression d'une vision du monde que la traduction se doit aussi de convoier. L'idée est en effet « établie, qu'une traduction ne concerne pas seulement un passage entre deux langues, mais entre deux cultures, ou deux encyclopédies. Un traducteur tient compte des règles linguistiques, mais aussi d'éléments culturels, au sens le plus large du terme » (Eco 2006, p. 190). Si la traduction est un acte d'interprétation qui conduit souvent à faire des paris sur le sens d'un texte, c'est aussi et surtout « l'histoire de toute une culture qui assiste le traducteur lorsqu'il fait ses paris » (Eco 2006, pp. 181).



Loin d'être un quelconque tribut au relativisme, ces remarques sont destinées à faire ressortir le fait souvent occulté que la traduction n'est pas seulement une pratique soumise à des techniques. Elle est aussi et surtout le résultat d'une mise en présence de deux univers linguistiques et culturels irréductiblement singuliers. La distance culturelle, peut ainsi se révéler un obstacle de taille pour la traduction. C'est ce qu'illustre Eco (2006, p. 181) à partir du mot « café » d'apparence cosmopolite et dont chacun pense « sans sourciller » qu'il est traduisible de langue à langue. De fait, tant qu'elle se réfère à la plante ainsi dénommée ou à ses produits dérivés, la traduction du mot français « *café* » par « *coffee* » ou « *caffè* » respectivement en anglais et en italien peut être tenue pour fidèle. Mais une fois qu'on l'utilise dans des propositions équivalentes d'un point de vue linguistique telles que « donnez-moi un café », « *give me a coffee* » ou « *mi dia un caffè* », des disparités liées aux connotations auxquelles ces expressions renvoient dans chaque culture se font jour. C'est la preuve, comme l'indique Eco, que ces locutions ne sont pas équivalentes culturellement. Cela, parce qu'« énoncées dans des pays différents, elles produisent des effets différents et se réfèrent à des coutumes différentes. Elles produisent des histoires différentes ».

Les problèmes culturels de la traduction tiennent généralement au fait que traduire n'est pas seulement établir un rapport d'équivalence entre un texte de départ et un texte d'arrivée, encore moins rechercher du sens par le truchement d'« opérations de transfert à l'intérieur du domaine sémantique » au sens de Vinay et Darbelnet (1958, p. 37). De nombreux aspects historico-culturels entrent également en jeu. Il s'agit d'un véritable passage de frontières culturelles qui implique non seulement l'interprétation de mots et de phrases mais aussi « la connaissance implicite et explicite de la dynamique historique de chaque langue », comme le précise à juste titre Jewsiewicki (2001, pp. 625-641). Ces exigences sont bien illustrées par la célèbre *recherche d'Averroès* telle qu'elle a été rapportée par Borges (1967, pp. 117-129) dans *l'Aleph*. D'après le témoignage de Borges, Averroès fut bloqué au seuil de son commentaire de *La Poétique* d'Aristote (vers l'an 1175) en raison de l'impossibilité pour lui de se représenter les termes *tragoedia* et *comedia*, deux formes artistiques totalement étrangères à la tradition arabe de son époque. Il aura fallu deux circonstances hasardeuses (des enfants mimant un muezzin et un récit de voyage rapportant une scène de théâtre tragique vécue en Chine) pour qu'Averroès, guidé par une sorte d'inspiration surnaturelle traduise le texte d'Aristote, quoique avec des faux-sens involontaires. D'après Marc de Launay (2006, p. 9), Averroès avait compris et traduit de la manière suivante le passage d'Aristote : « Aristû (Aristote) appelle tragédie les panégyriques et comédie les satires et anathèmes. D'admirables tragédies et comédies abondent dans les pages du Coran et dans les moallakats du sanctuaire ».



Commentant à son tour le texte de Borges, Marc de Launay (2006, pp. 11-12) relève que « l'échec d'Averroès » ne constituait pas forcément l'expression d'une « malédiction de l'intraduisible » qui hanterait toute entreprise de traduction. Il faudrait plutôt y voir l'illustration du poids et de l'influence des « contingences historiques qui encadrent chaque fois les traductions, de quelque nature qu'elles soient ». Il s'agit d'après lui, d'un problème général de transposition culturelle où ce qui est en jeu dépasse l'intraduisible. Car, au-delà de l'impossibilité de trouver des équivalents lexicaux, fait relativement courant en traduction, ce à quoi s'est heurté Ibn Roshd (Averroès) c'est le problème des limites historiques des rapports entre traditions différentes. La conclusion qu'en tire Marc de Launay nous paraît intéressante au regard du problème de l'inexistence d'une tradition de pensée théorique sur la traduction en Afrique. Il indique en effet que l'histoire n'est définitivement pas le réceptacle d'un *sens* unique, transcendant qui se révélerait universellement par étapes d'après un rythme propre et mystérieux. Sur cette base, il faut bien se résoudre au fait qu'« il n'y a décidément pas eu de théâtre dans l'islam pas plus qu'il n'y en a eu dans le judaïsme, ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'il ne saurait jamais y avoir des auteurs de théâtre écrivant en arabe, en yiddish ou en hébreu » (Marc de Launay 2006, pp. 12-13). On peut ajouter, en ce qui nous concerne, que ce n'est pas parce qu'il n'a pas existé de tradition de pensée théorique sur la traduction en Afrique jusqu'à une époque récente que l'on doit en conclure à une déficience irrémédiable en cette matière. Le fait qu'il n'y ait que peu d'ouvrages sur cette question ne signifie pas forcément une absence définitive de réflexion sur les problèmes qu'elle suscite, même s'il se fait qu'en raison de l'oralité dominante, cette prise en charge réflexive n'a pas été consignée par écrit.

Cela dit, la quête d'Averroès, constitue l'illustration du vieux problème philosophique de la correspondance entre l'objet de la connaissance et la représentation mentale que s'en fait le sujet humain. Problème dont on retrouve les développements dans la philosophie du langage de Frege (1892) et la théorie de l'interprétation chez Peirce (1931). Les problèmes posés par l'impossibilité pour Averroès de se représenter les mots « comédie » et « tragédie » débordent le cadre restreint de l'intraduisibilité au sens d'impossibilité d'opérer des passages de sens d'une langue à une autre. Autrement, Averroès se retrouverait dans la situation classique d'un traducteur confronté à des problèmes d'équivalence ou de mise en correspondance d'unités lexicales dont on sait qu'elles sont généralement incommensurables d'une langue à une autre. Si ce n'était que là son problème, Averroès aurait su exactement ce que recouvrent les deux termes dans sa langue propre. Son unique difficulté comme celle de tout traducteur, serait de trouver des termes ou expressions correspondantes dans la langue d'arrivée. Il serait opportun de reprendre la re-



marque pleine de sens de Seleskovitch à ce propos : « c'est à partir de la situation où chacun se trouve qu'il trouve l'expression juste et non à partir de l'expression équivalente dans une autre langue » (cité par Laplace 1994, pp. 236-237). À titre d'illustration, elle indique qu'aucune des injonctions suivantes *Slobodno* (serbe), *entrez* (français), *Herein* (allemand) et *Come in* (anglais), ne correspond de façon adéquate à une invitation à entrer dans un local, suite à une demande exprimée par des coups frappés à une porte. En effet, la traduction littérale des termes serbe et allemand donne respectivement *libre* et *dedans*. Seule la traduction de l'expression anglaise *come in* rend l'équivalent français *entrez*. Un constat qui amène Seleskovitch à la conclusion à valeur d'axiome universel que toute interprétation reste une « expression verbale de choses et de concepts, accompagnée de façon non intentionnelle de la création d'équivalents linguistiques de caractère momentané ».

Il se trouve que dans l'épisode relaté par Borges, Averroès n'est absolument pas en mesure de se faire une quelconque idée des termes incriminés, dans quelque langue que ce soit. Il était donc hors de son pouvoir de leur prêter des équivalents quelconques dans sa langue. Il faut préciser, au passage, que d'après le témoignage d'Eco (2006, p. 195), « la quête » rapportée par Borges « est exactement ce qui est arrivé à Averroès »<sup>32</sup>. Ce dernier n'est donc pas un personnage fictif comme pourrait le faire croire le caractère anecdotique du récit. Cela dit, les termes auxquels Averroès se trouve confronté n'ont sur lui aucun pouvoir référentiel. Il y a donc dans ce cas quelque chose de plus contraignant que la difficulté recouverte par l'intraduisibilité. La conception classique de ce terme part en effet toujours du postulat d'une contingence inscrite dans le texte lui-même et non dans les limites cognitives et les carences encyclopédiques du traducteur. Un texte est intraduisible parce qu'en raison d'un certain nombre de facteurs intertextuels, linguistiques et connotatifs qui lui sont inhérents, il résiste au déplacement vers une autre langue. D'un point de vue théorique et objectif, les déficiences du traducteur n'expliquent nullement l'intraduisibilité d'un contenu textuel. On parle plus généralement dans ce cas de « mauvaise traduction », ce que fait justement Averroès à travers les contresens qu'il commet de bonne foi, sur le texte d'Aristote. Il est vrai, comme nous le rappelle Eco, que la ver-

---

<sup>32</sup> Eco précise à ce propos que : « les lecteurs sont enclins à attribuer cette situation paradoxale à l'imagination de Borges, alors que c'est exactement ce qui est arrivé à Averroès. Tout ce qu'Aristote réfère à la tragédie, est référé, dans le commentaire d'Averroès, à la poésie, et à cette forme poétique qu'est la *vituperatio* ou la *laudatio*. Cette poésie épideictique se sert de représentations, mais il s'agit de représentations verbales. Ces représentations entendent inciter à des actions vertueuses, elles ont donc une intention moralisante. Et bien sûr, cette idée moralisante de la poésie empêche Averroès de comprendre la fondamentale conception aristotélicienne de la fonction cathartique (non didactique) de l'action tragique ».



sion de *La Poétique* sur laquelle travaillait Averroès était le résultat de retraductions diverses et se révélait, de ce fait, peu fiable. Mais le problème de fond demeure : les présuppositions d'ordre culturel sur lesquelles repose tout texte peuvent constituer un obstacle difficile à surmonter dans la traduction parce qu'elles requièrent une immersion dans les particularités des cultures d'émergence du texte.

La preuve de cette affirmation presque dogmatique nous est fournie par le fait qu'Averroès n'éprouve aucune difficulté à traduire les autres termes contenus dans les paragraphes 1450 et suivants du texte d'Aristote. *Mûthos, êthê, léxis, diànoia, et melopoia* sont successivement traduits par *affirmation mythique, caractère, mètre, croyances et mélodie*. Mais Averroès échoue définitivement à traduire *ópsis* parce qu'il « ne peut penser qu'il existe des représentations spectaculaires d'actions » (Eco 2006, p. 196). Raison pour laquelle il en suggère un commentaire fondé sur la référence à son univers culturel et sapientiel, à savoir la bonté des croyances représentées, une interprétation qui s'appuie sur des présuppositions morales dérivées du *Coran*. Par contre, Guillaume de Moerbeke qui traduit *La Poétique* à partir du grec un siècle plus tard se sert explicitement des termes *tragodia* et *komodia*. Eco explique cela par le fait que « le Moyen Âge connaissait les jeux des jongleurs, des histriones et le mystère sacré, il [Moerbeke] avait donc une idée du théâtre. C'est pourquoi, pour Moerbeke, la *ópsis* aristotélicienne devient à juste titre *visus* ». Il ressort de ces observations que les enjeux culturels de la traduction font surgir des problèmes historiques, cognitifs et philosophiques qui requièrent des analyses plus approfondies. À défaut de pouvoir fournir ici une telle évaluation théorique de cette problématique dans son ensemble, nous nous proposons d'en indiquer un aspect saillant à partir de quelques conceptions sur le rapport entre la traduction et les présupposés culturels d'appréhension, de représentation et d'expression linguistique du rapport au monde.

## 2.2. Traduction culturelle et visions du monde : les enjeux de la représentation

L'intraduisible, il faut le répéter, ne se réduit pas à la difficulté ou l'impossibilité de trouver les mots adéquats pour traduire certains concepts spécifiques, foncièrement chargés de référents culturels – les *tongue-dependent concepts* de Wiredu. Ce vocable se réfère surtout à la quasi impossibilité de transférer convenablement dans une autre culture des conceptions, visions du monde, pratiques et attitudes propres à une culture et qui n'ont aucun référent, aucun correspondant dans une autre. On pourrait dire que la conception de l'intraduisibilité chez Wiredu dépasse même cette série de limitations empiriques



parce que dans son optique, le simple fait de percevoir le caractère intraduisible d'une expression est révélateur d'une perspicacité linguistique qui n'est pas toujours immédiatement donnée face à une culture et une langue étrangères. Il faut distinguer, comme le prescrivait Benjamin (2000, p. 251), dans une expression équivalente dans deux langues,

ce qui est visé de la manière dont on le vise. Dans *Brot et pain*, le visé est assurément le même, mais non la manière de le viser. Car en raison de ce mode de visée, les deux mots signifient quelque chose de différent pour l'allemand et le français, ne sont pas pour eux interchangeable et même, en fin de compte, tendent à s'exclure l'un l'autre, alors que, pour ce qui concerne le visé, pris absolument, ils signifient une seule et même chose.

On retrouve chez Meunier (2009) une expression identique des incidences de l'incomparabilité linguistique. D'après lui, les concepts ne se recouvrent jamais tout à fait d'une langue à une autre. Ce qui, de toute manière, n'aurait pas rendu la tâche du traducteur plus aisée. Si cela était possible, la traduction reviendrait à un simple travail de mise en équivalence des mots. Mais même cette éventualité ne garantit en rien l'évidence d'une correspondance absolue entre les termes de deux langues différentes impliquées dans une traduction. Ainsi, « tout le travail lexicologique du monde ne pourra prévenir le fait que le mot "pain" en français n'est pas un équivalent exact, mais approximatif, du mot "chleb" en tchèque » (Meunier 2009, pp. 191-200).

Ce dont il est question ici, ce n'est pas tant l'impossibilité de procéder à des mises en équivalences formelles qui conduiraient à indiquer, par exemple, à un Français de passage en République tchèque que sur place, *pain* se dit *chleb*. Ce qui est en jeu, c'est surtout la problématique de la correspondance des représentations auxquelles l'évocation d'un mot renvoie d'une culture à une autre. En d'autres termes, la vérité d'un énoncé par rapport à l'objet sur lequel il porte. Selon Donovan (1991, p. 110), le problème principal qui sous-tend ces difficultés de mise en cohérence terminologique, c'est le décalage entre l'expression d'un concept et l'absence de référents formels qui lui correspondent dans la culture d'arrivée. C'est exactement ce qui se passe dans l'épisode d'Averroès. En d'autres termes, si appliquée qu'elle soit, la traduction ne peut surmonter le décalage d'expérience et de sensibilité ainsi que les variations dans les modes de conceptualisation qui en découlent. À titre d'illustration, Donovan suggère de s'imaginer les difficultés qu'auraient les Hopis d'Amérique à comprendre le concept de « pointage » dans une usine. Cela, non en raison d'une quelconque déficience linguistique, mais parce que la chose désignée reste étrangère à leur culture. L'obstacle majeur dans le cas d'espèce n'est pas la langue en soi, mais la distance historique et culturelle. Bien entendu, la traduction



reste toujours possible, à condition d'être très explicite. Ce qui, on en convient, serait non pas une traduction au sens propre, mais un commentaire interprétatif et pédagogique.

Ces situations inextricables sont une donnée assez courante des relations interlinguistiques et interculturelles. Le problème n'est d'ailleurs pas d'ordre matériel, mais d'organisation du réel concevable dans un espace géographique, culturel et historique déterminé, des éléments linguistiques et cognitifs sur lesquels se fonde le rapport de l'homme au monde, aux autres êtres vivants et aux choses. Par rapport à cela, Laplace (1994, p. 235) se demandait si le soleil était bien la même chose pour un esquimau habitué à voir, une partie de l'année, un astre pâle dans le ciel froid et pour un Africain pour qui il évoque une pluie de feu contre laquelle il est vital de se protéger. Elle ajoute que « la notion de faim n'est certainement pas la même chez un enfant occidental en manque de sucreries et un chez un enfant éthiopien », avant de conclure qu'il y a là tout un problème des rapports entre signification et désignation, entre réalité, concept (représentation mentale individuelle) et concept linguistique. En conclusion, la réalité ne nous est accessible que par le biais des représentations mentales médiatisées par les découpages arbitraires de notre langue particulière. Ces représentations sont par ailleurs la résultante des préconceptions héritées avec la langue, l'histoire et la culture. D'où les disparités profondes dans le découpage de la réalité et son expression en signifiés (Laplace 1994, p. 236).

L'une des principales sources de débats autour de la question de l'intraduisibilité est que cette dernière est difficile à établir empiriquement. Il est admis, en effet, que dans toute situation de communication, le génie humain se manifestant dans le langage parvient toujours à contourner les obstacles communicationnels pour accéder à l'intelligibilité et la faire partager au besoin. Wiredu (1996, p. 104) précisait à ce propos que si la communication par-delà les cadres restreints de la famille, de la communauté linguistique et de la culture propres sont possibles, c'est essentiellement parce que « nous pouvons comprendre même ce que nous ne pouvons pas traduire ».

On comprend, dans ces conditions, que la question de l'intraduisible, dont Wiredu est l'un des rares penseurs africains à avoir discuté explicitement les enjeux pour les langues, la vie et la pensée en Afrique, ne saurait être comprise au niveau superficiel de l'impossibilité radicale et irrésoluble de traduire, encore moins, l'impossibilité pour les hommes de se comprendre quand ils communiquent par-delà leurs spécificités culturelles. Ce qui nous ramène peu ou prou à la conception de l'intraduisible comme processus de traduction itératif et infini tel que le conçoit Cassin. Toutefois, s'il reste difficile, voire déraisonnable d'affirmer l'impossibilité absolue de traduire, il n'est pas moins évident



que la communication, qu'elle se déploie dans un échange intra-culturel ou au-delà, dans le face-à-face qu'implique la rencontre des cultures, ne réussit pas toujours. Dans tout processus de communication, la compréhension mutuelle est soumise à un ensemble de facteurs extralinguistiques qui décident ultimement du sort de l'interaction. Wiredu indique à ce propos que les univers de pensée akan et anglais sont si différenciés qu'un concept abstrait tel que *chairness* reste définitivement intraduisible en akan. Ce qui ne signifie pas que les Akan et, par extension, les Africains sont incapables de penser par abstraction, mais plutôt que l'anglais et les langues apparentées disposent mieux leurs locuteurs à opérer les déductions objectivantes que suppose l'intelligibilité des termes abstraits (Wiredu 1996, p. 24).

De fait, cette difficulté s'explique par l'importante part d'indicible qui environne toute communication humaine mais aussi et surtout de l'inaptitude du langage à restituer fidèlement la pensée. Il s'opère souvent à ce niveau une sorte de déchirure du sens entre nos perceptions, états d'âme et idées et leur traduction en paroles ou en textes, de telle sorte qu'on ne dit presque jamais tout à fait ce que l'on pense. C'est ce que démontrent, par exemple, les résultats de la génétique textuelle et de la communication non-verbale.<sup>33</sup> Cette incohérence performative du langage se répercute dans les interactions communicationnelles orales à travers diverses formes de malentendus mais aussi les mécompréhensions et mésinterprétations qui marquent la réception du texte littéraire (Maingueneau & Chamoiseau 2002, pp. 260-263). À ce propos, Derrida (cité par Zima 1994, pp. 57) constatait que tout discours, toute énonciation « dit » toujours plus qu'il ne « veut » dire et que tout signe, tout concept peut se dédoubler lorsqu'il est répété, réitéré. Raison pour laquelle chaque auteur fait l'expérience douloureuse de ne pas avoir été compris selon ses intentions. Ce qui, du point de vue de Derrida, ne signifie pas qu'il a été « mal » compris, mais plutôt qu'il a été compris autrement qu'il ne se comprend lui-même. On pourrait ajouter à cela le point de vue péremptoire exprimé par Marc de Launay à ce propos. Pour lui, « aucun auteur ne contrôle jamais la polysémie de son texte ni, non plus, la totalité du système de sa langue, et pas davantage l'ensemble de la tradition discursive où il prend place » (Marc de Launay 2006, p. 29).

Mais cela ne pose pas encore les problèmes de traduction dans leur spécificité totale, au regard de l'éloignement culturel et historique qui peut exister entre deux groupes linguis-

---

<sup>33</sup> D'après des recherches en communication non-verbale, 70% de nos messages passent par le non verbal, le relationnel, c'est-à-dire par tout un ensemble d'éléments paraverbaux et comportementaux. Ray Birdwhistell indiquait par exemple que d'une manière générale, sur un message que nous connaîtrions à 100%, nous n'en passons que 80%, notre interlocuteur n'en entend que 60%, n'en comprend que 40% et n'est capable d'en restituer que 20% !





tiques différents. La grande difficulté, comme l'ont souligné les auteurs du *Dictionnaire des intraduisibles*, ne réside pas tant dans le transfert de sens qu'impose le passage de concepts isolés d'une langue à une autre que dans les présupposés culturels sous-jacents. L'un des grands défis de la traduction consiste plutôt à réussir le passage de langues pour des concepts fortement enculturés, chargés d'histoire et de localisations sémantiques propres aux différentes disciplines du savoir à travers lesquels ils ont voyagé à travers le temps. Une traduction au sens courant de transfert interlinguistique ne suffit pas à rendre compte de leur densité sémantique. À ce niveau, se pose aussi la question de la référence et de la représentation c'est-à-dire des bases cognitives – ensemble de savoirs sémantique, encyclopédique et symbolique communs – sur lesquelles doit s'appuyer tout texte, en tant que contrat tacite entre un auteur et son destinataire pour espérer donner du sens, comme l'indique François Hartog. Dans ces conditions, il ne s'agit plus seulement de traduction au sens propre mais de tous les mécanismes herméneutiques impliqués dans le transfert du sens d'un horizon culturel à un autre.

Selon I.A. Richards, il y a une manière « propre » de décoder et de recoder un texte dans une langue différente. Ainsi, un individu cultivé peut développer des règles permettant de reformuler correctement un message particulier et parvenir ainsi à une intelligibilité parfaite. Mais cette théorie est constamment remise en cause par les réalités de la vie quotidienne. Avec le même texte, différents traducteurs peuvent produire des recodages dissemblables. Contrairement à ce point de vue, Martinet dans *Éléments de linguistique générale* affirme que l'expérience humaine est incommunicable parce qu'elle est unique (cité par De Pedro 1999, pp. 546-559). La raison en est que chaque langage structure les données empiriques à sa manière propre. Dans son discours *Zur Frage der Übersetzungskunst* prononcé le 24 juillet 1965 à Heidelberg, Hugo Friedrich rappelle que la traduction littéraire est constamment sujette aux menaces provenant des frontières qui délimitent les langues. C'est la raison pour laquelle l'art de la traduction (*die Übersetzungskunst*) doit toujours s'accommoder de la réalité de l'intraduisibilité :

In a rather disturbing way, literary translations continue to be threatened by the boundaries that exist between languages. Thus, the art of translation will always have to cope with the reality of untranslatability from one language to another. [...] Translators find themselves constantly restricted by those language boundaries and by the pressing necessity to remain, as closely as possible, faithful to the original text (cité par Schulte & Biguenet 1992, pp. 1-16).

Dans son ensemble, le texte de Friedrich constitue un excellent survol du développement historique de la théorie de la traduction littéraire dans le cadre de la pensée européenne. Il



en retrace le parcours initié à l'époque romaine, avec la première expression formelle des exigences théoriques du passage des textes grecs en latin par Cicéron, jusqu'à la formulation des rapports censés se maintenir entre l'auteur, le lecteur, le texte original et sa traduction par Schleiermacher et Humboldt, au seuil de la période contemporaine. Il faut noter avec Friedrich (1992, p. 14) que tout au long de cette trajectoire historique, la réflexion sur le statut, les enjeux et défis de la traduction littéraire s'est accompagnée d'une pensée non moins dense et constante sur l'intraduisible : *indeed, the problem of untranslatability has always been present.*

Sur un autre registre, l'ouvrage de Catford (1969) *A Linguistic Theory of Translation*, comporte un chapitre remarquable sur les problèmes de traduction. Intitulé *The limits of Translatability* (pp. 93-103), ce chapitre traite de la notion de traduction totale (*total translation*) fondée sur le postulat de l'interchangeabilité complète entre *langue source* et *langue cible*. L'auteur indique, sur la base de cette présupposition de l'équivalence formelle complète, que la traduction intermédiaire s'avère impossible car, toutes les modalités de formulation d'un texte oral ne peuvent être transférées dans un texte écrit et vice-versa. Ensuite, la traduction entre éléments graphologiques et phonologiques (*medium-levels*) et les niveaux grammatical et lexical (*levels of grammar/lexis*) n'est pas envisageable parce que la phonologie de la langue source ne peut être traduite dans la grammaire de la langue cible. Une indication qui peut se révéler intéressante pour l'analyse du rapport des langues africaines avec les langues occidentales. Dans l'état actuel, en effet les premières sont toujours à dominance orale et les secondes plus marquées par leur rapport à l'écrit.

Cela dit, dans la perspective de Catford, une équivalence formelle entre deux textes n'est possible que dans la mesure où la langue source et la langue cible partagent certains éléments fondamentaux. L'impossibilité avérée d'obtenir cette correspondance parfaite conduit à deux formes d'intraduisibilités complémentaires : l'intraduisibilité linguistique et l'intraduisibilité culturelle. La première repose avant tout sur l'impossibilité de trouver des équivalents dans la langue cible (*Target Language ou TL*) qui correspondent en valeur lexicale et sémantique aux constituants du texte ou de la langue source (*Source Language ou SL*). Une conception de l'intraduisibilité qui paraît triviale à cause du caractère évident des différences linguistiques. Catford précise toutefois qu'en raison de la rareté des équivalences formelles les différences entre les langues constituent la règle plutôt que l'exception (*such differences are, of course, the rule rather than the exception*).

Par contre, les différences formelles existent en règle générale et se rapportent globalement aux ambiguïtés (jeux de mots et polysémies) ainsi qu'aux sens restrictifs (*oligose-*



my). Au plan linguistique, les problèmes de traduction surviennent lorsque certains éléments contextuels (*situational features*) dotés de pertinences linguistiques (*linguistically relevant features*) ou fonctionnelles (*functionally relevant features*) dans la langue source se révèlent incohérentes dans la langue cible, y fonctionnent différemment ou rendent compte d'un coefficient connotatif négligeable. On retrouve la même conception chez Popovic. Ce dernier conçoit l'intraduisibilité linguistique comme une situation dans laquelle un élément linguistique du texte original ne peut, sous aucune condition, être remplacé par un autre qui lui est analogue dans le texte traduit : *[untranslatability refers to] a situation in which the linguistic elements of the original cannot be replaced adequately in structural, linear, functional or semantic terms [in the translation] in consequence of a lack of connotation or denotation* (cité par Bassnett 1992, p. 42). En d'autres termes, l'intraduisibilité linguistique advient lorsque la signification particulière prêtée par un auteur à un texte ou à certains de ses éléments constitutifs ne trouve aucun équivalent linguistique ou sémantique dans la langue d'arrivée : *a situation where the relation of expressing the meaning, i.e. the relation between the creative subject and its linguistic expression in the original does not find an adequate linguistic expression in the translation.*

En revanche, du point de vue de Catford (1965), ces contraintes et limitations ne constituent pas en soi un obstacle définitif à la traductibilité. Les vrais problèmes de traduction surviennent lorsque des éléments contextuels indispensables d'un point de vue fonctionnel au texte de départ sont irrémédiablement absents de la culture et de la langue d'arrivée. C'est à ce niveau que se posent les difficultés de traduction que Catford appelle intraduisibilité culturelle (*cultural untranslatability*). L'intraduisibilité culturelle est, de son point de vue, moins absolue que l'intraduisibilité linguistique. Une nuance qui s'avère utile dans l'évaluation axiologique des postures identitaires dans le contexte de la pensée africaine où ce sont les particularités culturelles qui sont considérées comme définitivement intransférables. Cela dit, dans l'optique de Catford, l'intraduisibilité culturelle survient lorsqu'un aspect situationnel, fonctionnellement pertinent pour le texte de la langue source n'a aucun référent dans la culture cible (par exemple certains noms d'institutions, habillements, repas, aliments et concepts abstraits...). Elle correspond, en d'autres termes, à l'impossibilité de trouver une collocation équivalente si mineure ou faible soit-elle dans la langue cible.

À ce niveau, il nous semble indispensable de questionner le concept de culture et d'établir les mesures dans lesquelles une pensée de la traduction appliquée à la notion de culture peut se révéler problématique. Dans son acception courante, la culture se réfère à



la formation sociale et intellectuelle d'un individu. On entend généralement par-là une accumulation et un perfectionnement du capital intellectuel par l'acquisition de divers savoirs et savoir-faire. Un autre sens du mot culture s'apparente à la notion de civilisation, c'est-à-dire une construction sociale portée à son degré élevé de sophistication à un moment donné de l'histoire. Cette approche généralement considérée comme l'une des plus anciennes ébauches de définition du concept de culture a été suggérée par l'anthropologue anglais E. B. Tylor<sup>34</sup>. On reproche souvent à cette définition d'être trop descriptive, pourtant elle sera reprise par de nombreux anthropologues américains, notamment Sumner, Keller, Malinowski, Lowie, Wissler, Sapir, Boas et Benedict<sup>35</sup> avant d'être corrigée et améliorée par Kroeber et Kluckhohn<sup>36</sup>. Ces deux auteurs recensent plus de 150 définitions différentes du mot « culture » dans l'histoire de la pensée. Nous signalons ces différentes acceptions parce que c'est à elles que s'oppose la conception qui nous intéresse plus particulièrement ici, à savoir la notion de culture chez Geertz.

Pour ce dernier, la définition de Tylor obscurcit beaucoup plus la notion de culture qu'elle ne l'éclaire. En outre, l'éclectisme de Kroeber et Kluckhohn lui apparaît comme une forme de diffusion théorique (*theoretical diffusion*) à côté de laquelle une définition plus modeste mais investie d'une plus grande cohérence interne apparaîtrait comme une avancée décisive. Cela dit, Geertz suggère une définition de la culture basée sur la sémiotique tout en intégrant des éléments dérivés de la description de l'organisation sociale chez Weber. Il faut se rappeler que ce dernier considère l'homme comme un animal attaché à un réseau de significations qu'il a lui-même tissé. Dans la perspective de Geertz (1973, p. 5), la culture représente ce réseau de relations dont l'analyse relève moins d'une science expérimentale à la recherche de lois que d'une démarche herméneutique en quête de signification.

Deux aspects particuliers de cette position nous paraissent instructifs au regard du rapport entre le concept de culture et les enjeux de traduction. D'abord la référence à la métaphore wébérienne de la toile ou du réseau de significations conçu par le sujet humain en guise de milieu vital. Ensuite, le fait que l'acception idéale du concept de culture se rapporte à l'importance d'une approche herméneutique du phénomène humain, fondée sur une quête du sens plutôt que sur une recherche de lois qui revient généralement à une

---

<sup>34</sup> "Culture or Civilization taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society" (E.B. Tylor, 1871, p. 1).

<sup>35</sup> Voir à ce propos G. Rocher. (1992), *Introduction à la Sociologie Générale*, Montréal : Hurtubise Inc., pp. 101-127.

<sup>36</sup> Voir à ce propos également : A. L. Kroeber & C. Kluckhohn, (1952). *Culture: a critical review of concepts and definitions*, Cambridge: Harvard University, pp. 75-154.



tentative de confirmation d'idées préconçues. Cette conception de la culture met en exergue le rôle primordial du langage et de la communication dans la construction du social tout en indiquant dans le même mouvement l'impact des déterminations humaines dans ce procès. Il nous semble, en outre, qu'il faille aussi prendre en compte la conception de la culture comme « contexte », c'est-à-dire comme un ensemble d'éléments localisés, qu'on ne peut comprendre que dans leur logique propre. C'est ce que Geertz entend par « description dense » (*thick description*).

Cette conception de la culture rejoint de façon indirecte les positions des écrivains et penseurs postcoloniaux africains qui dénoncent les excès d'interprétation de l'épistémologie occidentale et suggèrent des approches herméneutiques autocentrées, permettant de rendre fidèlement compte des nuances culturelles et des visions du monde particulières. Dans cet ordre d'idées et pour en revenir à la question particulière de la traduction, ce n'est pas un hasard qu'Appiah s'appuie sur cette conception geertzienne de la culture pour énoncer sa perception des problèmes de traduction dans l'Afrique d'aujourd'hui. Dans une publication intitulée *Thick Translation*, il procède à une analyse des modalités de construction contextuelle du sens à travers une analyse contrastive d'expressions proverbiales akan et les théories de la signification chez Grice. Cette approche met en jeu une conception de la traduction qui se rapporte à la notion de culture comme ensemble contextuel chez Geertz. Pour lui, une traduction conséquente est celle qui s'efforce de prendre en charge à la fois le texte tout autant que son contexte linguistique et culturel d'émergence : *translation that seeks with its annotations and its accompanying glosses to locate the text in a rich cultural and linguistic context, is eminently worth doing. I have called this "thick translation"* (Appiah 1993, pp. 808-819). Ainsi, pour comprendre les trois proverbes twi qu'Appiah utilise comme fondement de son analyse, il faut aux lecteurs étrangers à la culture akan non seulement une mise en convergence des éléments dialogiques suggérés par la typologie gricéenne (l'intelligibilité fondée sur la convention, les implications conversationnelles, la prise en charge de l'intention littérale des énoncés), mais aussi et surtout un supplément de contextualisation (*richer or thicker contextualisation*). Ce qui signifie, en d'autres termes, un effort d'immersion mentale dans l'univers culturel d'origine des textes proverbiaux.

Dans le même ordre d'idées et à partir de postulats tirés du même cadre culturel, Wiredu (1996, p. 93) relève le caractère absolument incommensurable des modes de conceptualisation et de formulation de certains éléments culturels endogènes avec les schèmes de pensée européens. Il appelle notamment les penseurs africains à un examen critique de désignations sociales supposées évidentes d'une culture à l'autre. Pour illustrer les pro-



blèmes conceptuels liés à une traduction inconsidérée de ces termes, il suggère de réfléchir sur les disparités dans la terminologie relative aux rapports de parenté. Wiredu indique à titre d'illustration le rapport entre une personne et le fils de la sœur de sa mère (*the relation that the mother's sister's son bears to me*) que les Akans expriment par le vocable de *me nua*, *cousin* en anglais mais qui signifie littéralement en akan « le fils de ma mère ». Traduire par *my brother* dans ce deuxième cas ne pose apparemment aucun problème. Mais, s'interroge Wiredu, comment traduire *me nua* dans le premier cas ? Le mot « cousin » ne peut, d'après lui, exprimer toute la signification du lien de parenté contenu dans le vocable « *me nua* ». Dans ces conditions, continuer à utiliser sans gêne le terme *cousin* en le référant directement au lien de parenté qu'il est supposé recouvrir dans la famille akan, c'est entériner le diktat des modèles culturels étrangers. Les liens particuliers qui unissent les membres de la « famille étendue » en Afrique nécessitent l'utilisation d'un vocabulaire adapté. Il faudrait par exemple « étendre le sens du mot frère » pour cerner et exprimer convenablement toute la force du lien de sang qui unit deux cousins dans le cadre particulier de la famille africaine.

Une fois encore, les problèmes de traduction mis en lumière ici ne dérivent pas seulement de contingences terminologiques mais de la difficulté à faire coéher dans un énoncé deux univers culturels supposés incommensurables. Cette difficulté tient, pour l'exprimer autrement, à la non compossibilité des représentations mentales que les termes en question sont censés activer chez des auditeurs ou des lecteurs provenant d'aires culturelles distantes. À ce propos, Wiredu indique que le concept de « châtement » entendu dans la culture occidentale au sens de « rétribution » ou de « punition » n'existe pas comme tel dans l'univers culturel et cognitif akan. Par ailleurs, il n'existe aucun équivalent pour traduire le mot « châtement » au sens où il est entendu dans les représentations occidentales de la faute, de l'offense et de la sanction subséquente. Les Akans disposent plutôt d'une série de termes correspondant chacun à une catégorie précise d'offense :

*Asotwe*, littéralement « tirer l'oreille » qui ne s'applique jamais à un adulte qui enfreint aux règles de la communauté. *Mpata*, qui signifie « pacification ou compensation », ou *nwanetoa*, qui signifie « excuses par un médiateur » en cas d'enfreinte à une coutume ou une convention. *Amane* ou *adi*, c'est-à-dire, « ennuis ou adversités », dans le cas d'une offense à la législation mise en place par l'autorité politique (notamment dans le cadre de la monarchie ou de la chefferie traditionnelle). La sanction dans ce cas pourrait être une amende, une période d'exil ou dans l'éventualité la plus grave, la mort (Wiredu 1996, pp. 94-95).



L'enjeu décisif, par-delà ces disparités conceptuelles, c'est la vision du monde sous-jacente à ces découpages spécifiques. Wiredu nous informe ainsi que la conception du « châtement » est essentiellement orientée vers la restauration (*reformation*) de la personnalité de l'individu fautif. Même dans les cas où la faute est d'une gravité telle que le coupable se trouve condamné à la mort ou à l'exil, la sanction est synonyme de réparation d'une déviation du *sens* moral ou éthique chez l'individu dont la culpabilité s'étend à la société tout entière ou la solution ultime en vue de préserver la survie ou la cohésion du groupe. On pourrait aller plus loin dans cette herméneutique de la faute et du châtement en affirmant que c'est le groupe tout entier qui s'identifie à l'individu fautif, comme si la communauté dans son ensemble faisait son *mea culpa* en concédant que sa déviation morale était le fait d'un défaut dans la prise en charge communautaire qui lui est due. On pourrait étendre plus avant ces considérations, mais ce qui nous paraît fondamental, c'est l'importance et l'impact décisif sur la traductibilité des fondements culturels de la représentation.

Ces contingences culturelles n'agissent pas uniquement sur les modalités de perception ou les mécanismes de construction du *sens* mais déterminent également la traductibilité des textes. Ces derniers sont variablement traductibles selon les conditions culturelles de leur émission ou de leur destination. Dans son article *Invarianz und Pragmatik*, Neubert (1973, pp. 13-26) établit quatre degrés de traduisibilité en fonction des conditions d'émergence du texte ou de sa visée :

- 1- Les textes orientés vers la langue source : relativement intraduisibles.
- 2- Les textes orientés vers la langue source (textes littéraires) : partiellement traduisibles.
- 3- Les textes à la fois orientés vers la langue source et la langue cible (textes écrits dans le but de satisfaire certains besoins spécifiques : traductibilité optimale.
- 4- Les textes qui sont orientés, en grande partie ou de façon exclusive, vers la langue cible (textes de propagande par exemple) : traductibilité optimale.

Par-delà cette typologie basée sur une analyse des tenants et des aboutissants de l'acte de traduire, il arrive que sa mise en œuvre et/ou la perception de ses fondements théoriques soient dictées par des considérations dépourvues de toute base objective. Ainsi, Otto Kade s'insurgeait contre l'idée de l'intraduisibilité en se fondant sur des postulats dérivés du matérialisme marxiste. Pour lui, la réponse à la question de savoir si la traduction est possible ou non dépend des options philosophiques fondamentales et de la conception de la langue qu'elle présuppose. Que la traduction ne puisse pas être réalisable dans cer-



taines conditions représente à ses yeux un point de vue arbitraire fondé sur la philosophie idéaliste. Cette dernière se base sur l'idée que le sujet humain ne peut se prévaloir d'aucune connaissance profonde, ontologique du monde extérieur. L'on ne peut en connaître que ce que les limites de notre pensée et donc les limites de notre langue nous permettent d'en percevoir. Ce qui conduit à la conclusion logique que chaque peuple serait prisonnier d'une certaine conception du monde, délimitée par les possibilités de la langue utilisée. Kade s'oppose à une telle vision des choses en démontrant que la dénégation de la traductibilité présuppose un classement subjectif des langues. Comme les langues n'existent pas indépendamment de ceux qui la parlent, on pourrait être amené, en suivant cette voie, à une idéologie raciste et réactionnaire. Postuler l'intraduisibilité de certains textes conduit à l'idée contestable que certaines langues ne sont pas aptes à exprimer toutes les nuances de l'expérience humaine. Ce qui pourrait conduire à une infériorisation de ceux qui les parlent. Perçue du point de vue du matérialisme, la traduction reste toujours possible, à condition qu'une attention particulière soit portée aux éléments du contexte.

L'on se rend compte que la notion de « contexte », à laquelle il faudrait, à notre sens, ajouter celle de « co-texte » est cardinale dans le cadre d'une approche objective des enjeux de traduction interlinguistique. Les éléments culturels dans lesquels baigne toute langue peuvent, en effet, représenter des défis coriaces aux passages de sens d'un univers linguistique à un autre. D'après Seleskovitch (1968) ces disparités se révèlent dans les mots, qui d'une langue à l'autre se révèlent radicalement incommensurables. Mais contrairement à ce que l'on croit généralement, la norme dans les transferts interlinguistiques ce n'est pas la traductibilité mais plutôt l'intraduisibilité : les mots « intraduisibles » sont la règle et ce sont les mots qui possèdent en tout état de cause un équivalent qui sont l'exception.

Nul besoin d'aller chercher des mots comme *Gemüt* et *Schadenfreude* pour affirmer que certains mots sont intraduisibles. Pour nous la quasi-totalité des mots est intraduisible, si l'on entend par traductibilité la capacité qu'aurait un mot de se substituer, sans risque d'erreur et dans tous les contextes, à un mot d'une autre langue (Seleskovitch 1968, pp. 141-142).

Il faudrait, selon elle, distinguer entre ce qui peut être exprimé et ce qui peut être traduit, distinction que Laplace (1994, p. 234) qualifie de séparation entre « mots traduisibles » et « mots contextuels », voyant par ailleurs dans l'articulation de ces deux instances de la traductibilité la manifestation d'une « impasse ». Un jugement qui se justifie par le fait que Seleskovitch invite à opérer une nette « distinction entre deux notions souvent con-





fondues lorsqu'on parle de mots "intraduisibles" : celle de traduire dans le sens de faire passer des significations, des états d'âmes, des descriptions, etc., d'une langue à une autre en mettant un mot à la place de l'autre, et celle d'exprimer la même chose dans les deux langues » (Seleskovitch 1968, p. 141). Cette distinction souligne le fait que ce sont les mots qui ne peuvent être ni traduits ni réexprimés qui manifestent la réalité de l'intraduisible parce qu'ils correspondent à des objets ou à des notions qui n'existent pas (ou pas encore) dans la culture de la langue d'arrivée. Mais cela, une fois de plus ne devrait pas être considéré comme un obstacle insurmontable à la communication interculturelle car les hommes ont toujours su chercher et trouver les moyens de contourner cet état de choses, en recourant par exemple à des emprunts ou des néologismes. Ce qui reviendrait, en outre, à enrichir le patrimoine linguistique et culturel existant par l'introduction de concepts nouveaux assortis de notices explicatives ou pédagogiques. C'est la raison pour laquelle cette appropriation terminologique ne nécessite pas forcément une transformation des mots importés. Il suffit, d'après Seleskovitch, de conserver le mot étranger dans la langue cible, comme dans le cas des termes tels « isba » ou « software ». La seconde option suggérée par Seleskovitch (1968, p. 145) et qu'on retrouve chez certains penseurs africains tels Wiredu et Ngugi, est de créer de nouveaux mots adaptés aux exigences sémantiques de l'environnement discursif des langues d'accueil.

Au regard des considérations faites par Wiredu sur la différence d'intelligibilité transculturelle entre les termes du vocabulaire scientifique, les mots culturellement connotés et les concepts transcendants, il faudrait voir quelles contraintes spécifiques s'attachent à la traduction des termes *software*, *cybernétique*, *satellite*, *isba* dans une langue comme l'ewe de la côte ouest-africaine (Bénin, Togo, Ghana) par exemple ou tout autre dialecte africain. Mais ce qui nous intéresse le plus dans l'approche de Seleskovitch c'est qu'en même temps qu'elle rejette fermement tout argument en faveur de l'impossibilité radicale de traduire, elle concède un décalage entre l'expérience et les connaissances de l'auteur du texte original et les destinataires du texte traduit. C'est pour cette raison qu'elle suggère de toujours accompagner les expédients littéraires tels que l'emprunt et les néologismes d'un commentaire explicatif. C'est également la position de Wiredu qui suggérait que la traduction et/ou la translittération des termes du vocabulaire scientifique dans les langues africaines peut se faire sans trop de difficultés pour peu que ces appropriations terminologiques s'intègrent dans une démarche pédagogique subséquente destinée à les rendre accessibles.

Jusqu'à présent, le concept d'électron n'existe pas dans le vocabulaire akan et ma suggestion à cet égard est une translittération du terme en « elektron ». On pourrait



objecter à cela que si le concept n'existe pas en akan, cette collection de lettres ne pourra recouvrir aucune signification dans la pensée akan. Cette objection est pertinente. Il reste toutefois que l'introduction du mot « elektron » devrait s'intégrer à une démarche pédagogique qui conduirait l'interlocuteur akan à se représenter le concept d'électron à travers des procédés ostentatoires et périphrastiques (Wiredu 1996, pp. 87-88).

Il ressort de tout cela, qu'en raison de certaines limitations indépendantes des langues et de la traduction elle-même en tant qu'opération de médiation entre les langues, les passages de sens entre ces dernières ne sont pas entièrement dépourvus d'obstacles. Cela, parce que les découpages que font les langues de la réalité sont très différents, même en ce qui concerne les aspects fondamentaux de la réalité tels que les objets physiques et les rapports de parenté. Le problème fondamental c'est que le signifié (le concept linguistique), le signifiant, la réalité et sa représentation mentale (les concepts) ne sont pas toujours superposables quand on passe d'une langue à une autre. Or pour qu'il y ait communication et traductibilité, il faudrait que d'une aire culturelle à une autre, le référent, l'image mentale du référent et le signifié soient équivalents ou commensurables. Il ne s'agit pas là d'une règle, encore moins d'une opinion généralement admise, mais d'un constat dérivé des impasses traductionnelles. Seleskovitch (1968, p. 142) se demande à ce propos si « *bread* est [...] vraiment l'équivalent de "pain" ? *Bread* pour l'Américain c'est une matière spongieuse, coupée en tranches et enveloppée de cellophane ; pour le Français, le pain c'est une longue baguette croustillante et dorée ».

Il y a, selon elle, une catégorie de mots qui sont traduisibles « étymologiquement », c'est-à-dire en partant de leur sens premier, tels par exemple *soleil*, *père*, *amour*, *mort*. Ces termes désignent généralement des référents d'une importance fondamentale dans l'expérience humaine ou qui se manifestent de façon unique dans la nature. Comme tels, ils sont censés avoir des équivalents dans toutes les langues. À côté de cette catégorie de mots traduisibles existent des termes qui répondent d'une traductibilité conventionnelle ou actuelle. On les trouve généralement dans les ouvrages de lexicographie ou de terminologie. Il y a dans cette catégorie, par exemple, le terme *Mutter* qui signifie mère dans le secteur de la vie familiale, écrou pour le bricolage. Pareillement, le mot *Welle* a le sens de vague pour le champ sémantique de l'océanographie ou des vacances et arbre en mécanique. Mais il existe un autre ensemble de termes qui ne sont pas traduisibles de façon conventionnelle, mais réexprimables. Il s'agit de mots contextuels dont la signification peut varier non seulement dans le discours interlinguistique mais aussi dans la communication interculturelle.



Dans le même ordre d'idées, Appiah pense que les blocages terminologiques donnent certes un certain relief aux différences linguistiques, mais ne sont pas aussi déterminants pour une pensée de la traduction : *there are barriers to translation [...], but, as I say, while they are important to an understanding of why translation is so difficult, they do not seem theoretically puzzling* (Appiah 1993, pp. 808-819). Ce qui reste inéluctable, par contre, au regard d'une évaluation approfondie des défis de la traduction, surtout en ce qui concerne le rapport des langues locales africaines aux langues européennes, c'est comment penser les problèmes de contextualisation culturelle qui font quelquefois de la traduction un véritable défi.

La théorie de la traduction prend une importance accrue de nos jours, à cause des transferts d'information sans précédent induits par la mondialisation. Ce phénomène invite à poser le problème de l'être-ensemble-linguistique dans un monde sujet à des frictions linguistiques constantes suscitées par la tendance à l'hégémonie de certaines langues. Mais cette vision « de haut », c'est-à-dire du point de vue des tendances et catégories d'une culture dominante ne devrait pas faire perdre de vue les résistances que suscite ce mouvement d'uniformisation culturelle. Motivées d'un point de vue mondial par un réflexe de survie en face de l'impérialisme linguistique et culturel de l'anglais, cette résistance est exacerbée dans le contexte des sociétés postcoloniales par les survivances du passé. On pourrait donc voir dans ce contexte particulier l'expression d'une double dénégation, une réticence – du moins sur le plan théorique – à l'érection de particularités culturelles occidentales en modèles d'universalité qui se double d'une remise en cause des vestiges coloniaux qui continuent d'influencer la vie et la pensée des sociétés africaines.

Il en résulte un paradoxe profond sur le plan des relations interculturelles qu'il est nécessaire de relever. En marge de l'intensification sans précédent des interactions entre cultures différentes, on assiste à un scepticisme généralisé quant à l'existence postulée de canons universels de pensée et d'action susceptibles de fédérer toutes les cultures. On assiste ainsi à la remise en cause critique de la centralité auto-proclamée de l'Occident et de ses prétentions universalistes par différents courants du postmodernisme et à une résistance des anciennes nations colonisées aux valeurs prétendument universelles de l'impérialisme culturel occidental. En réaction contre les dangers potentiels de désappropriation culturelle portés par cet universalisme à sens unique, les intellectuels de ces anciennes colonies s'évertuent plutôt à rechercher et promouvoir leur identité perdue par le fait de la violence coloniale.

Au regard de tout cela, on peut avancer que par-delà les conditionnements culturels de la traduction, c'est aussi et surtout dans l'articulation entre le propre et l'étranger, le particu-



lier et l'universel, que se posent les vrais enjeux de l'intraduisible. Comme le suggérait Berman à propos de la « rage de traduire » ou le « penchant à traduire » (*die Neigung zu Übersetzen*) si caractéristique de l'Allemagne romantique, « la formation et le développement d'une culture propre et nationale peuvent et doivent passer par la traduction, c'est-à-dire par un rapport intensif et délibéré à l'étranger » (Berman 1984, pp. 56-57). Il serait cependant erroné de penser, surtout au regard des prises de position fortes en faveur de l'ouverture à l'étranger, que ce mouvement linguistique délibérément centrifuge s'accomplit au détriment du propre. Il y a là un paradoxe qu'il convient de mettre en lumière. C'est ce que nous entreprenons de faire à présent par le biais d'un survol rapide des positionnements théoriques sur les enjeux et limites de la traductibilité dans la « pensée occidentale ».





### 3. Quelques conceptions de l'intraduisible dans l'histoire de la pensée

#### 3.1. Monadisme, génie des langues et « nationalisme ontologique »<sup>37</sup>

Le monadisme renvoie à la philosophie de Leibniz, auteur de la monadologie, systèmes des mondes isolés. Les intuitions de ce penseur ont eu une influence marquante sur le développement de la réflexion sur la diversité des langues et le rapport que celles-ci doivent entretenir les unes avec les autres pour assurer une maîtrise totale du réel par le moyen de la science. En vérité, Leibniz n'a pas traité directement de ce problème mais sa philosophie s'y trouve fortement reliée par le truchement du débat en vogue à son époque sur le problème du rôle formateur du système de la langue par rapport au système de la pensée et de l'influence réciproque des opinions sur le langage et de ce dernier sur l'opinion. Dans son aspect systémique, c'est-à-dire d'unité focale autour de laquelle gravitent un certain nombre de prises de position théoriques cohérentes, le monadisme, se rapporte à l'idée de la langue comme miroir incommensurable de la nation.

Il y a un rapport étroit entre la réflexion sur les relations réciproques du langage et de la pensée et le rapprochement qu'établit Herder entre la langue, la pensée et le sentiment d'appartenance à une nation, en l'occurrence l'Allemagne. Herder distingue ainsi cinq critères d'évaluation de l'intensité de cette relation. Il y a respectivement : l'harmonie entre la langue et la manière de penser, le degré d'influence de la langue sur la forme de la littérature nationale, l'identité profonde entre les divers éléments de la langue (prononciation, mesure syllabique, etc.), le statut de la langue en tant que reflet parfait du mode de vie et de pensée du peuple allemand, afin de rendre compte du fait « qu'elle s'est formée sous le ciel allemand pour y demeurer et servir ». Enfin, l'adéquation profonde entre les spécificités étymologiques, structurelles et stylistiques de la langue allemande et les traits fondamentaux du caractère des Allemands, en sorte que « le grand mystère des propriétés spécifiques de la langue allemande s'avère être le miroir de la nation » (Herder, 1768/1960 : 99-100).

Cela dit, le rapport établi ici entre langue, pensée et nationalisme constitue en quelque sorte la base des développements futurs, notamment dans le cadre du romantisme allemand, sur des notions telles que l'esprit de la nation (*Volkgeist* ou encore *Weltgeist*). D'après Leibniz, le langage n'est pas le véhicule de la pensée mais le médium qui la détermine. On pourrait voir déjà dans la pensée de ce philosophe, les prémisses du relativisme linguistique dont Herder définit plus clairement les contours et dont l'expression

<sup>37</sup> Nous empruntons cette expression à J-P. Lefebvre (1994, pp. 167-197).



extrême apparaît dans les approches de l'ethnolinguistique chez Sapir et Whorf. Leibniz voyait dans la diversité des langues la source principale des désaccords entre hommes de science et un frein au progrès de la connaissance, surtout dans le domaine métaphysique. Comme le remarquera bien plus tard Rivarol (1784) dans un discours resté célèbre, « ce grand homme sentait que la multitude des langues était fatale au génie, et prenait trop sur la brièveté de la vie ». D'où l'idée de Leibniz de chercher une langue universelle formelle qu'il appelait « caractéristique universelle » (*characteristica universalis* ou *lingua philosophica*) dont le but serait de donner une fondation définitive et solide à la science.

Dans sa *Dissertatio de arte combinatoria*, texte dans lequel il expose ses opinions sur la question, il dresse un projet de langue universelle fondée sur une classification des concepts. Son objectif consistait à élaborer un système de caractères universels qui permettrait de reconduire la métaphysique et la morale à un calcul irréfutable, un système de désignation universelle s'appliquant facilement et sûrement à chaque langue, et dont les éléments seraient les vrais nombres de toute chose, c'est-à-dire l'expression correcte de l'essence des choses et de leur différence par rapport à d'autres choses. Ce qui conduirait à la création, à terme, de ce qu'il appelle le *calculus ratiocinator*, système de résolution de tout problème théorique qui permettrait de parvenir à une entente calculée. Commentant le projet leibnizien de langue universelle, Rivarol (1784) en fait ressortir le caractère utopique et contre-productif pour un exercice utile de la pensée. Il affirmait notamment qu'« il est bon de ne pas donner trop de vêtements à sa pensée ; il faut, pour ainsi dire, voyager dans les langues, et, après avoir savouré le goût des plus célèbres, se renfermer dans la sienne ». Rivarol voyait dans le projet leibnizien une tentative détournée d'ériger une langue, la sienne, en langage universel de la pensée.

Dans l'*Herméneutique*, Schleiermacher (1989, p. 43) qualifie ce projet – que Leibniz n'a jamais pu conduire à terme – de pure « folie ». Mais on peut considérer que cette idée de langue universelle aura tout de même servi à jeter les bases d'une réflexion sérieuse sur les enjeux de la diversité linguistique autant que sur les rapports entre langue, pensée et connaissance. En effet, Herder reprend et développe la conception leibnizienne. Pour lui, la langue n'est pas seulement un instrument, mais plutôt « un dépôt » dynamique dans lequel s'accumule et se transmet la mémoire vive du groupe. À ce titre la langue d'une nation est extensible à sa culture dont elle devient le reflet, en somme, un critère de distinction nationale incommensurable. C'est pourquoi, dans la perspective de Herder, la langue est outre un dépôt et un reflet, mais aussi et surtout la forme de la pensée d'une nation donnée. Nous pensons certes dans une langue, mais aussi par l'intermédiaire d'une



langue. Cela, parce que c'est dans la langue maternelle que « se dépose le savoir acquis par la nation donnée, et qui correspond aux expériences, aux conditions et au caractère de celle-ci. La langue est le moule des sciences dans lequel et conformément auquel les pensées se configurent.

Sans s'y référer formellement, Heidegger et Adorno reprennent à leur compte la conception herdérienne de l'allemand comme langue prédisposée à la culture. Dans leur perspective, la langue ne forme pas seulement la pensée de ses locuteurs, mais recèle des caractéristiques immanentes qui la disposent, mieux que d'autres, à accueillir et transmettre certaines productions de l'esprit. C'est de-là que découle l'idée de « la langue de la philosophie » entendue comme instrument idéal capable de concevoir et de transmettre à la perfection les idées philosophiques les plus subtiles et les plus profondes. Selon Heidegger, la seule langue qui, après le grec, est en mesure de tenir convenablement ce rôle de médium parfait de la philosophie c'est l'allemand.

La langue grecque est philosophique, autrement dit [...] philosophait elle-même déjà en tant que langue et configuration de langue. Et autant vaut de toute langue authentique, naturellement à des degrés divers. Ce degré se mesure à la profondeur et à la puissance de l'existence d'un peuple et d'une race qui parle la langue et existe en elle. Ce caractère de profondeur et de créativité philosophique de la langue grecque, nous ne le retrouvons que dans notre langue allemande (Heidegger 1987, p. 57).

Ce qui, de l'aveu de Cassin (2004, p. XIX) est « vrai » en un sens, par le fait de la ressemblance « des vocables et des tournures du grec et de l'allemand ». Toutefois, cela ne l'empêchera pas de voir dans cette exaltation de la langue l'expression d'« une sacralisation de l'intraduisible, fondée sur l'idée d'une incommensurabilité absolue des langues et liée à la quasi-sainteté de certaines langues ». Pour Berman, cette position à la limite du chauvinisme est la marque du statut privilégié de « troisième langue » ou de « langue reine », position occupée jadis par le latin et que l'allemand s'est acquise en raison de la traduction massive des œuvres classiques dans cette langue. La langue allemande entretient de ce fait une étroite relation « intime (mais sans filiation) avec le latin et le grec ». C'est pour cela que l'allemand représente selon Berman (1999, p. 138), « la référence absolue » pour toute traduction littérale d'un texte antique : « étant la langue-de-traduction des textes antiques par excellence, l'allemand est la troisième langue qui "patronne" toute traduction véridique, radicale, en français d'un texte grec ou latin ».

Mais il ne s'agit pas que de cela. Dans la perspective du nationalisme linguistique, la langue allemande jouit en quelque sorte d'un privilège divin ou naturel de médium idéal des idées les plus hautes et des réalisations cognitives les plus sublimes. D'un certain





point de vue, cela revient à dire qu'aucune langue ne peut, mieux que l'allemand exprimer convenablement l'essence de l'Être ainsi que les incidences de la quête d'absolu que recouvre la recherche philosophique. Selon Adorno (1977, pp. 691-701), la langue allemande dispose d'une prédisposition intrinsèque pour la spéculation : *die deutsche Sprache [hat] offenbar eine besondere Wahlverwandtschaft zur Philosophie, und zwar zu deren spekulativem Moment, das im Westen so leicht als gefährlich unklar – keineswegs ohne allen Grund – beargwöhnt wird.* Dans son commentaire de ce passage, Derrida précise que s'il est difficile de traduire des textes philosophiques de haut niveau, comme la *Phénoménologie de l'esprit ou la Science de la logique* de Hegel, c'est que l'allemand, au sens où le conçoit Adorno, enracine ses concepts philosophiques dans une langue naturelle qu'il faut connaître dès l'enfance. Idée ébauchée à la fin de son extrait ci-dessus cité par Adorno, comme un écho lointain de la célèbre proposition 5.2 de Wittgenstein. Le regard que porte Adorno sur la langue allemande trahit un amour passionné qu'on retrouvera également chez Arendt. Dans son célèbre entretien avec le journaliste Günter Gaus en 1964, elle précise que l'élément culturel fondamental qui a subsisté à la terreur nazie est « la langue maternelle », l'allemand (*Was ist geblieben ? Geblieben ist die Muttersprache*). Elle confie ensuite avoir toujours gardé comme un dépôt précieux cet amour de la langue maternelle, au point de garder une distance psychologique à l'égard du français et de l'anglais qu'elle utilise comme langue d'écriture. Cela, en raison de la relation intime qu'elle entretient avec sa langue depuis l'enfance, mais aussi et surtout parce que la langue maternelle est irremplaçable. Arendt affirmait notamment: *Es ist ein ungeheurer Unterschied zwischen Muttersprache und einer andern Sprache. [...] Im Deutschen erlaube ich mir Dinge, die ich mir im Englischen nicht erlauben würde. [...] Es gibt keinen Ersatz für die Muttersprache* (Arendt, 1964).

En comparaison de cette expression sentimentale de l'attachement à la langue maternelle, l'idée de la prédisposition discursive de l'allemand chez Adorno est significative en ce qu'elle constitue une affirmation « raisonnée » de l'exil de la langue vécu comme un arrachement. Il faut préciser que ce chauvinisme n'est pas une exception allemande. Il dérive plutôt de facteurs historiques qui font qu'à une époque donnée une langue acquiert le statut de langue mondiale, conduisant par ce fait ses locuteurs naturels à l'illusion d'un droit d'élection et de prédilection par rapport aux autres langues. Dominique Bouhours (1671, p. 39) s'évertuait à démontrer sur la base d'arguments identiques le statut privilégié du français. Il écrivait à ce propos qu'« il n'y a guère de pays dans l'Europe où l'on n'entende le françois et il ne s'en faut rien que je ne vous avoue maintenant que la connaissance des langues étrangères n'est pas beaucoup nécessaire à un François qui voyage.



Où ne va-t-on point avec notre langue ? C'est lui donner des bornes trop étroites que de la renfermer dans l'Europe ».

Dans *L'épreuve de l'étranger*, Berman fournit un florilège de ce "chauvinisme linguistique" dont l'un des traits dominants est l'opinion de Schlegel (cité par Berman 1984, p. 26) selon laquelle les Allemands, par leur réceptivité aux productions littéraires des autres nations auraient inventé « le véritable art de la traduction poétique ». Il ajoute que « cette gloire était réservée aux Allemands ». Pour sa part, Leibniz avait de la peine à croire « qu'il soit possible de traduire les Saintes Écritures dans d'autres langues de façon aussi délicate [qu']en allemand ». Dans ses *Fragments sur la nature*, Goethe indiquait que la connaissance de la langue allemande suffisait largement à tout esprit désireux d'accéder rapidement à la culture mondiale sans perdre du temps au pénible apprentissage d'autres langues. Car, écrit-il, « c'est la destination de l'allemand que de s'élever à l'état de représentant de tous les citoyens du monde » (cité par Berman 1984, p. 153-154).

Ce que suggère ici Goethe, c'est d'abord le sentiment que, pour lui, la langue allemande s'est enrichie de tant de trésors de la culture mondiale que la comprendre et la pratiquer confère d'emblée la possibilité d'un accès direct à tout ce que l'esprit humain a pu produire de bien, de beau et de profond. De fait, Goethe reprend indirectement à son compte l'idée d'une disposition naturelle de la langue allemande à produire, promouvoir et répandre les œuvres de l'esprit. Cela dit, c'est cet ensemble de conceptions guidées par le « nationalisme ontologique » qui a nourri le grand mouvement d'appropriation de tout le patrimoine intellectuel accessible au XIXe siècle, dans le cadre du romantisme Allemand. Goethe incarnait déjà au XIXe siècle une vision très prospective des échanges interculturels et internationaux qui transparait dans sa notion de *Weltliteratur* (Littérature mondiale) qui s'inscrit elle-même dans le contexte plus global de la *Bildung* (culture). Il faut, pour bien comprendre cette notion reprendre un autre de ses extraits, où il indique comment l'Allemagne, par le biais de la traduction des œuvres majeures de la culture mondiale s'est constitué un fonds culturel incomparable qui en fait une pourvoyeuse universelle de ressources intellectuelles pour tout locuteur de l'allemand.

Goethe, dont Schiller disait qu'il était « le plus communicable de tous les hommes », qualité qu'il tient d'un plurilinguisme développé depuis l'enfance<sup>38</sup> considère la langue allemande comme une ouverture sur l'étranger, non pas pour se laisser absorber par lui, mais plutôt comme le moyen privilégié d'enrichissement et d'extension du patrimoine culturel

<sup>38</sup> Son éducation humaniste rigoureuse comprenait l'apprentissage de plusieurs langues dont le grec ancien, le latin, le français, l'anglais, l'hébreu.



et intellectuel propre. Compte tenu de cette dernière mise au point, il serait peu conforme à la vérité historique se rapportant à l'ambiance intellectuelle dans laquelle ces penseurs ont énoncé leurs vues, de voir dans ce sentiment de fierté à l'égard de leur langue maternelle, un chauvinisme borné. Bien au contraire, comme le souligne Berman, c'est le sentiment d'incomplétude de la langue allemande, l'impression qu'il lui manque quelque chose d'essentiel, qui justifie l'intérêt porté aux langues, cultures et œuvres étrangères. Mieux, ce désir d'enrichir sa langue et sa culture par la traduction provient paradoxalement d'une certaine *haine* de la langue maternelle, sa mise à distance consciente pour l'ouvrir aux apports étrangers. On retrouve chez Armand Robin un exemple relativement extrême de cette castration linguistique utilitaire. Schleiermacher considérait que le principe fondamental de cet enrichissement par la pulsion de traduire est une certaine résistance à l'intime bien-être de la langue (*das heimische Wohlbefinden der Sprache*), un sentiment d'autosuffisance qui invalide toute possibilité d'ouverture à l'autre.

Cette nécessité de recourir aux autres langues pour renforcer et développer la sienne repose sur l'idée commune à Humboldt, Schlegel, Schleiermacher et Schadewaldt entre autres, que chaque langage est incommensurable dans sa propre individualité. Selon Schleiermacher (1813/1999, pp. 82-83), « chaque langue contient [...] un système de concepts qui, précisément parce qu'ils se touchent, s'unissent et se complètent dans la même langue, forment un tout dont les différentes parties ne correspondent à aucune de celles du système des autres langues ». Pour lui, les langues ne sont pas des réserves de signes interchangeable dont la finalité est la rencontre entre deux langues, deux cultures et deux consciences (l'auteur et le lecteur qui sont conduits l'un vers l'autre par le traducteur) dont le succès dépend de la préservation des différences propres. Les langues ne sont pas des signes mathématiques qui, par addition et soustraction, peuvent être ramenés à des valeurs égales.

L'adéquation entre deux systèmes de langues est impossible, c'est pourquoi chaque traduction est une tâche indéterminée, infinie, qui apparaît, en définitive, comme une entreprise folle. Cela, parce que « la détermination d'un texte n'est pas identique dans deux langues différentes parce qu'il s'inscrit dans des réseaux conceptuels distincts » (Schleiermacher 1813/1999, p. 18) dont l'essence doit être sauvegardée par la traduction, au risque de tout confondre et de perdre le goût de l'étranger et le sens de l'hospitalité que toute culture désireuse de s'ouvrir à d'autres se doit d'exercer. D'où les théories de cette époque qui donnaient seulement deux voies compatibles à la traduction : langue source/culture source vs langue cible/culture cible au rejet et au mépris de toute synergie, de toute compossibilité. Dans l'une de ses correspondances à Schlegel, Humboldt indique



qu'à son avis toute traduction s'assimile à « une tentative de résoudre un problème impossible ». Cela, en raison de l'impossibilité absolue pour le traducteur de garder une position neutre à l'égard du texte original et des destinataires potentiels du texte final. Soit il reste trop fidèle à l'original et sacrifie cette finalité à la sauvegarde de la saveur du texte et du langage de sa nation, soit il souscrit délibérément aux spécificités linguistiques propres de la culture cible, au prix de l'original. Humboldt conclut qu'« un moyen terme entre les deux est non seulement difficile mais radicalement impossible » (cité par Wills, 1982 : 35).

Enfin, pour lui, le travail de la traduction ne porte pas seulement sur des textes mais engage la langue, la culture et la nation. Il concède toutefois que les différences structurelles entre les langues ne constituent pas un obstacle insurmontable à la traduction parce que chaque langue recèle un grand potentiel d'expressions susceptibles de générer les ressources pour verbaliser toute aire linguistique, même celles situées au-delà de l'expérience sociale et culturelle. La traduction reste donc possible, mais seulement dans certaines limites précises. D'après Humboldt, la traductibilité potentielle qui donne de pouvoir exprimer les concepts se rapportant à toute expérience humaine dans n'importe quelle langue prévient l'idée d'intraduisibilité définitive et indépassable. Ceci, à condition que ce qui fait la particularité de chaque langue et en quoi ses locuteurs natifs retrouvent leur *Volkgeist* soit respectée et sauvegardée par l'acte de traduire.

Pour Schlegel (cité par Zima, 1994 : 18) par contre, l'incompréhensibilité (*Unverständlichkeit*) est une caractéristique essentielle de la communication au sein d'une même culture et par-delà. En cela se manifeste les limites de la connaissance humaine, en même temps que la condition de possibilité de l'existence. Dans son article intitulé *Über die Unverständlichkeit*, il se demande si l'incompréhensibilité est en soi un mal si méprisable (*Ist denn die Unverständlichkeit etwas so durchaus Verwerfliches und Schlechtes?*) Non seulement Schlegel répond par la négative, mais il affirme que la relative opacité de certains phénomènes représentait une des modalités d'accès à la vérité et même une des exigences de survie de l'humanité. « En effet, écrit-il, vous seriez épouvantés si l'univers tout entier devenait vraiment compréhensible comme vous l'exigez ». Cette conception du rapport de l'intelligibilité à la non-intelligibilité se manifeste dans la création littéraire, lorsque l'auteur et son texte « optent » délibérément pour l'opacité ou s'enferment dans une relative pénombre sémantique. Il s'agit quelquefois de la condition nécessaire pour que le texte conserve tous ses attributs esthétiques, sémantiques et axiologiques.

On retrouve cette conception du texte comme quête délibérée de l'opacité chez des auteurs aussi éloignés l'un de l'autre que Chateaubriand et Eco. Berman (1999, p. 109) rap-



porte que pour réussir sa traduction en prose de *Paradis Lost* de Milton, Chateaubriand a dû se résoudre à faire du mot à mot. Non pas seulement à cause des contraintes inhérentes au texte source qui obligeaient le traducteur à « violenter la syntaxe française ou à néologiser », mais plutôt parce qu'il avait en vue « le maintien, dans le texte de la traduction, de l'*obscurité* inhérente à l'original ». Dans ses *Remarques* sur le texte traduit, Chateaubriand indique expressément qu'il s'est résolu à laisser tels quels les passages inintelligibles du texte de départ parce que pour les clarifier, il lui aurait fallu déformer considérablement l'original ou l'amputer de moitié.

Souvent en relisant mes pages j'ai cru les trouver obscures ou traînantes ; j'ai essayé de faire mieux. Lorsque la période a été debout, élégante ou claire, au lieu de *Milton*, je n'ai rencontré que *Bitaubé* ; ma prose lucide n'était plus qu'une prose commune ou artificielle, telle qu'on en trouve dans tous les écrits communs du genre classique : je suis revenu à ma première traduction. Quand l'obscurité a été invincible, je l'ai laissée : à travers cette obscurité on sentira encore le dieu (Chateaubriand 1836/1983, pp. 112-120).

Eco (2006, p. 131) relève pour sa part, des cas « où l'auteur (et le texte) *voulaient* rester ambigus, afin de susciter une interprétation oscillant entre les deux alternatives. En ce cas, [...] le traducteur doit reconnaître et respecter l'ambiguïté, et s'il la clarifie, il a tort ». Le traducteur qui se chargerait de la tâche inutile et nuisible de redresser les ambiguïtés expresses d'un texte se rendrait ainsi coupable d'une double injustice : la violation d'un vœu d'opacité et l'extension délibérée des frontières sémantiques d'une œuvre à qui on ferait dire plus qu'elle ne veut dire. C'est ce risque de dérive interprétative qui, au final dessert les intentions fondamentales de l'auteur qui amène Eco (2006, p. 131) à cette recommandation péremptoire : « une traduction ne doit pas dire plus que ce que dit l'original, elle doit respecter les réticences du texte source ».

Pour Weisgerber, le découpage du monde par la langue (*das Worten der Welt*) ne se fait jamais de façon identique dans deux communautés linguistiques. Ce qui l'amène à la conclusion que la langue modèle la connaissance que nous pouvons avoir du monde (*geistige Gegenstände*). D'après lui, notre intelligibilité est constamment sous le charme du langage qu'il utilise. La conséquence indirecte de ce fait est qu'en soi la traduction idéale reste impossible : *the serious translator believes, in effect, that a perfect translation from one language to another is not possible* (cité par Wills 1982, p. 47). Mais, à son avis, cela ne rend pas pour autant la traduction impossible. Il existerait en effet un univers linguistique médian (*sprachliche Zwischenwelt*) qui contrôlerait la pensée. Cette opinion est également partagée par Trier ainsi que par Sapir et Whorf. D'après Sapir (1958, p.



69), le monde réel est en grande partie édifié sur les habitudes langagières de chaque groupe humain. Nos représentations mentales dépendent de nos catégories linguistiques parce que nous sommes déterminés par le langage particulier qui s'est imposé comme moyen d'expression dans notre société. Dans ces conditions, s'imaginer que l'être humain s'adapte immédiatement à la réalité sans recourir au langage et que ce dernier est simplement un moyen en vue de résoudre des problèmes spécifiques de communication ou de réflexion relève d'une illusion. L'ethnolinguiste américain précise par ailleurs que le « monde réel » est pour une grande part construit sur les comportements langagiers du groupe. Il n'existe pas deux langues qui soient aussi similaires qu'on puisse les considérer comme représentant la même réalité sociale. Nous voyons, entendons et vivons nos expériences telles quelles parce que les habitudes langagières de notre communauté nous prédisposent à certains choix d'interprétation.

C'est de cette conception qu'est partie l'idée selon laquelle chaque communauté linguistique a sa propre perception du monde différente de celle des autres, par quoi se justifie l'existence de différents univers déterminés par le langage. Cette version forte du relativisme linguistique qui postule l'impossibilité pour les membres de communautés linguistiques différentes de communiquer avec une adéquate efficacité a été souvent étayée par la comparaison de cultures distantes, sur la base d'éléments spécifiques tels que les champs sémantiques de la couleur, les relations familiales, le climat ou la configuration des systèmes verbaux. C'est ainsi qu'au terme d'observations expérimentales destinées à évaluer l'hypothèse de Sapir-Whorf, les psychologues Lenneberg et Brown sont parvenus à la conclusion que le lexique des couleurs avait une influence sur la perception et la mémoire. En revanche, les anthropologues Berlin et Kay dérivent de l'organisation quasi-universelle du lexique des couleurs, la conclusion qui contredit les intuitions fondamentales de Sapir et Whorf, que ce sont les schèmes mentaux qui déterminent les catégories linguistiques. Ces tentatives de vérification expérimentales démontrent qu'en dépit de la désapprobation généralisée qu'elle suscite, l'idée que les déterminations linguistiques influencent les catégories de pensée n'en continue pas moins de fasciner les chercheurs.

Les différences de perception et l'organisation mentale de la réalité pourraient servir à expliquer l'existence de certaines divergences fondamentales entre les langues, susceptibles de transformer la traduction en une opération difficile, voire impossible. Parmi ces différences, on peut retenir : les termes spécifiques à chaque communauté linguistique, les concepts communs à différentes communautés linguistiques, qui n'ont pas pour autant la même connotation pour chacune et le fait irréfutable que chaque communauté linguistique structure la réalité de façon différente selon ses propres codes linguistiques. Mais



tout ceci ne constitue pas encore une justification suffisante à l'idée d'une quelconque intraduisibilité radicale car, ces circonstances s'appliquent toujours à des caractéristiques spécifiques des langues.

En rapport avec les enjeux théoriques de la traduction, Mounin considère l'hypothèse de Sapir-Whorf comme un cercle vicieux. Celui-ci consiste à fonder les disparités de visions du monde sur les différences linguistiques pour ensuite poser ces dernières comme la cause de l'incommensurabilité des visions du monde. Mounin (1963, p. 266) établit sur cette base un lien avec la problématique d'une impossibilité de la traduction fondée sur une incommensurabilité des particularités linguistiques et culturelles. Il affirme à ce propos que « la théorie de l'intraduisibilité est construite toute entière sur des exceptions ». Mais il confiera par ailleurs que la traduction n'est possible que jusqu'à un certain niveau et dans les limites de certains paramètres. En somme, la question de la traductibilité n'est pas formellement tranchée chez Mounin. Il suggère ainsi, à l'encontre de la relativité linguistique et culturelle qu'il n'existe pas des cultures ou des civilisations différentes parce que chacune est porteuse d'une vision du monde singulière, mais que ces dernières correspondent à autant de mondes réels différents. C'est pour cela que l'intraduisibilité ne saurait objectivement être considérée comme un fait qualitatif conduisant à une quelconque hiérarchisation des cultures et des langues. L'intraduisible est plutôt à son sens une « notion statistique » permettant d'évaluer par exemple le nombre d'emprunts dans un texte traduit (Mounin 1976, p. 52). Une autre manière d'affirmer l'impossibilité d'une appropriation exhaustive de ces termes dans la langue d'accueil.

Dans la section suivante de notre étude, nous allons faire ressortir quelques aspects des enjeux et contingences de la traduction à travers quatre penseurs de notre temps, Derrida, Lyotard, Eco et Ricœur. Ce choix se justifie par le rapport étroit de certains de leurs textes avec la question des possibilités et limites de la traduction. Il convient de préciser à ce propos, que si en raison de leurs prises de position déclarées sur les enjeux de traduction, les écrits de Derrida, Ricœur, Eco, semblent « évidents » dans l'analyse de l'intraduisible, ceux de Lyotard nous intéressent surtout en raison de leur insistance sur la communication sociale comme lieu par excellence de la paralogie et du différend. Le questionnement sous-jacent à l'invocation de ces textes se rapporte, de façon essentielle, aux possibilités dont les transferts interlinguistiques peuvent se prévaloir au regard de la désacralisation des métarécits et d'une conception des échanges interpersonnels comme une impitoyable agonistique.



## 3.2. Traduire l'intraduisible : quatre postures postmodernistes

### 3.2.1. Les apories de la traduction chez Derrida

À l'encontre de certaines conceptions théoriques qui voient dans la traduction un processus de mise à nu et de transfert d'un sens immanent au texte, dont il constituerait en quelque sorte l'essence, le précurseur de la déconstruction<sup>39</sup> introduit l'idée d'une ambivalence foncière du langage, de l'instabilité de l'écrit et du caractère intangible de la notion d'auteur, qui rejaillissent sur l'acte de traduire. Comme le souligne Zima (1994, pp. 35-36), l'un des points de départ décisifs de l'entreprise derridienne – en quoi il reprend à son compte une problématique chère à Adorno –, c'est « le sentiment de ne pas pouvoir exprimer une pensée critique dans le cadre des formes discursives (communicatives) données ». C'est la raison pour laquelle les deux penseurs ont inlassablement cherché à « développer des formes discursives qui échappent aux schémas des langages institutionnalisés ».

C'est pour cela aussi que la déconstruction s'en prend avant tout à l'emprise de la métaphysique sur le langage qu'elle a investi jusque dans son unité la plus fondamentale : le signe. Emprise que le structuralisme n'a pas pu dépasser et a même contribué à renforcer par « le maintien de la distinction rigoureuse – essentielle et juridique – entre signifiant et signifié. Par extension, l'équation entre le signifié et le concept laisse ouverte « la possibilité de penser un concept signifié en lui-même, dans sa présence simple à la pensée, dans son indépendance par rapport à la langue, c'est-à-dire par rapport au système de signifiants ». Cette brèche conduit à l'affirmation de l'existence en droit d'un *signifié*

---

<sup>39</sup> Pour Derrida, « il faut entendre ce terme de “déconstruction” non pas au sens de dissoudre ou de détruire, mais d'analyser les structures sédimentées qui forment l'élément discursif, la discursivité philosophique dans lequel nous pensons. Cela passe par la langue, par la culture occidentale, par l'ensemble de ce qui définit notre appartenance à cette histoire de la philosophie. » (J. Derrida, « Qu'est-ce que la déconstruction ? », *Le Monde* du mardi 12 octobre 1994). Selon Zima, « la déconstruction [qui est] une subversion systématique de la métaphysique européenne pourrait être définie, dans un premier temps, comme une tentative pour dissocier la pensée critique de la tradition philosophique institutionnalisée et pour mettre en question la domination du concept et de la conceptualisation, dont l'expression la plus rigoureuse est le système philosophique (en particulier celui de Hegel) et le système linguistique de Saussure. Derrida cherche à décomposer ces systèmes en révélant leurs ambiguïtés et leurs contradictions ». Une démarche « foncièrement ambivalente » du point de vue de Zima à cause du fait que Derrida « renoue avec certains énoncés » de l'idéalisme allemand, notamment de penseurs comme Hegel et Heidegger, « pour subvertir les fondements de leurs systèmes. Il développe ce qu'il appelle une “stratégie générale, théorique et systématique, de la déconstruction philosophique” (J. Derrida. 1972. *Positions*, Paris : Minuit, p. 93) en se servant de quelques concepts et arguments idéalistes pour révéler leur caractère contradictoire, aporétique » (P.V. Zima. 1994. *La déconstruction. Une critique*, Paris : PUF, p. 7). Zima écrira par ailleurs que « le mot déconstruction dont se sert Derrida s'inspire du projet heideggérien d'une destruction de l'histoire de l'ontologie qui ne vise pas un anéantissement, mais une décomposition analytique et une mise à jour » (p. 34).





*transcendental* qui ne renverrait en lui-même, dans son essence, à aucun signifiant, excéderait la chaîne des signes, et ne fonctionnerait plus lui-même, à un certain moment, comme signifiant » (Derrida 1972b, pp. 29-30). Tant que l'on s'y tient sans la questionner, cette suprématie du signifié transcendantal semble aller de soi, de même que la distinction signifiant/signifié d'où elle tire sa source. Mais cette transcendance du signifié devient « problématique à la racine » dès que l'on en questionne la possibilité même, tenant compte du fait que tout signifié est susceptible à tout moment de se mettre lui-même en position de signifiant.

Cela dit, même si la relation entre le signifiant et le signifié s'enracine, dans le contexte où l'envisage Derrida, dans les schèmes linguistiques contraignants de la métaphysique, par le biais de la notion de signe, il serait exagéré de confondre ces deux concepts, de même qu'il serait erroné de considérer leurs différences comme absolues et radicales. En effet, cette distinction fonctionne toujours et se révèle même indispensable dans de très larges limites. Car, « aucune traduction ne serait possible sans elle. Et c'est justement dans l'horizon d'une traductibilité absolument pure, transparente et univoque que s'est constitué le thème d'un signifié transcendantal » (Derrida 1972b, p. 31). Dans le procès de la traduction, il ne s'agit nullement d'un signifié passif qui se laisserait transporter sans résistance vers l'étranger que constitue la langue d'accueil. Ce qui se passe plutôt, c'est un incessant acte de déconstruction et de reconstruction de la forme et du contenu de l'œuvre dans la langue d'accueil, par lequel le signifié produit ou devient lui-même du signifiant.

Derrida considère la traduction comme une pratique portant essentiellement sur la différence entre signifié et signifiant. Une différence qui est loin d'être nette, entraînant du coup une impureté consubstantielle irréductible de l'acte de traduire comme tel. C'est pour cela qu'il suggère qu'à la notion de *traduction*, on substitue celle de *transformation* : « transformation réglée d'une langue par une autre, d'un texte par un autre. » Substitution conceptuelle qui, en définitive, n'enlève rien à l'ambivalence et au caractère aporétique de la traduction. Cette dernière, quel que soit le domaine où elle s'effectue reste une entreprise impossible, une inextricable aporie : « rien n'est traduisible en un sens, mais en un autre sens tout est traduisible, la traduction est un autre nom de l'impossible » (Derrida 1996, pp. 98-103).

Si Benjamin donne de la tâche du traducteur une représentation téléologique et messianique (traduire au temps favorable, tendre vers le pur langage, la traduction comme tension vers la parenté des langues, etc.), Derrida y voit plutôt un processus pris, dès les origines, dans les mailles de l'arbitraire divin. C'est Dieu qui instaure dans un geste souve-



rain l'inextricable paradoxe dans lequel l'acte de traduire est condamné à se produire. C'est ce qui se lit dans l'*Ancien Testament* à travers le nom sacré de Dieu que les Juifs sont astreints à lire plusieurs fois par jour dans leurs prières quotidiennes mais ne doivent absolument pas prononcer. Le philosophe en conclut alors que « YHWH exige et interdit à la fois, dans son geste déconstructeur, qu'on entende son nom propre dans la langue, il mande et rature la traduction, il voue à la traduction impossible et nécessaire » (Derrida 1980, p. 179).

Derrida revient par ailleurs souvent sur cette aporie de la traduction et sur le caractère ambivalent du rôle du traducteur. « Rien n'est traduisible », au sens de la traduction conçue comme tentative de manifestation d'un sens unique et immuable imposé au texte. Ce que pour sa part, Berman (2008, p. 52) appelait, à la suite de Benjamin, la « chair langagière du texte (chair qui fait le vrai sens de l'œuvre) [qui] ne saurait être "transmis", car aucune équivalence réelle n'existe de langue à langue ». À l'instar de Benjamin, Derrida récuse l'assimilation de la traduction à la communication, la transmission d'un signifié stable, extérieur ou transcendant. On sait Derrida lecteur assidu et commentateur admiratif de Benjamin. Il n'est donc pas hors de propos de lire, par-delà ses points de vue, les correspondances marquées avec les positions de Benjamin exprimées notamment dans *La tâche du traducteur*.

Benjamin conçoit la visée de l'œuvre littéraire comme un au-delà du simple « vouloir dire », de la communication d'un message qu'il suffirait pour le traducteur de saisir et de transférer. L'essentiel d'une œuvre ne réside pas dans ce qu'elle peut communiquer mais plutôt dans ce qui est « généralement tenu pour l'insaisissable, le mystérieux, le "poétique" [...], que le traducteur ne peut rendre qu'en faisant lui-même œuvre de poète »<sup>40</sup>. Chaque traduction est une performance unique parce que chaque texte est un évènement singulier. Le traducteur est, dans ces conditions comme le dépositaire d'un héritage qu'il se doit à son tour de prolonger. Ceci, non pas dans le cadre d'une impossible restitution mais de manière à ce qu'à travers lui, l'œuvre puisse croître et mûrir. On remarque ici, un autre renversement dans le rapport de l'œuvre en instance de translation, « l'à-traduire » comme la désigne Derrida et l'acte de traduire.

---

<sup>40</sup> Pour Benjamin, le lien entre une traduction et son original est si fort qu'on pourrait se demander si « une traduction est faite pour les lecteurs qui ne comprennent pas l'original ». Car, « que "dit" une œuvre littéraire ? Que communique-t-elle ? Très peu à qui la comprend. Ce qu'elle a d'essentiel n'est pas communication, n'est pas message. Une traduction cependant, qui cherche à transmettre ne pourrait transmettre que la communication, et donc quelque chose d'inessentiel. C'est-là, d'ailleurs, l'un des signes auxquels se reconnaît la mauvaise traduction » (Benjamin 2000, p. 245).



### 3.2.2. *Le « pharmakon » ou l'impossible univocité de la traduction*

Dans *La dissémination*, Derrida consacre un long commentaire du *Phèdre* de Platon à l'illustration de l'ambivalence intrinsèque de la traduction. À partir du mythe platonicien du dieu inventeur Theuth (ou encore Thot), il reprend à son compte la question du statut de l'écrit, considéré par Socrate à la fois comme prothèse ou remède aux défaillances de la mémoire dont les vertus peuvent s'assimiler à une drogue, une substance qui endort et fait obstacle à l'œuvre dynamique du travail de remémoration. *Prothèse, remède et drogue* sont en fait des désignations de l'unique notion grecque de *pharmakon* qui, dans l'optique du mythe de Theuth est le symbole de l'ambivalence de l'écriture, voire de son caractère nuisible. On voit dans cette approche une sanction de l'écrit comme mode de pétrification de la pensée et obstacle à la vivacité du *logos*, discours rationnel vivant et animé dont la qualité première est de se confronter à l'intransigeante présence du vrai. Mais par-delà l'écrit, c'est la traduction comme projet de domestication du sens que Derrida remet en cause.

En effet, le sens n'est jamais donné comme tel et tout projet de traduction prétendant à un transfert exhaustif resterait une radicale illusion, surtout dans un domaine comme la philosophie, comme le montre bien l'exemple du terme *pharmakon*, « un mot qui signifie deux choses à la fois et que l'on ne peut pas traduire dans une autre langue sans perte essentielle ; que l'on traduise *pharmakon* par poison ou par remède [...], il y a une perte » (Derrida 1982, pp. 159-160). Ce qui mérite d'être souligné ici, c'est que la perte regrettée par Derrida ne réside pas seulement dans la difficulté de fixer le sens définitif du *pharmakon*, comme on pourrait le penser à juste titre. Curieusement, ce qu'il déplore, c'est l'évacuation de « l'indécidabilité » inhérente au terme *pharmakon* et que l'auteur a laissé tel dans l'original grec, à l'instar d'un tableau dont les zones d'ombres contribuent à maintenir l'harmonie et la beauté de l'ensemble. L'impossibilité de faire jouer cette ambivalence sémantique en français, contraignant le traducteur à opter pour la traduction unilatérale par remède manifeste aux yeux de Derrida (1982, pp. 159-160) « une des limites, une des formes verbales, un des mots [...] qui marquent la limite du philosophique comme traduction ».

Ce qui est en jeu ici, ce n'est pas seulement un problème de transfert terminologique même si Derrida (1972b, pp. 88-89) admet au départ que c'est une opération de « polysémie réglée qui a permis, par gauchissement, indétermination ou surdétermination, mais sans contre-sens, de traduire le même mot [*pharmakon*] par “remède”, “poison”, “drogue”, “philtre”, etc. » Une telle inflation terminologique est certes l'effet des limites propres des traducteurs, leur « imprudence et leur empirisme » débouchant sur une « dis-



persion, une oblitération de l'unité plastique de ce concept, sa règle plutôt et l'étrange logique qui le lie à son signifiant ». Derrida montre par ailleurs, à travers la traduction approximative du *logos* comme figure du père, un manque d'attention de la part des traducteurs et commentateurs conduisant à une restriction du sens et à un appauvrissement systématique de la pensée platonicienne.<sup>41</sup> Mais tout ceci ne peut être entièrement imputé aux traducteurs si l'on prend (ou reprend) modestement conscience du fait que « le miracle de la traduction n'a pas lieu tous les jours, il y a parfois désert sans traversée du désert » (Derrida 1996, pp. 134). Il faudrait aussi, insiste Derrida, tenir compte de la redoutable et irréductible difficulté de la traduction.

Difficulté de principe qui tient moins au passage d'une langue dans une autre, d'une langue philosophique dans une autre, qu'à la tradition déjà, [...] du grec au grec, et violente, d'un non-philosophème dans un philosophème. Avec ce problème de traduction nous n'aurons affaire à rien de moins qu'au problème du passage à la philosophie (Derrida 1972, p. 89).

Le problème que Derrida pose en clair ici est le *passage à la philosophie* ou plutôt de la traduction comme « projet philosophique ». En raison de sa prétention à l'universalité, la philosophie se doit de postuler la traduction comme donnée essentielle sur les deux plans diachronique et multilinguistique, c'est-à-dire par rapport à la nécessité de référence aux productions philosophiques passées et d'intégration de celles provenant d'autres espaces linguistiques. Par-delà ces deux dimensions, la philosophie se définit avant tout comme une discipline discursive basée sur le travail *avec* et *à partir* des concepts. Elle se doit donc de fixer ces derniers de manière aussi précise que possible, si elle tient à se pérenniser elle-même et donc à assurer l'accès à son contenu par-delà l'usure du temps et les contingences linguistiques. La traduction s'inscrit donc au cœur de la philosophie comme un projet fondamental et indépassable. Or, de façon assez paradoxale, cette exigence est mise en échec par la radicalité même de l'exigence philosophique relative à l'univocité des définitions conceptuelles.

---

<sup>41</sup> Derrida (1972, p. 96) récuse la traduction mécanique du « logos » par sujet qui aboutit à une déformation et un anachronisme : « Logos a ici le sens de discours, d'argument proposé, de propos directeur animant l'entretien parlé (le logos). Le traduire, comme le fait Robin, par "sujet", n'est pas seulement anachronique. Cela détruit l'intention et l'unité organique d'une signification. » Il remarque en outre le fait que « ni les traducteurs ni les commentateurs de Platon ne semblent avoir rendu compte du jeu [...] des schèmes » impliqué dans l'articulation entre le logos et la figure du père. Il écrit à ce propos : « la figure du père, on le sait, est aussi celle du bien (*agathon*). Le logos représente ce à quoi il est redevable, le père qui est aussi un chef, un capital et un bien. Ou plutôt le chef, le capital, le bien. Pater veut en grec dire tout cela. » Ici encore, Derrida se refuse à accabler les traducteurs en affirmant qu'« il est très difficile de respecter [ce jeu des schèmes] dans une traduction, et le fait, du moins, s'explique ainsi qu'on ne l'ait jamais interrogé ».



Pour Derrida, l'impossibilité d'isoler le signifié transcendantal signifie l'échec de toute illusion de traduction univoque. C'est ce qui fait la violence du passage à la philosophie. Violence exercée sur les termes arrachés à la langue usuelle – comme on l'a vu dans le cas du *pharmakon* – pour les intégrer au jargon philosophique, en les amputant de certaines de leurs significations. Ignorer la réalité de cette violence par quoi se perçoit aussi la résistance à la traduction, c'est ne rien comprendre à la nature réelle du langage et son caractère polémique essentiel.<sup>42</sup> Il écrit à ce propos qu'« on n'aurait rien compris à cette "immanence linguistique" si l'on y voyait l'élément paisible d'une guerre fictive, d'un jeu de mots inoffensif, par opposition à quelque *polemos* qui ferait rage dans la réalité » (Derrida 1972b, pp. 111).

La traduction, procès par excellence de substitution et de transformation constitue l'étape suprême de cette violence symbolique dont on peut dessiner globalement le tracé en trois étapes. D'abord au niveau intralinguistique, l'arrachement des concepts à la langue usuelle<sup>43</sup> où ils sont "pris" dans une chaîne systématique de significations qui, sans être forcément à cette étape celui d'« un vouloir-dire » constituent des « couloirs de sens » dans lesquels « des communications réglées s'établissent, grâce au jeu de la langue, entre diverses fonctions du mot et, en lui, entre divers sédiments ou diverses régions de la culture » (Derrida 1972b, p. 118). Les termes ainsi « déplacés » sont ensuite circonscrits dans des réseaux sémantiques taillés sur mesure dont la mise en place répond à des préoccupations essentiellement pragmatiques. Ainsi, un auteur, en l'occurrence Platon dans le cas de figure analysé par Derrida, peut-il choisir de « déclarer » ces couloirs de sens, de les éclairer ou encore de ne pas les voir, les laisser dans l'ombre ou en interrompre la chaîne de signification. Tout ceci, dans l'unique but de donner la préséance au pôle de

<sup>42</sup> Derrida trouve dans la mythologie, notamment les rapports de substitution entre Ammon-Rê le roi-soleil et Thot le dieu de l'écriture, rusé et intrigant, une image des rapports polémiques qui caractérisent le langage. C'est ce qui lui fait affirmer que : « cette substitution qui s'opère donc comme un pur jeu de traces et de suppléments ou, si l'on veut encore, dans l'ordre du pur signifiant qu'aucune réalité, qu'aucune référence absolument extérieure, qu'aucun signifié transcendant ne vient border, limiter, contrôler, cette substitution qu'on pourrait juger « folle » parce qu'elle se tient à l'infini dans l'élément de la permutation linguistique de substitués, cet enchaînement déchaîné n'est pas moins violent » (Derrida 1972b, pp. 110-111).

<sup>43</sup> Selon le *Dictionnaire d'ancien français Godefroy*, le mot « traduction » était déjà employé dans les années 1716 au sens figuré comme « expression, transposition » (par exemple chez La Motte, *Réflexions sur la critique*, p. 186 : « [les mots sont] la traduction immédiate des choses et des sentimens »). Chez Derrida, la « langue usuelle », en référence à ce substrat linguistique fondamental du langage dans son expression naturelle, dont Saussure tire la substance de ses analyses n'est pas « innocente ou neutre. Elle est la langue de la métaphysique occidentale et elle transporte non seulement un nombre considérable de présuppositions de tous ordres, mais des présuppositions inséparables, et, pour peu qu'on y prête attention, nouées en système » (Derrida 1972c, p. 29).



signification qui s'accorde le mieux à son exposé ou qui se trouve exigé par la nature du récit et la fin qui lui est assigné.

Toutes ces opérations à l'intérieur de la langue sont déjà problématiques en soi puisque pour les débrouiller on se verrait contraint de recourir à des catégories différentielles exprimées dans les couples antinomiques de conscience/inconscient ; volontaire/involontaire qui, de l'avis de Derrida (1972b, p. 119) se révèlent un « instrument fort grossier quand il s'agit de traiter du rapport à la langue ». Mais la difficulté s'aggrave quand ce travail conceptuel se transpose sur le champ de la « traduction au sens propre » (*translation proper*), pour reprendre la qualification que Jakobson prête à la traduction interlinguistique. C'est sans doute à ce niveau qu'on peut déceler l'objection derridienne la plus subtile mais en même temps la plus radicale à la traduction. Sans récuser la traduction de *pharmakon* par « remède » dans le texte français<sup>44</sup>, Derrida indique cependant qu'elle reste non seulement incomplète mais oblitère une unité de sens importante pour la compréhension du contexte général. Dans l'original grec la polysémie du mot reste entière, laissant à l'imagination du lecteur la ressource de saisir, dans le jeu de Thot qui fait « tourner le mot autour de son étrange et invisible pivot, et le présente sous un seul, le plus rassurant, de ses pôles » (Derrida 1972b, p. 120), afin de faire valider sa découverte – l'écriture – par le roi Ammon. C'est par exemple ce que ferait aujourd'hui un bon publiciste, en mettant en avant les vertus supposées ou réelles d'un produit, tout en occultant ses effets secondaires ou nuisibles. La traduction unilatérale française par « remède » enlève donc cette ressource et décrète le sens unique du mot, déterminant donc par avance toute interprétation possible du texte, limité seulement à une de ses facettes :

La traduction courante de *pharmakon* par remède – drogue bienfaisante – n'est certes pas inexacte. [...] Néanmoins, [elle] efface, par la sortie hors de la langue grecque, l'autre pôle réservé dans le mot *pharmakon*. Elle annule la ressource d'ambiguïté et rend plus difficile, sinon impossible, l'intelligence du contexte. À la différence de « drogue » et même de « médecine », remède dit la rationalité transparente de la science, de la technique et de la causalité thérapeutique, excluant ainsi du texte l'appel à la vertu magique d'une force dont on maîtrise mal les effets, d'une *dynamis* toujours surprenante pour qui voudrait la manier en maître et sujet (Derrida 1972b, p. 120).

<sup>44</sup> Derrida se réfère toujours à la traduction de Léon Robin, dont il essaie de corriger par ailleurs les insuffisances en proposant une translittération du texte grec en appoint de chacune de ses remarques importantes.



Ce n'est pas tout. En traduisant ainsi, remarque Derrida, on respecte sans doute un vouloir-dire exprimé par l'un des acteurs du mythe, mais on rompt à la fois la distribution des rôles, la succession et l'imbrication des séquences qui contribuent à pousser le texte vers la profondeur de sens visée par l'auteur. En effet, sans refuser l'hommage qui lui est fait à travers la promesse du don de l'écriture à son peuple, Ammon le déprécie, en fait apparaître non seulement l'inutilité mais la menace et le méfait. Il restitue donc dans la trame invisible du texte, le sens volontairement oblitéré par Thot dans le but de faire passer son offre et d'obtenir le brevet royal nécessaire à la divulgation de son invention. Or, cette restitution, affirme Derrida, « la traduction n'en rend pas compte ». Ce qui entraîne trois conséquences assez significatives, pour le cas en instance du *pharmakon* mais également pour toute traduction : l'effacement des jeux subtils de langage qui oppose les deux protagonistes dans l'unité d'un même signifiant, l'oblitération de « la référence virtuelle, dynamique aux autres usages du même mot dans la langue grecque ». Mais le fait décisif est qu'« une telle traduction détruit surtout [...] l'écriture anagrammatique de Platon, interrompant les rapports qui s'y tissent entre différentes fonctions du même mot en différents lieux, rapports virtuellement mais nécessairement "citationnels" » (Derrida 1972b, pp. 121-122). Lorsqu'un mot tel que *pharmakon* signifie, selon le lieu de son énonciation *remède*, *poison* etc. et que le traducteur n'en privilégie qu'un seul, ce choix est non seulement arbitraire, mais il rend délibérément opaque les autres facettes du mot dans le jeu de l'énonciation originale. C'est pourquoi Derrida ajoute par ailleurs que « le choix d'un seul de ces mots français par le traducteur a pour premier effet de neutraliser le jeu citationnel, l'"anagramme" et à la limite tout simplement la textualité du texte traduit ».

Ici apparaît dans sa radicale inconséquence la violence de la traduction qui, à défaut de pouvoir subvertir l'intraduisibilité affirmée du mot, son enracinement entêté dans sa langue et dans la trame du récit où il s'incarne, l'ampute d'une partie de son potentiel sémantique. L'intraduisible ne se pose donc pas seulement en termes de difficultés de transferts conceptuels interlinguistiques, mais indique des problèmes au cœur même de la langue, situés dans le passage du niveau usuel de la communication vers certaines de ses mises en œuvre les plus élaborées comme le discours philosophique ou la création poétique. Deux dimensions – esthétique et discursive – sur lesquelles s'appuie la critique derridienne de la prétention à l'appropriation et de la fixation du sens par la métaphysique traditionnelle et sa tentative de définir des niveaux de préséance dans le langage à travers un privilège délibérément accordé au discours en acte, proféré par la voix vive, soutenu et contrôlé par la raison : le *logos*.



### 3.2.3. *La voix vive contre le texte fixe : critique du logocentrisme*

Ce que Derrida soumet à *la question* à travers sa critique du signifié transcendantal, c'est la tendance de la métaphysique à vouloir fixer le sens, le vrai, à le régenter de manière systématique, à le rendre présent sous forme de certitude inébranlable. Attitude intellectuelle qui s'accompagne logiquement d'une absolutisation du discours rationnel (le *logos*) ou de la parole, considérée du point de vue philosophique, comme prépondérante par rapport à l'écriture. C'est en somme ce que recouvre le logocentrisme ou le phonocentrisme que Derrida considère comme fondement de la métaphysique occidentale et qui est marqué, selon lui, par une domination du langage parlé : de la parole ou de la *phoné* censée garantir la présence du sens. À l'opposé de l'écrit considéré comme un obstacle à la pensée dynamique parce qu'elle incite à l'instabilité du sens, la voix vive du *logos* protège l'intégrité du vrai et l'assurance de la définition univoque. Car, ce harcèlement de l'écrit marqué par un acharnement à éliminer les « excès de sens » et préserver « la couche de sens pré-expressif », « la forme conceptuelle universelle » n'est rien d'autre qu'une tentative de réaliser le vieux projet platonicien d'isoler l'idée pure, non contaminée et d'assurer la présence du sens. Derrida remet ainsi en cause certaines postures discursives de penseurs tels Rousseau, Condillac, Hegel, Husserl, Heidegger<sup>45</sup>. Il montre ainsi comment la domination du *logos* s'est progressivement imposée dans la pensée occidentale par la méfiance à l'égard de l'écriture, soupçonnée d'entretenir une polysémie par trop dommageable à l'instauration d'une pensée systématique. En effet, à l'opposé de la parole vive, l'écrit peut donner lieu à toutes les interprétations possibles, selon les conditions particulières et les dispositions mentales et intellectuelles de sa réception. Le rapport avec l'intraduisible se trouve dans le fait déjà souligné que la traduction porte avant tout sur des textes. Le rejet de l'écrit entraîne donc la mise au rebut de tout travail subséquent sur le texte. La traduction se trouve ainsi réduite à l'unique dimension du discours compatible avec la voix vive du *logos*, à savoir l'interprétation.

<sup>45</sup> Rousseau représente une figure importante de la tradition philosophique qui considère l'écriture littéraire comme une expression de la « parole présente dans le récit ou dans le chant, la littéralité devient ainsi un élément supplémentaire fixant ou figeant le poème, représentant la métaphore. » (Derrida 1967, pp. 383). Quant Etienne Bonnot de Condillac, il considère l'écriture comme le mal absolu de la philosophie qui installe la pensée dans la frivolité au lieu de l'orienter vers la recherche méthodique du vrai. « La racine du mal est l'écriture. Le style frivole est le style écrit. [...] Il suffit d'être méthodique pour n'être point frivole » (Derrida 1973, pp. 112-113). Husserl est, d'après Derrida un des tenants les plus radicaux de la domination du *logos*. Le privilège unanimement reconnu à la *phoné* par la métaphysique occidentale apparaît chez lui comme une nécessité. Hegel est logocentrique en ce qu'il privilégie, dans son approche esthétique le concept ou le plan du contenu au détriment du plan de l'expression, lieu par excellence de la pluralité des sens ou de la polysémie. Enfin, Derrida trouve que « la valorisation du langage parlé est constante, massive chez Heidegger » (Derrida 1967, p. 159).





Derrida invite inlassablement à la réflexion sur la question du sens, précisément l'instabilité du sens qui constitue la marque primordiale de tout texte. Le sens est sans cesse fuyant et sa présence toujours irréalisable dans la mesure où chaque signe renvoie sans cesse aux significations antérieures et postérieures, opérant ainsi une désintégration de la présence du sens et de son identité. Le sens n'est jamais présent, parce qu'il est toujours déjà différé dans un mouvement que Derrida appelle la *différance*<sup>46</sup>. Cette dernière peut aller jusqu'à une collusion ininterrompue de signifiants.

Et si le sens du sens (au sens général de sens et non de signalisation), c'est l'implication infinie ? Le renvoi indéfini de signifiant à signifiant ? Si sa force est une équivocité pure et infinie ne laissant aucun répit, aucun repos au signifié, l'engageant, en sa propre économie, à faire signe encore et à différer ? [...] il n'y a pas d'identité à soi de l'écrit (Derrida 1967, p. 42).

Ce renvoi perpétuel de la présence du sens pose deux problèmes fondamentaux liés à la problématique générale de la déconstruction : l'écriture et l'identité. La cause de l'instabilité du sens c'est le fait qu'un texte écrit peut être lu et relu dans des contextes différents. Ce qui finit par produire des glissements de sens. L'écriture entraîne la désintégration de l'identité sémantique du signe. Sa répétition dans des contextes communicatifs hétérogènes tend à engendrer des effets de sens incompatibles qui peuvent ébranler l'identité d'un mot ou d'un concept. Ce glissement perpétuel du sens en fonction des contextes et des sensibilités qui gouvernent sa reconstruction pose une autre problématique centrale de l'approche derridienne de l'écrit et du texte littéraire en général : il s'agit de *l'itérativité* : l'instabilité du sens induite par l'interprétation non univoque du texte écrit, sa capacité de réplication infinie. Par-delà le fait que l'écrit est au fondement de la traduction, (« ce sont des textes qu'on traduit », rappelle Hagège), il représente un élément clé de la remise en cause par Derrida de l'idée d'un signifié transcendantal qui serait enfermé dans le texte et que la traduction serait chargée de mettre au jour.

L'une des vérités faussement évidentes que la déconstruction remet en cause c'est l'idée de la traduction comme opération connaturelle au langage, un transfert sans perte ni résistance d'un donné sémantique figé. Conception qui semble occulter le fait qu'avant d'être un rapport entre les langues sur le plan interlinguistique, la traduction est d'abord un processus intralinguistique, comme le stipule par exemple le passage de concepts du langage ordinaire dans le champ de la philosophie. Remarquons au passage la violence de ce pas-

<sup>46</sup> « La différence, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit "présent" [...] se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur » (Derrida 1968, p. 51).



sage conceptuel déjà au niveau intralinguistique. Ce qui veut dire en quelques mots que, pour Derrida, ce premier niveau interlingual de la traduction ne va pas de soi, comme le laisse supposer l'acception courante du mot « traduction » en tant que transfert de sens entre deux langues.

Ainsi, l'idiome<sup>47</sup> consacre-t-il chez Derrida la relation à la fois la plus intime et la plus impersonnelle qu'un sujet puisse avoir à « sa » langue. S'il se refuse à distinguer, dans un ordre de mérite, de valeur ou de prestige, l'idiome du dialecte ou de la langue<sup>48</sup>, il n'en consacre pas moins le privilège du rapport à soi de la langue, ramenant celle-ci à un phénomène si intime au sujet qu'il s'y identifie. L'idiome se décline ainsi sous les modalités d'un monolinguisme *englobant, omniprésent, indépassable et incontestable*. Possession réciproque du sujet et de l'idiome où les deux en viennent à se confondre, à se dissoudre l'un dans l'autre : « je suis monolingue. Mon monolinguisme demeure, et je l'appelle ma demeure, et je le ressens comme tel, j'y reste et je l'habite. Il m'aura de tout temps précédé. C'est moi. [...] Hors de lui je ne serais pas moi-même » (Derrida 1996, p. 13).

Mais cette identification totale jusqu'à la connaturalité avec le langage est aussi le lieu d'une ambivalence fondamentale. La fusion du sujet et de l'idiome s'arrête au seuil de la transcendance par laquelle la langue affirme son irréductibilité foncière à une quelconque appartenance et sa résistance à toute possession. Ici apparaît sous un autre jour l'ambivalence du statut de la langue si caractéristique de la déconstruction. Cet idiome dont Derrida (1996, p. 14) affirme à maintes occasions la profondeur intime et la familiarité reste inéluctablement au-delà de toute emprise : « jamais cette langue, la seule que je sois ainsi voué à parler, tant que parler me sera possible, [...] jamais ne sera la mienne. Jamais elle ne le fut en vérité ». Plus loin, dans le texte de Derrida, cette impossible possession est affirmée avec plus de force encore et une nuance rendant caduque à son tour l'emprise transcendante de la langue : « mais qui la possède, au juste ? Et qui possède-elle ? Est-elle jamais en possession, la langue, une possession possédante ou possédée ?

<sup>47</sup> « Derrida désigne comme idiome son rapport singulier à la langue : une langue à lui, unique en son genre, mais qui ne peut opérer que comme langue de l'autre, irréductible à quelque appartenance que ce soit. Tout peut se dire dans cette langue, tout peut s'y traduire, bien qu'elle résiste à la traduction. » (M. Crépon, « Déconstruction et traduction : le passage à la philosophie », in M. Crépon & F. Worms (Eds.). 2008. *Derrida, la tradition de la philosophie*. Paris : Galilée, pp. 27-44).

<sup>48</sup> À son interlocuteur qui lui reproche de mélanger idiome et langue dans son discours, le narrateur homodiégétique du *Monolinguisme de l'autre* répond : « je n'ignore pas la nécessité de ces distinctions. Les linguistes et les savants en général peuvent avoir de bonnes raisons d'y tenir. Je ne les crois pas tenables en toute rigueur, néanmoins jusqu'à leur extrême limite. Si l'on ne prend pas en considération, dans un contexte toujours très déterminé, des critères externes, qu'ils soient « quantitatifs » (ancienneté, stabilité, extension démographique du champ de parole) ou « politico-symboliques » (légitimité, autorité, domination d'une « langue » sur une parole, un dialecte ou un idiome), je ne sais pas où l'on peut trouver des traits internes et structurels pour distinguer entre langue, dialecte et idiome » (Derrida 1996, p. 23).



Possédée ou possédant en propre, comme un bien propre ? Quoi de cet être-chez-soi dans la langue vers lequel nous ne cesserons de faire retour ? » (Derrida 1996, p. 36).

La langue n'est le bien propre de personne. Pas même du maître, détenteur du pouvoir politique qui lui donne de tourner vers soi, à travers un ensemble de manipulations « politico-phantasmatiques » et « le viol d'une usurpation culturelle », l'illusion d'un privilège naturel, d'un droit de préséance sur la langue. Car, « il n'y a jamais d'appropriation ou de réappropriation absolue. Parce qu'il n'y a pas de propriété naturelle de la langue, celle-ci ne donne lieu qu'à de la rage appropriative, à de la jalousie sans appropriation. »<sup>49</sup> La langue est inscrite dans l'interstice du propre ou du singulier et de l'autre, l'universel. Mieux, ce qui dans la langue peut être considéré comme propre, est en même temps ce qui est commun, de telle sorte que le soliloque ne peut être que relatif, le monolinguisme toujours celui de l'autre. Dans ces conditions, c'est le langage qui porte en lui-même déjà comme une pierre d'attente, une promesse originelle, ce que Berman et Ricœur appellent « la pulsion de traduire ». L'intraduisible dans la perspective de la déconstruction se présente donc comme une remise en cause des barricades élevées autour des langues par toutes les formes de nationalismes, de sentiment d'appartenance ou mieux encore d'illusion de « possession » d'un idiome propre et irréductible. Cette ouverture essentielle du langage se manifeste dans la possibilité toujours offerte de la traduction en dépit ou en raison de l'intraduisibilité. C'est ce recouvre également de la notion d'« hospitalité langagière » chez Ricœur.

### 3.3. Intraduisibles initial et final dans l'optique de Ricœur

#### 3.3.1. *L'argument du texte-tiers et l'illusion de la traduction idéale*

En tant que traducteur<sup>50</sup>, Ricœur rend compte, à l'instar de Berman, d'une pratique vécue de l'intérieur, par l'expérience de la confrontation à la « chose du texte », aux exigences et à l'abnégation indispensables au travail de traduction. Il relève de cette expérience ainsi que d'un certain nombre de conceptions relevant de la philosophie de la traduction

<sup>49</sup> Derrida indique à ce propos que « contrairement à ce qu'on est le plus souvent tenté de croire, le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre. Parce que le maître ne possède pas en propre, naturellement, ce qu'il appelle pourtant sa langue ; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques ; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques ; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même, il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme « la sienne » (Derrida 1996, p. 45).

<sup>50</sup> Ricœur a débuté sa carrière philosophique et ses publications par la traduction des *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl.



« deux modalités de résistance » qui constituent des modèles d'intraduisibilité. Il s'agit d'une part des difficultés liées à la nature du texte, son genre, son rapport spécifique à sa langue d'origine et d'autre part des résistances de la langue d'arrivée. Le traducteur expérimente les blocages liés à ce refus de l'étranger du début à la fin de l'acte de traduire, depuis le premier contact avec l'objet-texte jusqu'à son passage dans la langue d'accueil. Ce parcours est semé d'embûches et d'incertitudes aggravées par les îlots d'intraduisibilité qui parsèment tout texte candidat à la déportation vers une langue étrangère.

Ainsi, le texte à traduire se révèle comme le lieu d'une confrontation entre l'auteur qui offre son ouvrage dans sa langue d'écriture, le traducteur qui fait office de médiateur ou de négociateur du sens et le lecteur désireux de s'approprier l'œuvre dans sa langue. La tâche du traducteur est de les faire converger vers une plate-forme d'intelligibilité médiane où les aspirations de l'un et de l'autre seront pleinement satisfaites. Situation inconfortable dont on retrouve le caractère paradoxal dans les propositions de Rosenzweig et de Schleiermacher. Le premier conçoit en effet la traduction comme une tâche difficile consistant à servir deux maîtres et le second comme une médiation destinée à amener l'auteur vers le lecteur et réciproquement. L'acte de traduire se trouve donc ballotté par ces deux courants antagonistes, d'un côté la résistance du lecteur, jaloux de sa langue maternelle, enfermé dans le sentiment d'autosuffisance que celle-ci lui procure et de l'autre la force d'inertie du travail de traduction marqué en coin par une inéluctable « présomption de non-traduisibilité » qui fait du texte « une masse inerte de résistance à la traduction » (Ricœur 2004, p. 11). C'est ce refus têtu de tout texte à se laisser déporter de sa langue d'origine vers une autre que Ricœur désigne par *intraduisible terminal* ou *final*. Cette forme d'intraduisibilité se retrouve également au niveau intra-linguistique dans le soliloque ou le colloque intérieur qui constitue la marque du débat de la conscience individuelle avec le secret le plus intime. L'ultime manifestation de cet intraduisible se trouve dans l'expression poétique. Ricœur cite à cet effet la poésie de Paul Celan qui, selon lui, côtoie constamment les régions de l'indicible et de l'inexprimable. Traduire dans ces conditions, ce n'est pas seulement construire des comparables, mais également veiller au transfert adéquat du sens avec tout ce qu'il implique au regard de la forme (rythme, espacement entre les mots, métrique, rime, etc.) et du contenu (sonorité, saveur, etc.) du poème.

L'acte de traduire ne consiste donc pas seulement à faire passer une œuvre d'une langue vers une autre, mais également à concilier deux instances antagonistes. D'une part, le lecteur et son attachement à la sacralité de sa langue maternelle et d'autre part l'auteur



armé de sa langue étrangère avec « ses connotations à demi-muettes » instaurant un « complexe d'hétérogénéité que le traducteur se doit d'affronter et de surmonter. Il ne le pourra qu'au prix d'une violence symbolique exercée sur les deux langues, « forcer des deux côtés, forcer sa langue à se lester d'étrangeté, forcer l'autre langue à se déporter dans sa langue maternelle » (Ricœur 2004, p. 15). Mais il lui faut surtout « renoncer à l'idéal de la traduction parfaite » et poser la traduction comme la résultante d'une « déficience assumée », se défaire de l'illusion d'un acte de traduire modulé en termes de gains sans perte. Il faut, selon Ricœur abandonner cette illusion jusqu'à l'acceptation de la différence indépassable du propre et de l'étranger.

Traduire donc c'est admettre cette part d'impuissance à faire émerger, contre les réticences des langues et leur tendance au repli identitaire, un texte qui soit la copie conforme, un dédoublement de l'original dans la langue d'accueil. Il existe donc une part indépassable d'intraduisibilité dans tout travail de traduction. Pour surmonter cet intraduisible, il faut d'abord accepter, avant même la mise en œuvre de l'acte de traduire, que ce dernier ne débouchera, au mieux, que sur une équivalence sans identité, où se joue continuellement entre deux textes le « paradoxe d'une correspondance sans adéquation ». Berman indique pour sa part que *traduisibilité* et *intraduisibilité* sont intimement liées et manifestent le consentement ou la résistance d'une œuvre à se laisser exporter vers une autre langue. Selon lui, toute œuvre est une architecture constituée d'une « infinité de couches d'intraduisibilité qui sont, aussi des couches de traduisibilité ».

Ces strates résistent à la traduction sous le mode de la défense en ligne car, « dès que la traduction vient à bout d'une couche d'intraduisibilité, la transformant ou plutôt révélant en elle la traduisibilité, elle trouve, derrière, ou en dessous, une autre couche d'intraduisibilité, et ainsi de suite ». Un phénomène qui laisse Berman perplexe. Il se demande si, en fin de compte il faudrait considérer l'œuvre comme doté d'un « ultime et dernier noyau d'intraduisibilité » ou déduire plutôt que « ce noyau est recouvert par des couches impénétrables » (Berman 2008, p. 69) ? Ce questionnement apparaît d'autant plus pertinent si l'on se réfère à la remarque bermanienne selon laquelle l'œuvre est profondément attachée à son intraduisibilité. Elle en est fière parce que c'est, d'une certaine manière ce qui fait son identité en tant qu'œuvre et en tant que texte littéraire. La traduction ne vient pas à bout de cette intraduisibilité. Elle ne fait que la renforcer. C'est la raison pour laquelle « le traduit est intraduisible ». En effet, l'histoire des traductions montre qu'on ne retraduit presque jamais une traduction initiale. Toute retraduction se réfère toujours à l'œuvre originale. Les retraductions rendent manifeste le qu'aucune traduction, aussi accomplie soit-elle ne peut venir à bout de l'œuvre originale.



L'œuvre, par la traduction, a réaffirmé, vérifié, son intraduisibilité foncière et a confirmé la traduction comme un acte désespéré. Car si la traduisibilité est une structure de l'œuvre, si le désir d'être traduite est inscrit en elle comme le désir d'être arrachée à elle-même et à sa langue, l'intraduisibilité est non moins une structure de l'œuvre, et, pourrait-on dire, sa plus intime fierté. On ne peut pas en dire autant de la traduisibilité (Berman 2008, p. 69).

Berman ajoute que l'œuvre est en quelque sorte *fière* de son intraduisibilité parce que c'est à travers cette caractéristique que s'exprime aussi son *infinitisation*. Elle donne pour ainsi dire dans sa traductibilité un peu d'elle-même à chaque fois qu'elle est traduite assurant ainsi sa survie et son universalité sans renoncer pour autant à son essence, à son intraduisibilité. Car, « si l'œuvre se refermait simplement sur elle-même, elle s'engloutirait dans sa pure particularité, dans l'abîme de son langage. Quand la visée d'intraduisibilité l'emporte décisivement sur la visée de traduisibilité, l'œuvre s'effondre comme œuvre » (Berman 2008, p. 69).

Ce commentaire pose indirectement le problème du statut ontologique et normatif de l'acte de traduire. Que peut bien signifier ce *passage du sens* et quels en sont les critères ontologiques, par-delà les indications techniques plus ou moins mécaniques contenues dans les manuels de traductologie dont les révisions incessantes démontrent les limites ? Que dire, au demeurant, de ces consignes techniques au regard du fait bien mis en exergue par Ricœur (2004, p. 39) qu'« il n'existe pas de critère absolu de la bonne traduction » ? Pour recourir à une analogie platonicienne, il faudrait disposer d'un texte tiers, patron absolu de l'original, un *tertium comparationis*, qui permettrait de juger par comparaison et confrontation, si le texte traduit est le reflet exact du texte de départ.

Qui peut en effet juger dans l'absolu de la perfection d'une traduction ? À partir de quelle jauge ? Où figurent les critères idéaux d'une telle opération de transfert du sens entre langues différentes ? Pour répondre de manière convenable à ces questions, il faudrait à chaque fois disposer d'un texte-patron, une sorte de moyen-terme entre le texte de départ et le texte d'arrivée, en somme l'Idée platonicienne de la traduction. Cet idéal imaginaire ne doit pas seulement représenter la traduction parfaite capable de requérir l'assentiment spontané de tous les esprits raisonnables, mais doit aussi comporter en soi les règles ultimes de toute traduction parfaite. C'est seulement ce *tiers-texte* improbable qui pourrait permettre, par comparaison aux deux textes impliqués dans toute traduction, de dire si le résultat final est fidèle ou non à l'original. Ces contingences ramènent le problème de la traduction au seuil de l'aporie. En effet, selon Ricœur, l'*idéal de la traduction* se rapporte à un dilemme comparable à l'argument du troisième homme dans le *Parménide*.



Le dilemme est le suivant : les deux textes de départ et d'arrivée devraient, dans une bonne traduction, être mesurés par un troisième texte inexistant. Le problème, c'est en effet de dire la même chose ou de prétendre dire la même chose de deux façons différentes. Mais ce même, cet identique n'est donné nulle part à la façon d'un tiers texte dont le statut serait celui du troisième homme dans le *Parménide* de Platon, tiers entre l'idée de l'homme et les échantillons humains supposés participer à l'idée vraie et réelle. À défaut de ce texte tiers, où résiderait le sens même, l'identique sémantique, il n'y a pour seul recours que la lecture critique de quelques spécialistes sinon polyglottes du moins bilingues, lecture critique équivalente à une retraduction privée, par quoi notre lecteur compétent refait pour son compte le travail de traduction, assumant à son tour l'épreuve de la traduction et se heurtant au même paradoxe d'une équivalence sans adéquation (Ricœur 2004, p. 14).

Cette contingence est d'autant plus difficile à surmonter qu'aucune référence absolue ne permet de juger de la « relevance » d'une traduction, pour reprendre le mot de Derrida. Si cette éventualité devait exister, elle devrait impliquer, comme le rappelle Eco, la comparaison des deux langues impliquées dans une traduction à un métalangage, « une sorte de langage neutre par rapport aux langues naturelles en comparaison ». Cette hypothèse peut paraître utopique. Elle est cependant admise par les spécialistes de la traduction automatique même si ces derniers ne l'appliquent qu'à des énoncés simples, à contenu propositionnel invariant, non ambigus, et non autoréflexifs.

Toutefois, l'application d'un tel critère à des textes à contenus propositionnels variables comme par exemple les énoncés poétiques se révèle non seulement insuffisante, mais également source de déformations. Il est vrai que sur la base de cette hypothèse, on peut traduire sans problèmes l'énoncé *il pleut* respectivement en anglais et en italien par *it's raining* et *piove*. En revanche, un vers poétique comme *il pleure dans mon cœur comme il pleut sur la ville* (Verlaine) traduit terme à terme selon le critère de synonymie, de manière que le contenu propositionnel demeure inchangé donne en italien *piange nel mio cuore come piove sulla città*. Évidemment, les deux expressions poétiques ne peuvent pas être considérées comme équivalentes. Cela dit, l'application de la théorie du tiers-texte à des œuvres littéraires conduirait inévitablement à une régression sans fin.

Pour traduire un texte A, exprimé en Langue Alfa, en texte B, exprimé dans une langue Bêta (et affirmer que B est une traduction correcte de A, et équivalente en signifié à A), nous devrions nous confronter à un métalangage Gamma et donc décider en quel sens A est équivalent en signifié à G exprimé en Gamma. Mais pour ce faire, il faudrait trouver un nouveau métalangage Delta, tel que A soit équivalent à D ex-



primé en Delta, et puis un méta-métalangage Upsilon et ainsi de suite, à l'infini (Eco 2006, p. 414).

Par-delà la régression, l'idée de parvenir à l'idéal de la traduction qui permettrait de juger de la fidélité des textes traduits pose également des problèmes pratiques. Elle présuppose, en effet, l'existence d'une « langue parfaite » qui servirait de paramètre à toutes les autres. Eco suggère une analyse fouillée de cette question dans son ouvrage *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne* (1994). Il remonte aux sources historiques de l'idée d'une lingua franca européenne, en expose les motivations et les mobiles politiques, culturels, identitaires avant d'en démontrer le caractère chimérique. Selon Eco, cette langue idéale devrait être l'élaboration d'une « langue rationnelle qui exprimerait tous les objets, les actions, les états d'âme, les concepts abstraits dont toute culture devrait se servir pour décrire le monde ». Dans une autre perspective, elle devrait comporter les caractéristiques d'une « langue de la pensée naturellement enracinée dans le fonctionnement universel de l'esprit humain dont les termes et les énoncés puissent être exprimés en langage formalisé » (Eco 2006, pp. 412-413).

Dans l'impossibilité de juger de la fidélité des traductions par le *tertium comparationis*, le dilemme et l'épreuve de la traduction restent entiers. Il subsiste toutefois le recours tout aussi éphémère du perfectionnement des traductions existantes. Ainsi en est-il des retraductions incessantes des grandes œuvres, des grands classiques de la culture mondiale tels que la Bible, Shakespeare, Cervantès, Pétrarque et Dante, Molière, Goethe et Schiller, Tolstoï et Dostoïevski. De l'aveu de Ricœur, ces retraductions sont le signe de l'insatisfaction à l'égard des traductions existantes.

En ce qui concerne les grands textes de notre culture, nous vivons pour l'essentiel sur des retraductions à leur tour remises sans fin sur le métier. [...] Ainsi bardés de retraductions, sommes-nous mieux armés pour résoudre le dilemme fidélité/trahison ? Nullement. Le risque dont se paie le désir de traduire, et qui fait de la rencontre de l'étranger dans sa langue une épreuve est insurmontable (Ricœur 2004, pp. 40-41).

Le dilemme fidélité/trahison reste certes l'expression d'un défi toujours présent à l'horizon de toute traduction, que cette dernière implique des langues différentes ou se rapporte à la traduction inter-linguistique. Analyser les enjeux de traduction en les rapportant au couple fidélité-trahison représente, selon Ricœur une modalité d'approche de l'acte de traduire qui se révèle plus productive que l'alternative traduisible/intraduisible.





### 3.3.2. *Traduisible vs intraduisible : une alternative obsolète et paralysante ?*

Au-delà de ses implications spécifiquement textuelles, littéraires et philosophiques, l'intraduisible renvoie à la préoccupation sur les origines du langage, notamment la question de l'unité primordiale de la langue, le fameux mythe de Babel et l'éclatement, du substrat linguistique initial en une multitude de langues. De nos jours encore, des recherches se poursuivent pour tenter de retrouver un principe explicatif général de l'origine et du statut du langage dans les cultures humaines. D'après une étude récente parue en mars 2011 dans *Science*, puis reprise par *The Wall Street Journal* et le *New York Times*, toutes langues proviennent d'une langue ancestrale unique parlée au Sud de l'Afrique il y a 50 000 ou 70 000 ans. Conduits par le psychologue et évolutionnariste néozélandais Quentin Atkinson, ces travaux se sont appuyés sur l'étude des phonèmes (unités les plus simples de la langue : consonnes, voyelles, tons) de 450 langues.

À cette approche essentiellement linguistique, les chercheurs ont adjoint la méthode de la génétique de la population dénommée *règle de l'effet fondateur*. Selon cette théorie, tout ensemble d'individus qui se détache du groupe originel perd graduellement la complexité de ses attributs génétiques. Cela implique que les langues les plus riches en phonèmes sont forcément les plus anciennes à partir desquelles toutes les autres se sont détachées. Les recherches menées par l'équipe d'Atkinson révèlent que les langues à clics du groupe khoïsan parlées en Afrique australe (Botswana, Namibie, province du Cap-du nord d'Afrique du sud, Angola méridional) sont les plus anciennes. De ce point de vue, l'ancienneté des langues à clics ne tient pas seulement au fait qu'elles sont les plus riches en sons, mais parce que ces clics sont dorénavant peu utilisés par les langues modernes. Ce qui confirme bien la règle de l'effet fondateur.

On peut également citer à ce propos les recherches entreprises depuis plusieurs décennies sur l'*aymara*, langue parlée en Bolivie et au Pérou, remarquable pour sa flexibilité et sa disposition à l'expression des abstractions. D'après Eco (1994, p. 391), des études récentes ont montré que cette langue était caractérisée par une logique trivalente plutôt que sur la logique bivalente (vrai/faux) des langues occidentales. Ce qui la rend « capable d'exprimer des subtilités modales que nos langues ne saisissent qu'au prix de pénibles périphrases ». Enfin, Eco nous informe que des études sont en cours en vue de l'utilisation de l'*aymara* pour résoudre certains problèmes de traduction automatique.

Ainsi, la préoccupation sur les origines du langage reste d'actualité, surtout en ce qui concerne la question des fondements de l'unité des langues avant leur éclatement en une diversité foisonnante. C'est ce que Ricœur dénomme l'*intraduisible initial* ou *de départ*, c'est-à-dire l'impossibilité de la traduction postulée *a priori* sur la base l'hétérogénéité



radicale des langues qui est aussi une conséquence de leur multiplicité. La problématique de la traduction qui se rapporte de façon intrinsèque à ce multilinguisme prodigieux se situe au cœur de l'interrogation sur le *sens* de la communication et de l'intelligibilité entre les différents groupes linguistiques. Dans l'état hypothétique de nature où l'humanité partageait un langage unique, on n'avait besoin de rien traduire sinon « au sens large [du mot traduction] comme synonyme de l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique » (Ricœur 2004, p. 21). Le besoin de traduire s'est imposé comme stratégie de contournement des effets de brouillage de la communication en raison de la dispersion et de la confusion, provoquées par le mythe de Babel. Selon une conception traditionnelle, la traduction représente la réplique au phénomène de la pluralité des langues. L'existence de pratiques de traduction dérive à la fois de l'état de fait du multilinguisme et de la nécessité subséquente de communiquer par-delà les particularités idiomatiques ou dialectales. La centralité de la traduction tient au fait qu'elle représente une modalité privilégiée de dépassement des divergences linguistiques.

Dans l'analyse de ce qu'il dénomme le « paradigme de la traduction », Ricœur identifie deux mouvements dans l'articulation de cette problématique. D'une part, l'hypothèse d'une langue originaire unique qui aurait été perdue par le fait de la « diversité des langues » (Humboldt) et dont les hommes essaieraient de recoller les morceaux par le biais de la traduction et d'autre part, la tension vers une « langue pure » (Benjamin) ou « langue parfaite » manifestée dans la capacité des hommes à se comprendre, par-delà les divergences linguistiques. Ces projections spéculatives renvoient l'une et l'autre à l'idée d'une langue universelle dont on peut remonter le cours le rêve à reculons sur les traces d'une langue paradisiaque perdue ou l'espérance de la langue messianique dont l'avènement eschatologique signifie la fin de toute diversité linguistique. La traduisibilité serait ainsi le signe et l'expression de la prédisposition intrinsèque d'une langue à l'universel. En revanche, l'intraduisibilité serait la marque d'un enfermement têtue dans le particulier. Pour Ricœur, ces postures contradictoires s'articulent de façon délibérée sur une alternative « ruineuse » et « paralysante dont il importe de se dégager » du moins en ce qui concerne leurs implications sur les enjeux de traduction.

Cette alternative paralysante est la suivante : ou bien la diversité des langues exprime une hétérogénéité radicale, – et alors la traduction est théoriquement impossible ; les langues sont *a priori* intraduisibles l'une dans l'autre. Ou bien, la traduction prise comme un fait s'explique par un fond commun qui rend possible le fait de la traduction ; mais alors on doit pouvoir, soit retrouver ce fond commun – et c'est la piste de la langue *originnaire* –, soit le reconstruire logiquement et c'est la piste de la



langue *universelle* ; originaire ou universelle, cette langue absolue doit pouvoir être montrée, dans ses tables phonologiques, lexicales, syntaxiques, rhétoriques. Je répète l'alternative théorique : ou bien la diversité des langues est radicale, et alors la traduction est impossible en droit ; ou bien la traduction est un fait, et il faut en établir la possibilité de droit par une enquête sur l'origine ou par une reconstruction des conditions *a priori* du fait constaté (Ricœur 2004, pp. 25).

On retrouve un écho de ce rejet de la différenciation arbitraire « traduisible/intraduisible » dans les textes de Seleskovitch (1968, pp. 141-142) et Catford (1969, pp. 93-103) qui voient dans l'intraduisibilité la norme des transferts linguistiques plutôt que l'exception. Dans le même ordre d'idées, Genette (1982, p. 295) précise qu'*il n'y a pas* de textes traduisibles. C'est pour cela qu'il suggère de remplacer la distinction textes traduisibles/textes intraduisibles par une démarcation autrement plus productive « entre textes pour lesquels les défauts inévitables de la traduction sont dommageables (ce sont les littéraires) et ceux pour lesquels ils sont négligeables : ce sont les autres ». Cela, sans exclure le fait qu'une « bévue dans une dépêche diplomatique ou une résolution internationale puisse avoir des conséquences fâcheuses. »

Il est donc nécessaire, selon Ricœur, de sortir de cette alternative stérile, remplacer celle-ci par le couple « fidélité/trahison » qui a l'avantage d'être pratique et d'être une assise susceptible d'ouvrir sur des jugements de valeur en termes de conformité ou non à la « chose du texte ». À l'opposé de l'alternative traduisible versus intraduisible qui suggère un mode d'être essentiel et irréductible des deux instances débouchant sur une « impasse spéculative où l'intraduisible et le traduisible s'entrechoquent », fidélité et trahison indiquent une traduisibilité effective, quoique soumise à un jugement de valeur.

La traduisibilité ou l'intraduisibilité d'un texte renvoie à un jugement sur son essence. Si l'on tient compte de la remarque bermanienne selon laquelle la traduction représente la condition de survie du texte littéraire, il est judicieux d'inférer que décréter la traductibilité ou l'intraductibilité d'une œuvre revient à décider arbitrairement de son droit ou non à se perpétuer. Sur un autre plan, Benjamin (2000, pp. 246) indique que la traduisibilité est une qualité essentielle à certaines œuvres. Certes, cette prédétermination à la traduction ne signifie pas qu'il est essentiel que ces œuvres soient traduites. Cependant, la prédisposition ontologique à la traduction inhérente à ces œuvres évacue définitivement toute éventualité d'intraductibilité. En revanche, la question de sa fidélité ou non à l'original relève d'une appréciation esthétique, sujette à discussions certes mais qui laisse ouverte la possibilité du texte traduit comme entité viable et perfectible. Cela dit, la traduction reste malgré tout, comme l'indique Ricœur, « une pratique risquée toujours en quête de sa théorie ». Car même dans l'alternative fidélité/trahison l'acte de traduire se



décline toujours sur le mode du dilemme car, « la seule façon de critiquer une traduction – ce qu'on peut toujours faire –, c'est d'en proposer une autre présumée, prétendue, meilleure ou différente. Et c'est d'ailleurs ce qui se passe sur le terrain des traducteurs professionnels » (Ricœur 2004, p. 40).

Toutefois, Ricœur ne souscrit pas à la thèse d'une intraduisibilité radicale et irréductible. Il montre même un certain agacement à l'égard d'une affirmation unilatérale de l'intraduisible, y voyant « la conclusion obligée d'une certaine ethno-linguistique » qu'il qualifie aussi de « relativisme de terrain » tentant désespérément d'imposer l'idée insoutenable « que chaque découpage linguistique impose une vision du monde ». Il oppose à ce relativisme « le formalisme de cabinet [qui] échoue à fonder le fait de la traduction sur une structure universelle démontrable ». Il renvoie ces deux formes d'extrémismes dos à dos en montrant que même si la traduction reste désespérément dans le registre de l'à peu près, elle relève aussi de la série des « malgré tout » greffées sur les limites naturelles du langage et l'impuissance des hommes à les transcender.

Compte tenu de ces nuances, il serait plus juste de dire que Ricœur s'efforce de reconnaître de manière lucide et objective les difficultés parfois insurmontables inhérentes à la traduction, que cette dernière advienne sous son aspect le plus obvie – l'intraduisible dans les transferts interlinguistiques – ou sur le plan intralinguistique, dans le malentendu. Il précise par ailleurs que sa préoccupation « porte sur le paradoxe qui est à l'origine de la traduction et un effet de la traduction, à savoir le caractère en un sens intraduisible d'un message verbal d'une langue dans une autre » (Ricœur 2004, p. 53). Ainsi, sur le plan interlinguistique, la problématique de l'intraduisible passe pour être résolue, du rejet de l'impasse traduisible/intraduisible à l'adoption d'une alternative plus ouverte fidélité/trahison. Mais pour Ricœur cette alternative représente aussi un dilemme indépassable.

La condition inextricable de l'acte de traduire en tant que déterminé par le binôme fidélité/trahison tient à l'inexistence de toute norme absolue définissant les critères axiologiques, éthiques et esthétiques de la « traduction parfaite ». Le cercle de l'intraduisible se referme, pour ainsi dire, parce que l'alternative fidélité/trahison censée remplacer le couple traduisible/intraduisible nous ramène à la qualification de la traduction comme un « faire en quête de sa théorie », la quête d'une « équivalence sans adéquation ». Il est impossible de juger de la fidélité ou non d'une traduction ou, en d'autres termes si cette dernière trahit l'original sans disposer d'un prototype normatif absolu permettant d'énoncer ce verdict. On est contraint de reprendre ici l'assertion déjà énoncée par Ricœur qu'il n'est pas de critère absolu de la bonne traduction. Les notions de fidélité et de trahison perdent toute pertinence au regard de cette contingence dont la seule issue est le re-



cours au tiers-texte. Nous avons vu dans la section précédente que le tiers-texte supposé représenter l'instance normative de toute traduction conduisait à une régression sans fin et se révélait en fin d'analyse aussi utopique que l'idée d'évaluer « dans l'absolu » l'acte de traduire.

Ainsi, la thèse de l'« intraduisibilité sporadique » et jamais absolue en raison du fait qu'« on peut non seulement dire la même chose autrement, mais dire autre chose que ce qui est » se révèle elle aussi difficile à assumer jusqu'à ses conclusions ultimes. Cela, en raison du caractère polysémique des mots, leur prédisposition au secret et au malentendu. On passe ainsi du rapport des langues entre elles, à un niveau plus subtil d'intraduisibilité, qui advient dans la langue même en tant qu'entité homogène c'est-à-dire au niveau intra-linguistique. Cette « traduction interne est, selon Ricœur, un genre à part et, en tant que telle, relativement plus problématique que la traduction externe ou interlinguistique. Cette dernière apparaît même, dans l'optique de Lyotard, comme le lieu d'une tension permanente, d'un terrorisme de la langue fondée sur le caractère foncièrement problématique des rapports sociolinguistiques.

### **3.4. Traduction et terrorisme linguistique : le différend et l'imprésentable chez Lyotard**

#### ***3.4.1. Jeux de langage et formatage du discours social***

À l'instar de Derrida et Ricœur, François Lyotard rejette l'idée d'un sens autonome et transcendant transmis par le langage. Pour lui, la notion fondamentale et le but de la communication n'est pas et ne peut être le consensus mais plutôt une irréductible hétérogénéité. Lyotard reprend l'idée saussurienne de « jeux de langage »<sup>51</sup> hétérogènes et incommensurables pour décrire les rapports profonds d'interdépendance qui existent entre la langue et le sujet de la langue : le *soi*. Intimement lié à la trame sociale dont il est l'élément primordial et fondamental, le *soi* apparaît avant tout comme un sujet linguistique. « Que les jeux de langage soient d'une part le minimum de relation exigé pour

---

<sup>51</sup> Lyotard fait quelques observations pertinentes à propos de l'expression « jeux de langage » emprunté aux *Investigations philosophiques* de Wittgenstein. Dans la perspective de ce dernier, ce vocable se réfère aux différentes catégories d'énoncés (dénotatifs, performatifs, prescriptifs, etc.) qui caractérisent les effets de discours. Il qualifie ces énoncés de « jeux » parce que chacun d'eux est déterminé par « des règles qui spécifient leur propriété et l'usage qu'on peut en faire. » Cela, « à la manière du jeu d'échec qui se définit par un groupe de règles déterminant les propriétés des pièces et la manière convenable de les déplacer ». L'analogie entre le jeu d'échecs et le langage tient au fait que les règles des jeux de langage n'ont pas leur légitimation en eux-mêmes mais font l'objet d'un contrat explicite ou non entre les joueurs (ce qui ne veut pas dire pour autant que ceux-ci les inventent) ; ensuite, à défaut de règles, il n'y a pas de jeu et qu'un « coup » ou un énoncé ne satisfaisant pas aux règles n'appartient pas au jeu défini par celles-ci. Enfin, tout énoncé doit être considéré comme un « coup » fait dans le jeu » (Lyotard 1979, p. 22).



qu'il y ait société, il n'est pas besoin d'une robinsonnade pour le faire admettre », indique Lyotard. Pour lui, la structure de la langue détermine l'être humain et social. En plus, même s'il admet que toute relation sociale ne relève pas de l'ordre du langage, il conçoit toute réalité humaine comme forcément médiatisée *dans* et *à travers* le langage.

La question du lien social, en tant que question, est un jeu de langage, celui de l'interrogation, qui positionne immédiatement celui qui la pose, celui à qui elle s'adresse, et le référent qu'elle interroge : cette question est ainsi déjà le lien social (Lyotard 1979, p. 32).

Toutefois, les jeux de langage qui font la trame du tissu social et lui donnent sa consistance ne se réduisent pas à la manifestation expressive du langage comme dans la parole manipulatrice, la transmission unilatérale d'un message, la libre expression ou le dialogue. Chacune de ces instances du langage renvoie à des déterminations complexes qu'une caractérisation hâtive ne saurait circonscrire. À la différence des systèmes computationnels, le langage humain ne fait pas que traiter ou communiquer l'information. Bien plus que cela, les messages sont, selon le contexte « dotés de formes et d'effets tout différents, selon qu'ils sont par exemple dénotatifs, prescriptifs, évaluatifs, performatifs, etc. » (Lyotard 1979, p. 33). Tout cela n'est pas tellement nouveau. Mais les conclusions qu'en tire Lyotard nous paraissent intéressantes pour notre propos.

En effet, c'est dans le rapprochement entre langages computationnels et caractéristiques de la communication sociale qu'émerge le rapport de la théorie lyotardienne avec l'intraduisibilité. Toutefois, l'approche de Lyotard se singularise par le fait qu'elle ne se présente pas comme une théorie spécifique de la traduction mais une réflexion sur les conditions sociales du discours scientifique, littéraire, philosophique. Au centre de sa réflexion se pose la question de la légitimité de ces différents discours et de leur influence sur la réalité sociale. C'est au cœur de ce questionnement sur le statut des discours de légitimation du savoir, des récits narratifs, de la pensée dans ses rapports avec l'être et le savoir-être définis par la morale et la justice que l'on peut lire, en filigrane, la mise en jeu d'une réflexion autrement plus dense que l'analyse formelle des conditions de transfert linguistiques impliqués dans la traduction et les blocages subséquents repérables dans le terme d'intraduisible.

L'une des occurrences de l'intraduisible dans son approche théorique se trouve liée aux transformations technologiques qui affectent jusqu'à la nature du savoir, déclenchant ainsi un véritable bouleversement de l'ordre social par l'imposition d'une logique nouvelle dans la différenciation et la catégorisation des formes de connaissance. Ainsi, dans un contexte de traitement computationnel de l'information, ce n'est plus la logique de



l'ouverture à toutes les formes de connaissances qui prévaut, mais plutôt la traductibilité, en d'autres termes, la convertibilité des savoirs en données informationnelles quantifiables. Les transformations de fond qui surviennent alors dans le champ des connaissances s'apparentent aux exigences de la traduction qui induisent généralement la mise au rebut de tout ce qui n'est pas immédiatement traduisible.

Dans cette transformation générale, la nature du savoir ne reste pas intacte. Il ne peut passer dans les nouveaux canaux, et devenir opérationnel, que si la connaissance peut être traduite en quantités d'information. On peut donc en tirer la prévision que tout ce qui dans le savoir constitué n'est pas ainsi traduisible sera délaissé, et que l'orientation des recherches nouvelles se subordonnera à la condition de traduisibilité des résultats éventuels en langage de machine. Les « producteurs » de savoir comme ses utilisateurs doivent et devront avoir les moyens de traduire dans ces langages ce qu'ils cherchent les uns à inventer, les autres à apprendre (Lyotard 1979, p. 13).

S'il faut concéder que la transcription des messages en code digital permet d'éliminer les ambivalences, force est de reconnaître aussi que les grandes avancées dans l'univers du numérique accentuent les disparités entre les diverses régions du savoir et contribue par la même occasion à l'étiollement de certaines formes d'accès à la connaissance qui obéissent à des logiques différentes. Ce qui pourrait conduire, entre autre, à une élitisation accrue des conditions d'accès au savoir avec pour conséquence un rejet plus catégorique des « analphabètes » dans les régions les plus périphériques. D'un autre côté, l'accès relativement aisé aux instruments de communication (informatique, téléphonie mobile, satellite) peut bien recouvrir l'illusion d'une distribution démocratique de la connaissance. Apparente généralisation de l'accès au savoir, qui conduit en fait à l'extension de la pensée unidirectionnelle. Cette dernière tend à se généraliser sous l'effet d'une conjugaison de facteurs historiques dont les plus importantes sont : la lutte pour le monopole de l'information et la perte d'attrait des anciens pôles d'attraction (États-nations, partis, professions, institutions et traditions historiques, l'identification à des grands noms ou à des héros de l'histoire). L'une consacre un déplacement des instances traditionnelles de pouvoir et leur adjonction aux nouvelles données introduites par l'industrie de l'information, l'autre annonce le passage des buts de vie proposés naguère comme idéaux nationaux dans la sphère du privé et de l'individuel. « Chacun est renvoyé à soi. Et chacun sait que ce soi est peu », conclut Lyotard.

Si peu qu'il ne peut jamais prétendre être l'auteur du sens. Les êtres humains ne sont jamais auteurs de ce qu'ils disent ou font. En fait, jamais auteurs de quoi que soit. Le *soi* est déjà « toujours prêt », c'est-à-dire toujours pris dans les liens sociaux : « le soi est



peu, mais il n'est pas isolé, il est pris dans une texture de relations plus complexe et plus mobile que jamais » (Lyotard 1979, p. 31). Il est toujours déjà une fonction du langage, « placé sur des “nœuds” de circuits de communication, [...] des postes par lesquels passent des messages de nature diverse » sur lesquels il dispose d'un certain pouvoir dans les limites prescrites par le besoin d'autorégulation et d'auto-régénération du système social. Lyotard reprend à ce stade certaines grandes thématiques du postmodernisme, à savoir le décentrement du sujet, la mort de l'auteur, l'idée que le soi est structuré comme un langage hétérogène et sans unité, la fiction des structures unifiantes, l'impossibilité des métarécits. Il insiste notamment sur les caractéristiques partagées par le sujet et la société en raison de leur unité indissociable médiatisée par le langage.

Le *soi* est, d'après Lyotard, comme le territoire du langage, de telle sorte que tout ce qui est avéré du langage sera aussi *eo ipso* vrai du sujet humain/social. Parce qu'il n'existe aucun signifié transcendantal, tous les objets dotés de sens, y compris le sujet humain, ne peuvent être appréhendés que dans le cadre du langage. Puisque tout ce qui est, existe en rapport avec un signifiant linguistique prédéterminé et que le langage est par essence le lieu du décentrement, de l'arbitraire et de l'incomplétude, le sujet humain en tant qu'élément fondamental de cet ensemble apparaît logiquement comme fragmenté, décentré, protéen et incomplet. Dans ces conditions, il va de soi qu'il est impossible d'établir une formulation linguistique, aussi décisive soit-elle pour le genre humain, comme intangible ou immuable. De la même façon, aucune identité à soi ne peut se poser comme irréductible ou définitive. C'est pourquoi la relation du soi aux autres se réduit elle aussi à un rapport de dissemblable à dissemblable. C'est sur la base de ces prémisses que Lyotard considère la sphère sociale, non en tant qu'un lieu d'harmonie et de concorde, mais davantage comme une arène où tels des gladiateurs, les sujets humains confrontent leur *ego* respectifs par le moyen du langage et la violence des mots.

### ***3.4.2. Dans l'arène du dialogue social : agonistique, différend et imprésentable***

Quel que soit le domaine de la pratique sociale où il s'effectue, le langage n'est jamais le lieu d'un consensus béat entre sujets voués à la recherche de l'agrément, mais l'arène de la confrontation et du différend où l'agonistique<sup>52</sup> impose la loi de l'hétérogénéité des

---

<sup>52</sup> Du grec *Agon* : concours, combat. Pour Lyotard, « parler est combattre, au sens de jouer, et les actes de langage relèvent d'une agonistique générale ». Il parle d'ailleurs aussi d'« agonistique langagière » présentée quelques lignes plus tôt comme « travail de harcèlement de la langue qu'accomplissent le parler populaire et la littérature [à travers] l'invention continuelle de tournures, de mots et de sens qui, au niveau de la parole, est ce qui fait évoluer la langue » et qui procure de grandes joies et un plaisir d'autant plus compréhensibles qu'ils s'acquièrent sur un adversaire de taille : la langue établie avec son arsenal de connotations (Lyotard 1979, p. 23).





jeux de langage et de la paralogie. L'une des marques dominantes du savoir dans la condition postmoderne, c'est qu'il « raffine notre sensibilité aux différences et renforce notre capacité à supporter l'incommensurable. Lui-même ne trouve pas sa raison dans l'homologie des experts, mais dans la paralogie des inventeurs » (Lyotard 1979, pp. 8-9). L'uniformité des points de vue viole l'hétérogénéité des jeux de langage et constitue en cela un danger pour le progrès car « l'invention se fait toujours dans le dissentiment ». Autrement dit, l'idée de consensus à travers la discussion telle que postulée par exemple par Habermas qui fait reposer cette dernière sur la supposition d'une commensurabilité des éléments sociaux, culturels et linguistiques ou encore sur une détermination de l'ensemble, ne peut qu'encourager « un régime de terreur ». D'après Lyotard,

On entend par terreur l'efficiencé tirée de l'élimination ou de la menace d'élimination d'un partenaire hors du jeu de langage auquel on jouait avec lui. Il se taira ou donnera son assentiment non parce qu'il est réfuté, mais menacé d'être privé de jouer (il y a beaucoup de sortes de privation). L'orgueil des décideurs [...] revient à exercer cette terreur. Il dit : Adaptez vos aspirations à nos fins, sinon... (Lyotard 1979, p. 103).

On touche ici au thème principal de La condition postmoderne, à savoir la tentative technocratique de légitimer la commensurabilité des éléments sociaux et leur déterminabilité sur la base de critères computationnels d'input/output essentiellement tendus vers l'optimisation de la performance, de la productivité et de l'efficacité. Mais « l'application de ce critère à tous nos jeux ne va pas sans quelque terreur, douce ou dure : soyez opératoires, c'est-à-dire commensurables, ou disparaïssez » (p. 8). Lyotard explique par ailleurs que « chaque fois que l'efficiencé, c'est-à-dire l'obtention de l'effet recherché, a pour ressort un “dis ou fais ceci, sinon tu ne parleras plus”, on entre dans la terreur, on détruit le lien social » (Lyotard 1979, p. 76). Ce terrorisme linguistique peut revêtir deux formes principales : les *contraintes institutionnelles* et l'*imprésentable*. Les contraintes institutionnelles apparaissent essentiellement dans l'articulation entre ce que Lyotard appelle *usage ordinaire du discours* et les conditionnements institutionnels de la parole. Cette distinction constitue le point de passage d'une conception abstraite du langage comme attribut humain consubstantiel effectué dans les interactions sociales à un effort de différenciation des niveaux de mise en œuvre de cette pratique dans les différents paliers de la vie sociale.

L'usage ordinaire du discours – comme, par exemple, dans le cas d'une discussion entre amis – est marqué par « la plus grande flexibilité des énoncés » permettant aux interlocuteurs de « faire feu de tout bois, changeant de jeu d'un énoncé à l'autre : l'interrogation, la prière, l'assertion, le récit sont lancés pêle-mêle dans la bataille ». Rien de tel en ce qui



concerne la performance communicative dans le cadre institutionnel. Dans ce cadre, les passes d'armes qui caractérisent le dialogue informel sont supplantées par des contraintes supplémentaires « pour que les énoncés soient déclarés admissibles en son sein ». Ce caractère normatif serait sans grand impact s'il n'impliquait presque automatiquement la mise en œuvre d'une *omerta* institutionnelle délimitant de façon arbitraire et contraignante non seulement les contours formels du discours correct, mais également la substance du dicible, de l'exprimable.

Ces contraintes opèrent comme des filtres sur les puissances de discours, elles interrompent des connexions possibles sur les réseaux de communication : il y a des choses à ne pas dire. Et elles privilégient certaines classes d'énoncés, parfois une seule, dont la prédominance caractérise le discours de l'institution : il y a des choses à dire et des manières de les dire (Lyotard 1979, p. 35).

Cette vision de la réglementation normative du dialogue social rejoint la conception foucauldienne de la « parole interdite » en tant que limitation institutionnalisée de l'exercice de la parole. Ensemble de prescriptions, de codes et de mesures coercitives mises en place dans le but de maîtriser, comme le remarque avec pertinence Foucault (1971) « la prolifération du discours, de manière que sa richesse soit allégée de sa part la plus dangereuse et que son désordre soit organisé selon des figures qui esquivent le plus contestable » (cité par Mudimbe 1982, pp. 38-39). Si cette réglementation du dire et de ses modalités d'expression est réelle et participe même du mode de fonctionnement d'institutions telles que l'armée, les églises, l'école, les entreprises et la famille, elle n'en reste pas moins « lourde » en ce qu'elle s'appuie sur « une vue chosiste de l'institué ». Cela, parce que « la limite que l'institution oppose au potentiel de langage n'est jamais établie [mais constitue plutôt] le résultat provisoire et l'enjeu de stratégies de langage menées *dans* et *hors* de l'institution » (Lyotard 1979, p. 35). Par-delà l'institution, c'est donc toujours *dans* et *à travers* les conditionnements sociaux qu'une perception satisfaisante du langage peut s'opérer. Pour Lyotard, en effet, « le lien social est langagier, mais il n'est pas fait d'une unique fibre. C'est une texture où se croisent [...] un nombre indéterminé de jeux de langage obéissant à des règles différentes » (1979, pp. 66-67). C'est pourquoi il faut, pour saisir l'articulation profonde des rapports sociaux avec les jeux de langage, « non seulement une théorie de la communication, mais une théorie des jeux, qui inclut l'agonistique dans ses présupposés ». C'est à niveau qu'entre en jeu la notion de *différend* et son corollaire l'*imprésentable*.

Le différend désigne en général une situation de confrontation, subséquente à un malentendu, un état de crise qui peut dégénérer en conflit ouvert. Si ce terme conserve dans une



certaines mesures cette acception dans l'optique de Lyotard, il prend une dimension plus large. Il se réfère chez lui beaucoup plus à l'analyse des implications sociopolitiques de la justice en les rapportant au langage, notamment la construction des phrases. Mais en réalité, les manières particulières de construire les phrases, de bâtir le sens ne sont jamais innocentes mais plutôt des expressions d'intentions politiques et stratégiques inavouées. En tant que système différentiel de signes, la langue est forcément indéterminée et toute détermination, toute manière de choisir de produire du sens en construisant des structures sémantiques, c'est-à-dire des phrases, s'apparente à une imposition stratégique et artificielle de visées intéressées. Les enjeux sous-jacents à un genre de discours déterminent les connections entre ses différentes propositions. Mais cela, seulement en tant qu'une fin peut déterminer des moyens, c'est-à-dire en éliminant ceux qui ne sont pas pertinents à l'atteinte du but visé. En clair, les expressions sont reliées dans l'objectif ultime de procurer du succès :

the stakes bound up with a genre of discourse determine the linkings between phrases. They determine them, however, only as an end may determine the means: by eliminating those that are not opportune. [...] Phrases are linked to procure success (Haber 1994, p. 18).

On voit apparaître ici, sous un autre angle l'idée de terrorisme linguistique ainsi que la conception de la pratique sociale du langage comme agonistique, combat pour le monopole du sens. Mais cela ne tient pas seulement à la volonté d'individus engagés dans des joutes oratoires d'où ils espèrent tous sortir vainqueurs, grandis ou tout au moins avec la satisfaction d'avoir apporté un « supplément d'être » au langage à travers les nouveaux « coups » qu'ils y apportent. Le différend est constitutif du langage en tant que système différentiel. La différenciation opérant toujours par tri, déplacement, sélection et rejet, le discours comporte donc toujours une part de répression et de réprobation de la dissemblance. Cela aussi bien au niveau de la formation des phrases où les moins opportunes sont censurées et rejetées dans l'inconscient que dans la pratique sociale où la voix de l'autre, du plus faible parce que socialement marginalisé ou politiquement peu représentatif est contrainte au silence ou dénigrée. Cette tendance à l'exclusion est bien caractérisée par le discours scientifique qui « exige l'isolement d'un jeu de langage, le dénotatif ; et l'exclusion des autres » qui, au mieux, n'apparaissent que comme de simples chevilles dans l'argumentation.

On passe ainsi de la réglementation des jeux de langage par la terreur linguistique où, somme toute, le sujet avait un certain droit à la parole, ainsi qu'un certain pouvoir sur les flux communicationnels de la pratique sociale, à une véritable *régimentation* des phrases



ou « phrase regimens ». Ainsi, il subsiste toujours, au-delà du discours, quelque chose à exprimer qui a été réprimé, refoulé par le pouvoir arbitraire du langage dominant, instituant et réifiant une certaine manière de combiner les phrases suivant un mode normatif, rationnel et correct de parler. L'injustice subséquente fait du marginalisé une victime parce qu'on lui dénie le droit à la parole. Lyotard y voit d'ailleurs une double injustice. En effet, au-delà de la répression du dire, de la possibilité de s'exprimer, c'est aussi le droit à la différence et la capacité de se faire entendre dans les instances de décision qui est dénié et partant, la possibilité de se défendre, de donner sa version de la vérité. La raison de cette répression réside dans le fait que les discours formulés par les instances marginales sont jugés imprésentables, indignes de figurer dans la rubrique du *socialement correct*. Il en résulte un sentiment de vive frustration que les marginalisés subliment généralement à travers la création d'idiomes, de nouveaux modes d'expression capables de convoier le *différend* et l'*inexprimable*.

Dans le différend, quelque chose demande à être exprimé et souffre de l'injustice de ne pas être capable de se traduire immédiatement en assertions. C'est alors que les êtres humains qui pensaient pouvoir se servir du langage comme d'un moyen de communication apprennent à travers un sentiment de douleur qui accompagne le silence [...] à reconnaître que ce qui reste à mettre en propositions dépasse ce qu'ils sont présentement en mesure de formuler et qu'ils devraient être autorisés à mettre au point des idiomes qui n'existent pas (Lyotard 1984, p. 7).

Cette remarque suggère que l'imprésentable pourrait être exprimé dans l'économie de l'idiome. Toutefois, selon Haber, la conclusion logique de la théorie de Lyotard est que ces voix considérées comme illégitimes par le système linguistique dominant ne pourront jamais s'exprimer. Elle précise à ce propos: *Lyotard sometimes (though he is not consistent in this) implies that these unrepresented voices could, in principle, be heard. But, in fact, his thesis demands a stronger conclusion: they can never be presented* (Haber 1994, p. 22). Ce jugement trouve toute sa pertinence au regard de la conception lyotardienne de la société idéale comme « ensemble de pragmatiques diverses » qu'on ne peut ni énumérer, ni totaliser parce que les différents jeux de langage impliqués dans l'univers païen<sup>53</sup> sont incommunicables les uns aux autres. Dans ces conditions, il serait même im-

<sup>53</sup> Lyotard définit le paganisme comme un état social caractérisé par une absence totale de critères prescriptifs de jugement. À l'instar des dieux païens de la Grèce antique, différents du Dieu chrétien par leur rapport démocratique à la parole qu'ils utilisent sans en être les maîtres, le paganisme est une condition dans laquelle aucun métarécit ne peut prétendre à un privilège plus élevé que d'autres discours. "[Paganism is] "simply the idea of society that is ultimately, of a set of diverse pragmatics (a set that is neither totalizable nor countable, actually). The specific feature of this set would be that the different language



possible pour des groupes différents de se comprendre parce que chacun se trouve régi par une pragmatique différente.

La conception du dialogue social chez Lyotard présente pour nous un intérêt indéniable au regard de l'exposition des approches contemporaines de l'intraduisible. Au-delà des limites de la traductibilité proprement dite, sa théorie ouvre sur les frontières de l'indicible, non pas comme borne fatale imposée par la nature du langage, mais en tant qu'institution sociale soumise aux injonctions des classes dominantes. Par-delà le fait que l'on est porté, dans la perspective qui est la nôtre à penser la traduction jusqu'à ses fondements originels dans la formation sociale du discours, on entre avec Lyotard dans une dimension inédite, celle que recouvre l'impossibilité de convoier le sens en raison des contraintes exercées sur le langage par les discours dominants. On retrouve chez Lyotard la même ardeur déconstructrice que chez Derrida. Cette conjuration du signifié transcendantal ne porte pas seulement sur les disparités de découpage et de conceptualisation de la réalité entre cultures ou aires linguistiques différentes, mais de pesanteurs intralinguistiques, dans l'espace clos d'une même langue. L'autre intérêt de Lyotard dans l'économie du présent travail c'est que le geste iconoclaste de son paganisme consiste à mettre à plat les différentes formes de domination linguistique et politique comme le montre, par exemple, son rejet des métarécits. Lindsay (1984) décrit le paganisme comme « un effort persévérant visant à niveler tous les récits, déniait à tous le privilège de la parole ou de la traduction ». Un zèle iconoclaste qui devrait conduire, par exemple, à déchoir un métarécit comme le marxisme du sommet de la pieuse hiérarchie pour le mettre au même niveau que l'ensemble virtuellement infini de récits alternatifs, concurrents, voire conflictuels.

Si l'on rapporte cette mise à plat des métarécits à la conception de la justice comme multiplicité<sup>54</sup>, on se retrouve bien dans ce « pluralisme intégral » dont Habermas dénonçait les paradoxes et les antinomies. Retenons enfin que loin de constituer l'âge d'or du langage<sup>55</sup>, où le savoir propulsé par les puissantes innovations technologiques, allait entraîner

---

games that are caught up in the pagan universe are incommunicable to each other. They cannot be synthesized into a unifying metadiscourse" (Lyotard 1980, p. 58).

<sup>54</sup> "There is first a multiplicity of justices, each of them defined in relation to the rules specific to each game. These rules prescribe what must be done so that a denotative statement, or an interrogative one, or a prescriptive one, etc., is received as such and recognized as 'good' in accordance with the criteria of the game to which it belongs" (Lyotard 1980, p. 100).

<sup>55</sup> C'était déjà la teneur d'une caractérisation de l'humanité à la fin du siècle dernier telle qu'on la retrouve par exemple chez Hagège : « on peut dire que la fin du XXe siècle est vraiment le temps du langage, tout aussi bien que celui des découvertes sur le cosmos, les robots, l'atome ou la génétique. Du magnétophone à la télévision en passant par la radio, la presse et les livres, des rencontres au sommet jusqu'au plus modeste entretien privé par câbles, il est clair que les fulgurants progrès des moyens de communication, la révolution informatique et l'extension illimitée des contacts sociaux, tous processus où



ner, avec la réduction des distances virtuelles et physiques, une transformation positive des rapports de force intra et interculturels, la condition postmoderne reste celle d'une humanité en proie aux replis. En somme, l'intraduisible en tant que résistance du texte à la déportation vers une langue étrangère reste de nos jours encore la norme absolue et la traduction l'exception, pour reprendre la remarque de Seleskovitch. Face à cette résistance alimentée par la peur d'une dissolution des cultures particulières dans l'universel faussement englobant et plutôt articulé sur la méta-culture occidentale, la traduction devient elle-même une opération suspecte. C'est pour cette raison que sa mise en œuvre exige désormais une certaine modestie.

La reconnaissance modeste des limites de la langue et des possibilités de transfert du sens devrait ainsi induire un changement dans la perception même de l'existence, faisant naître de l'impossibilité même de la traduction, la conscience qu'elle représente une tâche nécessaire. Rosenzweig (cité par Lassave 2009, pp. 9-19) indique que « si tout langage est acte de traduction, alors l'impossibilité théorique dont nous prenons connaissance et acte ne peut avoir pour nous que la signification qu'ont par la suite dans la vie même, toutes les impossibilités théoriques de ce genre ». Nous en faisons notamment l'expérience dans les compromis impossibles mais nécessaires qui constituent la trame invisible de notre vie. Mais plutôt que de nous conduire au désespoir, ces dilemmes devraient nous donner le courage et la modestie suscités par la conscience de la *tâche* inéluctable. Celle-ci exige avant tout l'acceptation de l'idée que pour être effectif, le transfert de tout texte d'une langue vers une autre repose exclusivement sur un pari interprétatif de la part du traducteur et des concessions sans fin de la part du lecteur. En somme, une négociation du sens dont le texte à traduire reste l'enjeu principal comme le relève avec pertinence Eco.

### 3.5. La traduction comme négociation du sens chez Eco

#### 3.5.1. *L'intraduisible: une incommensurabilité présumée entre systèmes de langues ?*

À première vue, Eco se pose en adversaire déclaré de toute réduction de l'acte de traduire à une tentative désespérée de mise en corrélation de deux systèmes linguistiques et culturels incommensurables. Il aborde la question de l'intraduisibilité en la posant en des termes sans équivoque : *la présumée incommensurabilité des systèmes*. Mais à l'analyse,

---

se lit une relative maîtrise du temps par la réduction de l'espace, multiplie à l'infini l'usage de la parole, orale, écrite ou diffusée. [...] l'espèce humaine est immergée dans un océan de mots et de phrases » (Hagège 1985, pp. 7-8).



ce point de vue manifestement tranché mérite d'être nuancé. Ce que vise Eco en priorité c'est aussi bien la thèse de l'indétermination de la traduction chez Quine que la théorie des plans de discours développée dans la sémiotique de Hjelmslev. Eco relève les insuffisances de ces deux conceptions de la traduction, par le fait qu'elles confondent l'incompatibilité des subdivisions différentielles du continuum empirique et l'incommensurabilité des systèmes linguistiques.

Si la traduction ne concernait que des rapports entre deux systèmes linguistiques, il faudrait approuver ceux qui ont soutenu qu'une langue naturelle impose au locuteur une propre vision du monde, que ces visions du monde sont mutuellement incommensurables et que, par conséquent, traduire d'une langue à une autre nous expose à des incidents inévitables. Cela équivaudrait à dire avec Humboldt, que chaque langue exprime une vision différente du monde (et c'est la fameuse hypothèse Sapir-Whorf) (Eco 2006, p. 42).

Le mode conditionnel qui sous-tend cette analyse est en soi déjà la marque d'une prise de distance critique par rapport au fait que deux systèmes linguistiques seraient si incompatibles qu'aucune possibilité d'intégration réciproque ne sera jamais offerte. On le voit aussi dans la reprise sous le mode du stéréotype de la conception de Humboldt, qui se trouve assimilée ici à la version forte du relativisme linguistique chez Sapir et Whorf. Mais en fait, ce que rejette Eco, c'est la radicalisation hâtive des disparités indiscutables dans la manière de découper le continuum ou la Matière, selon la structuration des schèmes linguistiques et cognitifs propres à chaque communauté humaine. Reconnaître qu'il existe des différences dans la manière de découper le réel, de le conceptualiser afin de l'exprimer dans la ligne d'une codification linguistique basée sur les référents spécifiques d'un groupe ne signifie pas qu'on ne puisse pas confronter ces systèmes dans une démarche comparative. Pour Eco (2006, p. 47), « incommensurabilité ne signifie pas incomparabilité ».

Un point de vue que l'on pourrait renverser en suggérant que la possibilité de comparer n'exclut nullement que les termes ou éléments comparés s'excluent définitivement. Sans compter qu'au fondement de toute comparaison, se trouve la différence postulée entre les éléments à examiner. Que dirait-on d'une comparaison entre deux éléments en tous points identiques ? Sans intérêt, voire futile et absurde, hormis les cas où l'on recherche par-delà les traits esthétiques et sensibles, des caractéristiques essentielles ou substantielles qui transcendent le perceptible. Eco est bien conscient de ce fait. En effet, il précise que dans les types de conceptualisation et de formulation tels que le sentiment, le



rapport à la nature ou le continuum chromatique, les découpages linguistiques sont incommensurables.

Cela permettrait d'affirmer que deux systèmes du contenu sont mutuellement inaccessibles, c'est-à-dire incommensurables et que, par conséquent, les différences dans l'organisation du contenu rendent la traduction totalement impossible. [...] et il suffirait de rappeler combien il est difficile de traduire le concept exprimé en allemand par le terme *Sehnsucht*. La culture allemande semble avoir la notion précise d'une passion dont l'espace sémantique n'est couvert que partiellement par des notions comme l'italien *nostalgia*, le français *nostalgie* ou l'anglais *yearning*, *craving for* ou *wishfulness* (Eco 2006, p. 45).

Cette incompatibilité terminologique est souvent aggravée par le fait que l'unité de contenu évoquée par une langue n'a aucun référent dans la culture ou la langue d'arrivée. Ce point de vue nous intéresse particulièrement parce que c'est le cas de figure le plus fréquent dans le rapport des univers conceptuels et cognitifs africains avec les langues et catégories occidentales. Cette situation survient souvent dans la traduction entre textes produits dans les dialectes ou idiomes portant la marque d'un lieu et d'une culture relativement homogène, nanti de codes particuliers et les langues à large spectre, fondées sur une plus grande généralisation dans la conceptualisation du donné. Il faut préciser au passage que pour Derrida les subdivisions entre *idiome*, *vernaculaire* et *langue* sont arbitraires. Cela dit, Eco suggère comme modèle d'incommensurabilité le terme *scarnebié* qui, dans son dialecte natal indique un phénomène atmosphérique difficile à décrire, une sorte de crachin épais entre le brouillard, le givre, la pluie, qui cingle la peau du visage surtout quand l'on roule à bicyclette. Eco (2006, p. 46) indique qu'« il n'existe aucun mot italien qui traduise efficacement ce concept ou rende évidente l'expérience correspondante, si bien qu'on pourrait dire avec le Poète que "nul ne [l']entend s'il ne l'éprouve"».

En dépit de leur prédisposition à la généralisation, les langues modernes de communication ne sont pas épargnées par ce fait de culture et de civilisation. L'un des domaines où l'incommensurabilité apparaît avec le plus de netteté, c'est la caractérisation des objets naturels. Paradoxalement, ces derniers sont les éléments les plus communs de l'expérience humaine, ce que les hommes de toutes les régions du monde perçoivent d'une manière ou d'une autre dans leur environnement quotidien. Par rapport à cela, Eco remarque qu'« il n'y a aucun moyen de traduire à coup sûr le mot français *bois*. » Il relève avec pertinence la difficulté de traduire ce mot usuel dans les systèmes linguistiques anglais, italien et allemand. Ainsi, les substantifs anglais *wood* et *timber* correspondent tous deux aux termes italiens *legno*, *bosco* et *legname*, avec cette nuance que *timber* en





anglais se réfère à un matériau de construction et non au bois servant à fabriquer des objets tels qu'une armoire ou une table. L'italien *legno* correspond en effet aussi bien à *timber* qu'à *wood* et même au pluriel *woods* dans une phrase comme *a walk in the woods*. Dans le même ordre d'idées, on pourrait traduire *bois* en allemand par *Holz* ou *Wald*, sans oublier que le terme allemand *Wald* correspond respectivement à *forest* (anglais), *foresta* (italien) et *forêt* (français).

Et les différences ne s'arrêtent pas là, car pour une forêt très épaisse, de type équatorial, le français utiliserait *selve*, alors que le *selva* italien peut être employé (je m'en tiens aux dictionnaires) aussi pour « un bois étendu avec un épais sous-bois » [...] Donc, au moins pour ce qui concerne des entités végétales, ces quatre systèmes linguistiques sembleraient mutuellement incommensurables (Eco 2006, p. 46).

Il n'est certes pas exclu de comparer ces termes. Mais le fait de trouver des lignes de convergence sémiotique – ce qui est en définitive la finalité de toute traduction – n'exclut pas la persistance de disparités sémantiques, de nuances constitutives qui invalident avant toute interprétation explicative, la possibilité d'une transparence universelle des modes d'expression particuliers de chaque langue. Il est vrai que la difficulté posée à la traduction par les blocages terminologiques peut être contournée par l'attention au contexte et la référence constante au « monde possible » mis en scène par le texte à travers ses divers éléments syntaxiques, sémantiques et connotatifs. Mais encore faudrait-il que le signe linguistique soit référencé de la même manière que dans la langue source. Les problèmes commencent en effet toujours lorsque d'une part ou d'une autre les représentations auxquelles renvoie la terminologie d'une langue source ne peuvent être effectuées par les locuteurs de la langue d'accueil. Mais souvent, cette absence qu'on pourrait dire qualitative est causée par une carence du point de vue quantitatif, de telle sorte qu'une langue utilise moins de concepts pour exprimer toute la taxonomie d'un champ de discours tel qu'il apparaît dans une autre langue. C'est ce qui arrive généralement dans la traduction des liens de parenté.

Eco donne à ce propos l'exemple du mot italien *nipote* qui résume assez bien cette difficulté. Ce seul mot vaut pour les trois termes anglais *nephew*, *niece* et *grandchild* ainsi que pour leurs équivalents français *neveu*, *nièce* et *petite fille*. Ce fait banal de traduction qu'on peut circonvenir en se référant au contexte précis dans lequel l'italien, le français et l'anglais utilisent un seul ou plusieurs termes se trouve complexifié par les particularités grammaticales. Par exemple, le fait que l'anglais accorde l'adjectif possessif avec le genre du possesseur plutôt qu'avec la chose possédée comme c'est le cas en français, rend certaines traductions compliquées. C'est le cas de la phrase italienne *John visita*



*ogni giorno sua sorella Ann per vedere suo nipote Sam* qui pourrait être traduite en français uniquement par : *John rend visite chaque jour à sa sœur Ann pour voir son neveu Sam*, ou par : *John rend visite chaque jour à sa sœur Ann pour voir son petit-fils Sam*. Cet exemple nous paraît pertinent parce qu'en dehors du lien étroit sous-jacent à la relation frère-sœur-neveu et frère-sœur-petit-fils, l'adjectif possessif *son* n'aurait pas permis de dire exactement de qui *est* le neveu en question. En effet, dans le cas d'une phrase bâtie sur le même modèle comme *John visite chaque jour son frère William pour voir son petit-fils Sam* on ne sait plus s'il s'agit du *petit-fils* de William ou celui de John qui aurait été confié à la garde de son frère. Difficulté accentuée par les nuances grammaticales de l'anglais qui traduirait cette phrase de quatre manières différentes :

John visits every day his sister Ann to see his nephew Sam;

John visits every day his sister Ann to see her nephew Sam;

John visits every day his sister Ann to see her grandchild Sam;

John visits every day his sister Ann to see his grandchild Sam (Eco 2006, pp. 47-48).

« Comment fera-t-on pour traduire en anglais la phrase italienne si les deux langues ont subdivisé le continuum du contenu de façon si différente ? » se demande Eco. Il répond en précisant que « là où les Anglais reconnaissent trois unités de contenu différentes, les Italiens n'en identifient qu'une seule, *nipote* ». Ce qui produit l'effet apparent que les deux langues opposent, « de manière incommensurable, un espace sémantique (en italien) à trois espaces sémantiques (en anglais) ». Toutefois, ajoute Eco, il serait exagéré de penser que les Italiens sont si stupides ou primitifs qu'ils ignorent les nuances parentales impliquées dans les trois termes anglais ou français qu'ils désignent par le seul mot *nipote*. Dans ce cas, comme dans la plupart des problèmes de traduction, une bonne perception du contexte pourrait permettre de traduire la relation en question. Mais deux problèmes subsistent qui renforcent la difficulté de traduire dans les relations de parenté. D'abord, les langues comme l'italien procèdent par homonymie et se servent d'un nombre réduit de termes pour exprimer des réalités plutôt diffuses dans d'autres langues peuvent occasionner de véritables défis de traduction. Cela surtout dans le cas d'énoncés émis hors contexte ou dont l'environnement sémantique n'est pas suffisamment explicite. Ensuite, en fonction de la variété de l'organisation des systèmes taxinomiques, notamment dans le cas des langues présentant une segmentation plus fine des rapports sociaux ou du découpage du réel, la correspondance peut se révéler difficile à établir avec des langues à fractionnement global, comme le montre le tableau suivant (Eco 2006, p. 50) :



Terme italien	Termes anglais	Contenu	Termes du langage X
nipote	nephew niece	fils du frère	Terme A
		filie de la sœur	Terme B
		filie du frère	Terme C
		filie de la sœur	Terme D
	grandchild	fils/filie du fils	Terme E
		Fils/filie de la filie	Terme F

Sur la base de ce tableau, Eco conclut que le « traducteur ayant un texte anglais dans la langue X devrait faire une série de conjectures sur le sens dans lequel est utilisé le terme [...] *grandchild*, et décider s'il doit le traduire par E ou F ». La résolution des problèmes de traduction est donc laissée en dernière instance à la sagacité, l'expérience, la culture générale du traducteur, mais aussi et surtout à sa bonne connaissance de la langue et de la culture d'origine du texte à traduire. C'est pour cette raison qu'Eco considère l'acte de traduire comme une sorte d'oscillation ou d'équilibre instable, entre initiative de l'interprète et fidélité à l'œuvre. Ces deux exigences supposent en outre que le traducteur procède à des « sélections contextuelles » lui permettant d'identifier et d'exprimer les « mondes possibles » les plus fidèles à l'esprit du texte. Car, la traduction « ne se produit pas entre des systèmes mais bien entre des textes. [De même], le traducteur traduit toujours des textes, c'est-à-dire des énoncés présentés dans un contexte linguistique ou proferés dans des situations spécifiques » (Eco 2006, pp. 41-50).

C'est donc dans le texte comme matrice du sens qu'il faut chercher et poser le problème de la traduction. Pour Eco, l'immixtion de l'incommensurabilité des systèmes de langues dans la caractérisation des enjeux de la traduction, en plus d'être présumée par une exagération délibérée des disparités culturelles et linguistiques, procède d'une confusion. Il arrive en effet souvent que l'absence d'un terme dans une langue pour exprimer une situation linguistique formulée dans une autre relève uniquement de la non-conformité entre la quantité des termes linguistiques mis en jeu dans l'une et la relative sobriété terminologique de l'autre ou son recours fréquent à l'homonymie. Ce qu'il faut surtout voir ce sont les unités de contenu auxquelles renvoient les termes linguistiques exprimés.

En ce qui concerne le mot *nipote* cité en exemple ici, il exprime parfaitement à lui seul et selon les contextes ou situations de discours, les contenus des trois mots anglais *nephew*,



*niece, grandchild*. Il reste à vérifier comment ce postulat théorique fonctionne dans les actes de langage concrets. Il faudrait aussi évaluer dans quelles mesures le contexte peut permettre à lui seul de dénouer les difficultés suscitées dans des situations généralement complexes qu'induisent – en ce qui concerne les rapports de parenté – les questions juridiques de succession ou de préséance sociale. En outre, il reste à voir réellement comment fonctionne le procès de traduction dans d'autres situations linguistiques et culturelles comme celle évoquée par la langue X qui sont en l'occurrence pour nous les langues africaines. On verra à l'occasion, dans la deuxième partie du présent travail, comment les rapports de parenté sont pris en charge par la taxinomie akan basée sur une structure familiale matrilineaire. Eco n'est visiblement pas ignorant de ces problèmes puisqu'au-delà de sa remise en cause de l'incommensurabilité des systèmes de langue, il n'affirme pas moins le caractère définitivement fonctionnel de la traduction. Celle-ci reste une prestation littéraire dont la mise en œuvre repose sur les paris interprétatifs du traducteur et la réceptivité du lecteur.

### **3.5.2. La traduction, entre négociation et pari interprétatif**

D'après Eco, l'acte de traduire peut être comparé à la métaphore du palimpseste qui, une fois gratté, permet de lire en transparence l'ancien texte sous le nouveau (Genette). Le résultat de ce travail correspond non pas à un texte autre ou différent mais un *même autre*, ou un *presque même* (Petrilli cité par Eco 2006). C'est sur ce *presque* que Eco fonde sa théorie de la traduction. En plus d'être un passage textuel de langue à langue, la traduction est un *processus de négociation* qui présuppose l'effort de compréhension des fondements linguistiques, culturels et affectifs du texte. Ce qui fait apparaître trois niveaux d'intermédiation. Premièrement, sur le plan textuel par la recherche d'un convoyage sans pertes excessives (fidélité au texte source) des éléments syntaxiques, stylistiques, métriques et phonosymboliques. Deuxièmement, dans la mise en présence de deux consciences que le traducteur-négociateur se doit de faire converger l'un vers l'autre jusque dans les expressions les plus subtiles de la sentimentalité. Troisièmement, dans la recherche et la mise en place de plateformes d'intelligibilité entre les systèmes de langue qui dépendent étroitement de la structuration spécifique des éléments culturels.

Traduire, écrit-il, c'est tenter de *dire la même chose* en restant conscient du fait qu'*on ne dit jamais exactement la même chose*. Toutefois, dans les définitions courantes de la traduction, il est courant de présupposer du sens de « dire la même chose ». Car, « devant un texte à traduire, on ne sait pas ce qu'est la chose. Enfin, dans certains cas, on en vient à douter de ce que signifie dire » (Eco 2006, p. 7). Eco fait ressortir ici la centralité du problème de la traduction qui suscite encore, en philosophie du langage comme en hermé-



neutique des controverses. Celles-ci concernent globalement la portée axiologique des transferts impliqués dans la traduction, mais aussi et surtout à la signification concrète de la notion de fidélité qu'elle suppose. Négociation et fidélité constituent la trame du problème traductif. Car, selon Eco,

ce qui fait problème, ce n'est pas tant l'idée de la même chose, ni celle de la chose, mais bien l'idée de ce *presque*. Jusqu'où ce *presque* doit-il être extensible ? [...] Établir l'élasticité, l'extension du *presque*, cela dépend de critères qui doivent être négociés préalablement. Dire presque la même chose est un procédé qui se pose, [...] sous l'enseigne de la négociation (Eco 2006, p. 9).

Eco n'hésite pas à étendre le champ d'application de cette conception à toutes les approches théoriques de l'acte de traduire ainsi qu'aux différents termes qui servent à le caractériser. Les concepts d'*équivalence*, d'*adhésion au but*, de *fidélité* ou d'*initiative du traducteur*, s'assimilent tous à la négociation. Ce vocable signifie dans la perspective de Eco « un processus selon lequel, pour obtenir quelque chose, on renonce à quelque chose d'autre, et d'où, au final, les parties en jeu sortent avec un sentiment de satisfaction raisonnable et réciproque, à la lumière du principe d'or selon lequel on ne peut tout avoir » (Eco 2006, p. 18). Mais négociation de quoi et avec qui ? Il s'agit en fait d'une médiation entre les nombreuses parties engagées dans le procès de la traduction telle qu'elle s'effectue de nos jours : le texte source avec ses droits autonomes, ceux de l'auteur manifesté dans son exigence de contrôle sans compter ceux de la culture d'origine, puis le texte d'arrivée avec les attentes de ses lecteurs potentiels et l'industrie éditoriale qui définit les critères formels de la traduction en fonction de ses visées commerciales et/ou scientifiques. Enfin, selon Eco, « le traducteur se pose comme négociateur entre ces parties réelles ou virtuelles, et lors de ces négociations, l'assentiment explicite des parties n'est pas toujours prévu » (Eco 2006, p. 19).

Cela veut dire, en d'autres termes, que le but de la traduction n'est pas toujours atteint ou encore que l'intraduisibilité reste une possibilité toujours ouverte à l'horizon de l'acte de traduire. Ainsi, par-delà son rejet de la thèse de l'incommensurabilité des systèmes de langues, Eco concède le caractère foncièrement empirique de la traduction qui, tant qu'elle n'est pas astreinte à se conformer à des consignes commerciales ou déontologiques strictes, reste entièrement livrée « au bon sens » du traducteur et de ses éventuels éditeurs. C'est à ce niveau qu'intervient cet autre critère du travail de traduction qu'est la décision interprétative ou le *pari interprétatif*.

Ce qui est signifié dans ce vocable, c'est tout autant l'incertitude au sujet d'un absolu de la traduction, sorte de principe unique et infaillible susceptible de conduire partout et tou-



jours à des traductions objectives que l'impossibilité de parvenir à un clonage parfait de la forme et du contenu d'un texte littéraire. Mais c'est aussi et surtout le fait que l'on ne peut jamais prévoir la manière dont le texte traduit sera reçu dans la culture et la langue d'accueil. Il faut ajouter à tout cela le fait que même l'auteur n'est jamais tout à fait conscient de toutes les potentialités interprétatives de son texte. C'est pour cela qu'Eco utilise la notion de « pari interprétatif », afin de souligner le caractère indéterminé de toute traduction. Cette indétermination est rendu manifeste dans fait qu'on ne peut jamais dire dans l'absolu quelle interprétation d'un texte s'impose comme *la plus adéquate*.

Ainsi, ce que suggère le traducteur quand il traduit un texte, ce sont des interprétations qui ne peuvent s'imposer d'elles-mêmes comme absolument valables. Tout cela pose manifestement la question du sens qu'il faut donner au verbe *interpréter* quand ce dernier s'applique à la traduction. Pour Eco (2006, pp : 180-181), « interpréter signifie faire un pari sur le sens d'un texte. [...] C'est le résultat d'une série d'interférences que partagent ou non d'autres lecteurs ». Cette acception fait ressortir deux éléments indissociables : la traduction-interprétation et la réception de l'œuvre par les lecteurs. Pour Eco, traduction et interprétation sont pratiquement deux moments d'un même processus, liés seulement par un rapport de chronologie, l'interprétation précédant toujours la traduction proprement dite. La réception pose, du point de vue sémiologique, des problèmes qui se réfèrent indirectement à l'intraduisibilité. En effet, si la négociation impliquée dans la traduction peut échouer à cause du manque de compétence ou de perspicacité du traducteur, elle peut tout aussi bien manquer sa fin par le fait d'une interprétation biaisée du texte. Bien qu'on l'aborde rarement sous cet angle, la traduction a beaucoup à voir avec la théorie de la réception puisqu'en définitive c'est le lecteur qui bâtit son interprétation du texte à partir de l'univers de sens créé par l'intrigue ou l'argumentation de l'auteur. L'intelligibilité du texte traduit repose donc ultimement sur une coopération interprétative implicite entre l'auteur, le traducteur et le lecteur.

### ***3.5.3. Le lecteur co-auteur : traduction et coopération interprétative***

La notion de coopération interprétative dérive du fait que : « l'imagination narrative n'a pas de limites » et que, de ce fait, toute lecture reste « une activité déconstructive » personnelle sur la base des indications sémantiques du texte (Eco 1992, pp. 9-10). Ce qui laisse entrevoir une double détermination inhérente au texte en tant qu'entité pourvue de sens. Comme l'explique Eco dans *L'Œuvre ouverte* (1979), puis dans *Lector in fabula* (1992), l'intelligibilité de tout texte repose sur la libre intervention interprétative des destinataires et la présence dans l'œuvre de caractéristiques structurales qui stimulent et règlent l'ordre de ses interprétations possibles. Ce point de vue n'est pas singulier. Il pro-



cède plutôt d'une préoccupation majeure au cœur de disciplines aussi diverses que l'*Esthétique de la réception*, l'*Herméneutique*, les *Théories sémiotiques du Lecteur Idéal ou Modèle*, la *Déconstruction*. Par-delà leur diversité, ces approches se donnent pour objet d'analyse « la fonction de construction et de déconstruction du texte à travers l'acte de lecture conçu comme condition efficace et nécessaire de la réalisation du texte en tant que tel » (Eco 1992, p. 21). Cette conception repose sur l'idée qu'on ne peut pas comprendre le fonctionnement d'un texte sans tenir compte – en plus des éléments qui entourent sa genèse – du « rôle joué par le destinataire dans sa compréhension, son actualisation, son interprétation, ainsi que la façon dont le texte lui-même prévoit sa participation » (Eco 1992, p. 23).

Pour Eco, c'est la décision interprétative du lecteur qui détermine en dernière instance la valeur du message transmis. Ce dernier ne peut avoir de sens qu'interprété en fonction de la situation psychologique, historique, sociale et anthropologique du récepteur. Avec une nuance toutefois : si cette exigence n'est pas rigoureusement requise en ce qui concerne la transmission de signes codés, reposant sur un fort taux de redondance, la coopération interprétative du récepteur s'impose absolument dès qu'il s'agit de suites de signes affectés d'une répétitivité faible et d'un taux d'improbabilité très élevé comme dans le cas d'un texte littéraire ou artistique (Eco 1979, pp. 94-95). En somme, dans la réception du texte littéraire le lecteur reste souverainement maître du sens, en fonction des pertinences que lui fournit le texte. Avant de transférer le texte dans la langue cible, le traducteur en est le premier destinataire. Il *reçoit* le texte original, l'interprète selon sa sensibilité, ses compétences linguistiques et, quelquefois, ses préjugés. Dans ces conditions, la traduction n'est plus, dans l'absolu, le transport sans altération d'un message original mais plutôt la reformulation et la transmission dans une autre langue de l'interprétation subjective du texte par le traducteur.

En somme, lire un texte traduit, c'est assumer le risque de l'appropriation d'un message déjà « déformé » par les lunettes culturelles, linguistiques, psychologiques et les orientations idéologiques du traducteur-transmetteur. C'est ce facteur qui explique la frustration consécutive à la lecture de certaines traductions malheureuses et les retraductions incessantes. À cela s'ajoute le fait que la genèse de tout texte littéraire fait intervenir des éléments extratextuels qui débordent le « vouloir-dire » aussi exhaustif soit-il de l'auteur, par exemple la polysémie des termes et expressions qu'il utilise. Ce qui laisse ouverte la possibilité de multiples interprétations également valables. Dans ces conditions, le tra-



ducteur apparaît vraiment comme le traître<sup>56</sup> (*traduttore traditore*) qui s'interpose entre l'auteur et le lecteur parce qu'il impose à ce dernier sa *vision* de l'œuvre.

Mais les choses ne sont pas si simples. Le traducteur peut, en raison de la finesse de sa perspicacité culturelle, de la richesse de ses compétences linguistiques et de son expérience dans le domaine de la traduction, faire émerger des pertinences enfouies dans le texte et dont l'auteur lui-même n'était pas conscient. Fait rare qui peut conduire à une meilleure réception de l'œuvre par le lecteur et qui, de ce fait, rendrait beaucoup plus justice à l'auteur et son œuvre que ne le ferait une traduction servile. Mais ce qui arrive le plus souvent, ce sont des décisions interprétatives souveraines de la part de traducteurs qui, voulant justement « comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même »<sup>57</sup> ajoutent au texte des pertinences qui ne s'y trouvaient pas. Il en résulte un « excès d'interprétation [qui] produit un gaspillage d'énergie herméneutique que le texte ne conforte pas » (Eco 1992, p. 14). Eco ajoute qu'en dehors du simple appel au bon sens, « il n'existe aucun autre moyen de décider de l'intention d'un texte lorsque celui-ci est à la fois objet et paramètre de ses interprétations ». C'est sur ce recours au bon sens, joint à une bonne connaissance des langues et cultures en présence que la critique littéraire s'appuie pour circonscrire le risque des « dérives interprétatives tous azimuts », comme l'indique Eco (1992) dans *Les limites de l'interprétation*.

Ce qui veut dire par ailleurs que l'œuvre, tout en laissant à la discrétion du lecteur certaines interprétations de son contenu référentiel, ferme par le même mouvement la possibilité d'autres compréhensions valables mais non pertinentes au regard du contexte et de l'intention du texte (*intentio operis*). En d'autres termes, la variété des significations possibles n'entraîne pas de facto « que le message peut signifier *n'importe quoi*. Il peut signifier beaucoup de choses, mais il est des sens qu'il serait hasardeux de suggérer. [...] Il y a au moins quelque chose que le message ne peut effectivement pas dire ». *Ce quelque chose* est indiqué par le sens littéral des items lexicaux. Restriction dont aucune théorie de la réception ne peut faire l'économie, car « tout acte de liberté du lecteur vient après et non avant l'application de cette restriction ».

<sup>56</sup> À ce propos, Du Bellay se demandait : « mais que dirai-je d'aucuns, vraiment mieux dignes d'être appelés traditeurs que traducteurs ? Vu qu'ils trahissent ceux qu'ils entreprennent exposer, les frustrant de leur gloire... » (*Défense et illustration de la langue française*, chap. VI.) P. Leyris (qui a entre autres traduit l'œuvre d'Herman Melville) répond à cette critique en affirmant que « traduire, c'est avoir l'honnêteté de s'en tenir à une imperfection allusive » (*Le Monde* du 12 juillet 1974).

<sup>57</sup> Marc de Launay reprend dans cette citation une critique kantienne à l'égard de Platon, reprise par Schleiermacher puis par Dilthey. Schleiermacher écrivait par exemple que : « Saisie à son apogée, la compréhension parfaite consiste à mieux comprendre celui qui discourt qu'il ne s'est lui-même compris » (Schleiermacher 1883/1987, p. 108).





Toutefois, les conditions d'accès au sens entraînent également des conséquences décisives sur les décisions interprétatives du traducteur. Si *la traduction est une des formes de l'interprétation*, alors on peut considérer toute traduction comme un compte-rendu de lecture suggéré par le traducteur. Dans son appropriation du texte et sa retransmission dans la langue d'accueil il lui imprime, souvent de façon inconsciente, la marque subtile des manières propres de voir et de dire le réel qu'il a acquises par sa propre éducation/formation. Cette remarque correspond bien à la remarque pleine de sens de Steiner (1976, p. 365) d'après qui « il faut admettre que depuis Babel quatre-vingt-dix pour cent des traductions sont fautives et il en restera ainsi ».

Dans ces conditions, la réception finale de l'œuvre traduite dépend en grande partie de la lecture initiale dont elle fait l'objet de la part du traducteur. Les décisions interprétatives de ce dernier resteront, pour une bonne part, déterminantes dans l'appréhension de l'œuvre par ses potentiels lecteurs ultérieurs. Si le traducteur en tant que premier récipiendaire du texte ne peut être lui-même assuré de sa signification exacte, alors tout projet de retransmission est voué à l'échec ou condamné à une approximation indéterminée. Tout cela pose, à l'évidence, la question de l'objectivité des théories de la traduction et des « méthodes » qu'elles proposent. En somme, quels paramètres rigoureusement scientifiques peuvent permettre au traducteur de faire passer sa réception de l'œuvre à ses lecteurs ultérieurs ? Qu'est-ce qui peut garantir que, ce faisant, il ne se contente pas de projeter dans la traduction ses conceptions personnelles, au détriment de « la chose du texte » ? Ou encore, quels critères peuvent éviter à la traduction d'être un compte rendu de lecture baignant dans la subjectivité propre du traducteur ?

Les réponses apportées à ce questionnement au cours des six dernières décennies – marquées par la floraison sans précédent des études théoriques sur la traduction – sont multiples, variées et quelquefois contradictoires. Ce qui pose certains problèmes quant à la détermination par les traducteurs des méthodes idoines pour transférer la forme et le sens des textes avec un minimum de pertes. Mais fondamentalement, cette absence de consensus sur ce qu'*est* (ou *doit être*) une traduction adéquate suscite des problèmes d'ordre épistémologique. Ceux-ci dérivent du fait qu'aucun critère objectif ne permet de dire ce qu'*est* une *bonne traduction* et de juger par là même de la pertinence absolue d'une telle opération sur un texte. On pourrait objecter à cela que la traduction – qui ne concerne pas que les textes littéraires – est aujourd'hui une pratique professionnelle hautement codifiée où le travail du traducteur est évalué par des comités de lecture souvent constitués d'experts. Ces derniers représenteraient la toise à partir de laquelle on peut évaluer



l'objectivité du texte traduit et sa conformité aux attentes méthodologiques, formelles et substantielles.

Dans son ouvrage *Dire presque la même chose*, Eco établit une nette distinction entre la pragmatique du texte ou esthétique de la réception et les problèmes spécifiques de traduction. Il précise que sa préoccupation est d'analyser, « à partir d'expériences personnelles » d'auteur traduit et d'éditeur les conditions de possibilité des transferts textuels, sémiotiques et sémantiques impliqués dans la « traduction proprement dite », c'est-à-dire « celle que pratiquent les maisons d'édition ». Le champ d'arrimage du discours est donc clairement défini dans la pragmatique traductionnelle ou « théorie de la pratique » traduisante, pour reprendre la qualification de l'approche sociologique de Bourdieu par J. B. Thompson (2001, p. 49). Quoi qu'il en soit, la question de fond demeure. Quelles que soient la quantité et la qualité des relais placés entre le texte traduit et ses destinataires, rien ne pourra jamais déterminer de façon précise, à la manière d'une prévision scientifique exacte, les représentations mentales spécifiques (états d'âmes, sentiments, incitation à l'action, etc.) qu'il produira sur un lecteur particulier X ou Y. Ces considérations nous ramènent à la notion de fidélité ainsi qu'à la question du *sens* et de la *lettre*. Eco conçoit la fidélité en rapport avec la conviction que le texte traduit doit toujours chercher, ne serait-ce qu'à partir de la sensibilité de la culture du lecteur, à retrouver non pas l'intention de l'auteur mais l'intention du texte. En somme, « ce que le texte dit ou suggère en rapport avec la langue dans laquelle il est exprimé et au contexte culturel où il est né » (2006, p. 19).

La notion de coopération interprétative suggère de nombreuses inférences sur le statut de la traduction qui n'apparaissent pas de façon explicite chez Eco mais qui pourraient en être objectivement dérivées. Que signifie exactement une traduction fidèle ? Mais avant tout, qu'est-ce qu'un original ? Dans quel sens peut-on parler de fidélité si l'on tient compte du fait qu'un texte n'est jamais une entité homogène provenant entièrement de l'imagination d'un auteur détaché de toute interaction sociale ? Un texte n'est-il pas plutôt un mélange plus ou moins réussi de ressources individuelles (états d'âme, qualités intellectuelles, imagination, souvenirs, savoir-faire, etc.) avec des acquis culturels généralement transmis par l'éducation et la langue ? C'est ce que rappelle à juste titre De Lau-nay dans le chapitre de son essai « Qu'est-ce que traduire ? », où il est justement question d'original.

Un texte est un produit d'un ou plusieurs auteurs, qui s'inscrit, au sein d'un espace linguistique et d'une tradition culturelle, parmi d'autres textes, c'est-à-dire dans une intertextualité qu'il pourra mobiliser à divers degrés ; ce faisant, il est constitué par



une double dimension, celle du code linguistique et celle du type de culture qui en sont comme les cadres généraux, sans qu'on puisse véritablement dissocier les divers aspects ; il s'inscrit en outre dans cette double dimension à tel moment d'une histoire et son existence même y joue le rôle d'événement. Mais à cette double dimension, force est, néanmoins d'ajouter une troisième, celle de l'intervention du ou des auteurs au sein de cet espace culturel et au cœur même du code qu'ils mobilisent (Marc de Launay 2006, pp. 27-28).

C'est dans l'articulation de cette triade : code linguistique – culture ambiante – auteur/sujet culturel que se réalise toujours le miracle de la création littéraire, ce passage d'un « vouloir-dire » singulier à une expressivité universelle. À ce triple conditionnement de l'écriture littéraire s'ajoute, dans le cas du passage du texte dans une autre aire culturelle, l'intervention du traducteur qui, en dépit de la neutralité par l'acte de traduire, n'en projette pas moins dans le texte ses a priori culturels, linguistiques et émotionnels. Sauf les cas rares où l'auteur se traduit lui-même, c'est donc généralement une double triade qu'on retrouve à la fin du texte traduit, celui qui constituait l'environnement originel du texte et celui qu'y projette souvent inconsciemment le traducteur, sans parler des interférences inévitables entre son appropriation de l'univers auctorial et sa retransmission à travers ses propres faisceaux cognitifs, affectifs, culturels et linguistiques. C'est dans ce même cadre triadique que se reconstitue le sens par lequel le lecteur accède à l'essence du texte. Si important soit-il, le truchement de la traduction reste essentiellement instrumental. C'est le miroir sans tain des mots traduits qui reflète la figure plus ou moins fidèle de l'intention du texte à partir de laquelle le lecteur peut décider du sens immédiat du texte pour soi.

Mais quel est le rapport de cette caractérisation conceptuelle de la traduction avec les prises de position identitaires sur fond de particularisme culturel et linguistique dans les théories africaines dont nous enveloppons la trame hétérogène et polysémique dans le terme *intraduisible* ? La réponse dans le cas des dites conceptions africaines diffère substantiellement des approches formulées dans le cadre de la pensée occidentale qui s'énoncent dans un rapport direct avec les problèmes théoriques et pratiques de la traduction. L'intraduisible dans la pensée africaine dérive plutôt de la quête d'autonomie subséquente aux indépendances politiques dont la prise en charge théorique par la pensée philosophique et les textes littéraires africains renvoie au vocable de *décolonisation conceptuelle*. Dans ce cadre particulier, les questions de traduction sont inséparables des problèmes généraux de langue. Elles rejoignent les projections identitaires ainsi que les réactions à la violence du pouvoir symbolique dont se revêt la « phrase coloniale ».



C'est cette ligne de réflexion qui justifie l'état des lieux qui nous a conduit, tout au long de cette première partie de notre travail, à présenter et évaluer quelques conceptions significatives de l'intraduisibilité dans la « pensée occidentale ». La suite de notre étude sera consacrée au survol des différentes positions théoriques africaines relatives à l'intraduisible et aux résistances culturelles qu'elle recouvre. On verra, par rapport à ces conceptions de l'intraduisible énoncées dans le cadre de la pensée occidentale, une inflexion significative des présupposés en ce qui concerne sa prise en charge par la pensée africaine. Contrairement aux approches exposées jusqu'ici qui se préoccupent essentiellement de l'intraduisible dans son rapport théorique et pratique direct à la traduction, les théories que nous allons maintenant aborder traitent de cette question d'un point de vue indirect, voire dérivé. Dans le contexte de la pensée africaine, les études sur la traduction comme telle sont rares. Les ressources documentaires disponibles se réduisent à des approches d'appoint à la problématique linguistique et au destin des langues locales ou une justification du devoir de décolonisation conceptuelle.

Sans vouloir introduire ici un jugement de valeur ou des critères d'évaluation d'autant plus absurdes que les motivations fondamentales des deux approches ne se ressemblent pas, il faut bien admettre que des réflexions systématiques et approfondies sur l'intraduisibilité comme préoccupation théorique en soi sont rares dans le cadre de la pensée africaine. D'où la contrainte, imposée par cette limitation, de procéder par recoupement et synthèse thématique. Nous suivrons donc les traces de l'intraduisible dans les différentes positions théoriques qui s'y rapportent dans la philosophie et la littérature africaines à travers son intime relation à l'idée de décolonisation conceptuelle, mais aussi et surtout dans ses liens avec le concept critique d'exception ou de singularité africaine.

Cela dit, le rapport entre les théories de l'intraduisibilité dans la pensée occidentale et celles que l'on peut entrevoir dans les prises de position africaines reste à éclairer. Pourquoi rapprocher ces deux instances discursives ? Y a-t-il des liens formels et objectifs entre elles ? Ne risque-t-on pas ici, comme dans beaucoup d'autres domaines, de produire *une comparaison de plus*, par le simple fait que l'histoire de la colonisation a dressé ces deux pôles discursifs, politiques, culturels, linguistiques et socio-économiques dans une série de binarités et d'oppositions diamétrales dont on a du mal à trouver l'issue ? Sanya Osha énumère quelques-unes des oppositions binaires qui sont à son avis la cause probable des stagnations constatées dans de nombreuses sphères de la vie des sociétés africaines. Ces dichotomies définissent des frontières étanches entre le pré-colonial et le post-colonial, le pré-moderne et le moderne, l'ethnique et le civique, les universaux et les particuliers, etc. Osha considère ces oppositions binaires comme stériles, voire nuisibles,



en raison de l'influence négative et paralysante qu'elles exercent sur la mise en œuvre de synergies capables de stimuler la pensée, la créativité et la productivité en Afrique. Ces dichotomies opèrent comme des inhibiteurs puissants qui favorisent la pérennisation d'attitudes féodales ratifiées par des discours rétrogrades, des institutions sociales obsolettes et des dispositions mentales fondées sur une perception anti-progressiste des traditions ancestrales. Enfin, les comportements sociaux dérivés de cette inconséquence pragmatique sont qualifiés de « modernes » alors que dans les faits ils dénie tout progrès véritable. Osha (2005, p. 75) conclut qu'« en conséquence, les productions, produits et taxonomies qui émergent de cet amalgame conceptuel paraissent insaisissables, ne se trouvant ni d'un côté, ni de l'autre ».

Par-delà son engagement à mettre à nu les travers rhétoriques, discursifs et sociaux de la modernité africaine, l'analyse des dichotomies stériles chez Osha renvoie à la problématique d'ensemble déjà abordée dans l'optique du différend chez Lyotard. Mais ce qui est plus fondamentalement en jeu ici c'est le positionnement du sujet africain face à l'irréductible altérité que représente pour lui l'Occident perçu dans certaines circonstances comme l'ancien colonisateur. Ce que remet en cause Osha ce n'est pas la réalité historique de cette relation, mais la bipolarité essentielle dont elle se nourrit. Cela d'autant plus que la pérennisation des oppositions ne conduit en définitive qu'à distraire des vrais problèmes de l'Afrique d'aujourd'hui, tout en différant la mise en œuvre des solutions pouvant provenir d'une synergie constructive et respectueuse des différences.

À ce propos, Ricœur proche en cela du principe davidsonien de la charité (*principle of charity*), conçoit le rapport de compréhension de l'autre comme un cheminement vers la pleine appréhension de soi. Il indique en effet que « toute herméneutique est ainsi, explicitement ou implicitement, compréhension de soi-même par le détour de la compréhension de l'autre » (Ricœur 1969, p. 20). Mais comment penser ce rapport à l'autre en dehors de toute opposition binaire et même dichotomique, quand la conscience se trouve douloureusement marquée par les stigmates de la violence historique ? C'est autour de ce questionnement sur le rapport problématique du sujet colonial à l'histoire que s'articulent les divers positionnements théoriques liés de près ou de loin aux enjeux de traduction et que nous nous proposons d'analyser dans la partie suivante de notre étude sous la dénomination englobante de figures africaines de l'intraduisible.



## **Deuxième Partie**

### **Figures de l'intraduisible dans la pensée africaine**





## 4. Traduire dans la postcolonie africaine, enjeux et défis

### 4.1. Quelques remarques préliminaires

La « postcolonie » recouvre ici la double temporalité qui situe les sociétés africaines à la fois comme moment postérieur à la rupture formelle de la domination coloniale et comme continuité d'un ordre linguistique marqué par la diglossie.<sup>58</sup> C'est la conscience de cette césure temporelle entre un *avant* et un *après* manifestée ici par le préfixe latin *post* qui explique notre recours à la dénomination « postcolonial » en lieu et place du « post-colonial » tel qu'il se décline par exemple dans la référence à l'ensemble des études relatives à la vie et à la pensée des anciennes colonies. Cette mise au point est nécessaire au regard des enjeux idéologiques, politiques et heuristiques liés à cette délimitation temporelle aujourd'hui. Dans le même ordre d'idées, nous utiliserons de façon assez courante les vocables de « pensée africaine » en vue de caractériser l'ensemble des productions discursives portant le cachet africain. Cela, dans le sens d'une distinction, pas forcément antagoniste, par rapport à l'horizon heuristique défini autour de l'Europe et des États-Unis d'Amérique, désigné de façon courante, surtout à partir d'une perspective postcoloniale par « pensée occidentale » ou Occident.

Cela dit, nous partageons l'avis de Mangeon (2010) sur le fait que les délimitations du type « pensée occidentale », « pensée africaine », restent des généralisations arbitraires par le fait qu'elles ne reflètent pas forcément les circularités discursives et disciplinaires qu'elles recouvrent et qui les transcendent. Elles sont aussi artificielles en ce qu'elles font formellement l'impasse sur les possibilités réelles et avérées d'intégration, d'adoption, de flux interculturels et même de métamorphose dont la flexibilité de l'esprit humain et du langage rendent capables les cultures. Enfin, de telles catégorisations se doivent d'assumer le reproche inévitable de relativisme ou de tentative de ghettoïsation de la pensée qu'elles sous-tendent. Mais on est bien obligé, en raison même des limites du langage, nonobstant sa plasticité, son dynamisme et ses capacités immenses de dire le réel<sup>59</sup>, de « faire avec », c'est-à-dire d'opérer des découpages, ne serait-ce que du point de vue

---

<sup>58</sup> Voir à ce propos, Dubreuil (2008, p. 6). La référence à la diglossie concerne ici moins la hiérarchisation fonctionnelle des langues dans une société, son rapport problématique au bilinguisme, encore moins son application à la distribution des genres littéraires entre diverses langues. C'est ce que recouvre la notion de « diglossie littéraire » telle que conçue par Ninyoles (1976, pp.151-160).

<sup>59</sup> Selon Pierre Bourdieu (1982, p. 20), « on ne peut comprendre les effets symboliques du langage sans prendre en compte le fait, mille fois attesté, que le langage est le premier mécanisme formel dont les capacités génératives sont sans limites. Il n'est rien qui ne puisse se dire et l'on peut dire le rien. On peut tout énoncer dans la langue, c'est-à-dire dans les limites de la grammaticalité ».





méthodologique dans le but de distinguer, de simplifier, de hiérarchiser pour mieux connaître, mieux exprimer l'objet de notre connaissance du monde et des êtres.

D'un autre point de vue, la distinction « pensée africaine »/« pensée occidentale » est nécessaire et même indispensable en raison justement des divisions qui se sont imposées au cours de l'histoire et qui continuent d'opérer fortement entre ces deux aires discursives. Il faudra aussi noter, comme le suggère par ailleurs Mangeon (2010) que, si le vocable « pensée occidentale » semble ne convenir à aucune délimitation précise du savoir, du moins en ce qui concerne sa revendication par des hommes de science se réclamant d'un tel territoire discursif, il n'en est pas de même pour la pensée africaine. Celle-ci fait bien l'objet d'une délimitation articulée autour des spécificités discursives, pigmentaires et culturelles propres aux ressortissants du continent africain et, parfois, de sa diaspora. Pour de nombreux penseurs africains, cette délimitation est nécessaire, non seulement pour des raisons géographiques mais aussi méthodologiques et historiques. Il s'agit de marquer ce qui, dans la manière de conceptualiser et de représenter le réel et l'expérience du vécu existentiel, se rapporte à l'Afrique de façon essentielle et privilégiée. Ainsi, pour Ndaw :

l'expression "pensée africaine" implique ipso facto l'affirmation de l'unité de l'Africain en tant que champ culturel. Au plan épistémologique, il existe un lien entre l'idée d'unité africaine et le concept d'africanisme. Car, la nature même des disciplines qui s'occupent de la culture spirituelle, entraîne une vue d'ensemble, un effort d'interprétation des faits ; en quoi l'on peut voir l'essence du concept d'africanisme, qui concerne bien autre chose que des recherches de détail (1983, p. 35).

Par contraste, la « pensée occidentale » se réfère aux productions de l'esprit dans le temps et dans l'espace défini autour de la zone géographique couverte par l'Europe et l'Amérique du Nord. Le caractère subjectif de ces délimitations se révèle dans les possibilités imprescriptibles d'interpénétrations réciproques et de circularité des idées d'une sphère à l'autre. On est même en droit de parler de *porosité* entre les différentes du monde, au regard des possibilités inouïes de transferts offertes par le développement des moyens de communication et de déplacement. En conséquence, la délimitation « pensée africaine »/« pensée occidentale » reste un outil méthodologique permettant de circonscrire par contraste une aire discursive, culturelle et linguistique en l'opposant à une autre. En affirmant cela, nous gardons à l'esprit les nuances auxquelles nous contraint le rejet catégorique des démarcations tendancieuses basées sur des critères essentiellement géographiques, raciales, ethniques ou religieux.



Il serait utile de reprendre à ce propos la distinction établie par Saussure (1916/1960, pp. 275-280) entre espace et langue. Il précise que ce n'est pas l'espace qui définit la langue mais c'est la langue qui définit son espace. Il en vient à la conclusion que les langues et les dialectes ne connaissent pas de limites naturelles. Enfin, il faut ajouter que les découpages sont, par-dessus tout, une exigence de la pensée soucieuse de clarté et d'efficacité. Les 2<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> règles pour la direction de l'esprit du *Discours de la méthode* ne suggèrent-elles pas les délimitations et les dénombrements constants comme des conditions préalables en vue *bien conduire sa raison et découvrir la vérité dans les sciences* ? Enfin, les dessous méthodologiques de la distinction « pensée occidentale »/« pensée africaine » apparaîtront évidents si l'on tient compte du fait de la quasi-inexistence d'une tradition de pensée théorique sur les enjeux de traduction en Afrique. En effet, à la différence des approches théoriques de la pensée occidentale, l'intraduisible recouvre dans la pensée africaine postcoloniale une acception purement métaphorique.

#### **4.2. L'intraduisible comme métaphore postcoloniale**

Dans son analyse des métaphores postcoloniales dans l'œuvre de Salman Rushdie, Sanga (2001) présente l'espace postcolonial comme le lieu d'un rapport de forces qui, à défaut de s'exprimer ouvertement dans les heurts frontaux caractéristiques de la période coloniale s'investit dans l'imagerie métaphorique. D'après Sanga la littérature postcoloniale et l'œuvre de Rushdie en particulier se présentent comme des tentatives de reconceptualisation et de recontextualisation, voire de subversion des métaphores coloniales. Ce sont ces efforts de contestation que son ouvrage se propose de mettre en lumière. Ce but apparaît clairement dès l'introduction: [*This book*] *attempts to show how postcolonial literature is reworking and re-imagining the colonial metaphors* (Sanga 2001, p. 2).

L'auteur étudie en détail cinq thématiques qui fonctionnent dans la littérature postcoloniale comme des miroirs renversés des caractérisations métaphoriques du sujet colonial, à savoir : la migration, la traduction, l'hybridité, le blasphème et la globalisation. La motivation qui fonde l'analyse de ces métaphores réside dans le fait qu'elles expriment les préoccupations majeures du discours postcolonial contemporain. D'après Sanga, il est particulièrement important de soumettre la relation qui unit ces métaphores à une évaluation plus systématique, à partir d'une perspective postcoloniale. Car, seule une délimitation précise des présupposés inhérents à ses différentes modulations du discours colonial pourrait conduire à une appréciation plus juste des mécanismes qui font perdurer la dépendance des anciennes colonies à l'égard de leurs métropoles. En outre, cette lecture déconstructive est censée déboucher sur une transformation en profondeur de la perception de soi par le sujet colonial ainsi que de sa place dans le monde. En effet, « com-



prendre les implications métaphoriques et les faire adhérer à nos systèmes idéologiques pourraient nous aider à obtenir une vision plus sensée et plus cohérente des manières dont nous percevons notre monde » (Sanga 2001, p. 4).

L'apport décisif de Sanga est d'avoir levé le masque sur le rôle sournois des métaphores dans la perpétuation de certaines perceptions dégradantes sur le sujet colonial. Mais elle a surtout accentué l'importance de la traduction comme instance privilégiée de mise à nu des artifices rhétoriques et textuels sur lesquels se fonde la domination coloniale. Si la littérature indo-pakistanaise constitue l'aire d'étude principale de la recherche de Sanga, cette dernière renvoie aux mêmes préoccupations qui suscitent des réactions de contestation des penseurs africains à l'encontre des représentations coloniales dévoyées sur les peuples africains. Ainsi, la traduction se présente comme un instrument important de subversion des représentations biaisées tapies dans la langue. C'est pourquoi les deux concepts majeurs sur lesquels s'articule cette implication de la traduction dans les mouvements de remise en cause des paradigmes coloniaux sont la *subversion* et la *transformation*. Subversion des codes linguistiques par l'introduction de manières propres de dire le rapport au monde et à l'histoire, mais aussi « transformation réglée d'une langue par une autre, d'un texte par un autre », pour reprendre les mots de Derrida (1972c, p. 31).

Tymozcko (1999) décrit la traduction dans l'espace postcolonial comme le *topos* privilégié de métaphores axées sur des phrasés dominants et récurrents tels que « voix atones ou réduites au silence », « centre », « périphérie », « échanges épistolaires », etc. Ce recours quasi-systématique aux formulations métaphoriques tient, d'après elle, au fait que le texte produit dans le champ postcolonial est constitutivement marqué par l'expérience du traumatisme, mais aussi parce que le postcolonial recouvre une réalité non familière, dont la prise en charge cognitive exige une mise en relation avec des phénomènes ou des objets plus familiers. D'où le recours aux figures métaphoriques. De plus, le rapport de la traduction avec la réalité postcoloniale se trouve dans l'étymologie même du mot « traduction » qui se réfère au passage d'un lieu devenu désuet et étrange à un autre plus hospitalier, ou pour renforcer davantage la métaphore, le transfert d'un objet sacré d'un lieu profane vers un endroit sacré.

Ce constat ne se rapporte pas seulement à des œuvres isolées, mais caractérise de façon essentielle toute la production littéraire et discursive des peuples anciennement colonisés. Tant et si bien qu'au regard de Tymozcko les textes élaborés dans ce cadre particulier sont le fruit d'une écriture spécifique comparable à l'acte de traduire en tant que transmigration d'un espace littéraire et culturel vers un autre. C'est pour cela qu'on peut considérer l'écriture postcoloniale comme une activité dont la traduction, en tant que migration



d'un espace linguistique supposé inadéquat vers un autre, constitue la métaphore (Tymozcko 1999, pp. 19-20).

Il y a, de fait, beaucoup de points pertinents dans le rapport établi entre traduction et réalité postcoloniale. Tymozcko avait bien raison sur le fait que dans le rapport traduction/postcolonialité, la métaphore s'impose comme une nécessité. Il est difficile de voir les choses autrement si l'on tient compte du fait qu'en linguistique cognitive, la notion de métaphore conceptuelle<sup>60</sup> se rapporte moins à des propriétés individuelles qu'à leur rôle dans la structure du champ cognitif considéré comme ensemble. La métaphore recouvre donc non pas des opérations mentales circonscrites à l'individu mais ces structures d'ensemble que constituent les modèles cognitifs et culturels (*cognitive/cultural models*), leurs relations internes, leur logique. Dans ces conditions, métaphore et traduction se définissent comme des transferts<sup>61</sup>. L'une et l'autre se rapportent aux mêmes types d'opérations cognitives appliquées au langage qu'impliquent pour l'une le passage entre modèles cognitifs ou culturels et pour l'autre le transport du sens d'un texte vers un autre.

En outre, la métaphore et la traduction renvoient au même champ sémantique spatial dérivé du passage d'une plate-forme cognitive et textuelle source (ou de départ) à un lieu virtuel de destination dénommé modèle cognitif cible ou texte d'arrivée. C'est ce qui transparaît dans la théorie du « mapping », un terme forgé à partir d'une métaphore géographique appliquée par la suite à la géométrie avant d'être pris en charge par la linguistique cognitive, la biologie, la génétique, la programmation, etc. Le mapping qui fait globalement référence à la mise en cohérence d'une information provenant d'un domaine source (*source domain*) avec une autre distincte de la première et qui relève du domaine cible (*target domain*)<sup>62</sup>. Enfin, la traduction comme métaphore se réfère aussi à la théorie

---

<sup>60</sup> Parlant de métaphore (mot latin dérivé du grec, *metaphora*, transposition), il faut retenir, dans un premier temps, une conception philosophique du terme qui remonte à Aristote qui, d'après le témoignage de Ricœur (1975, p. 7), a « défini la métaphore pour toute l'histoire ultérieure de la pensée occidentale, sur la base d'une sémantique qui prend le mot ou le nom pour unité de base ». La conception aristotélicienne de la métaphore renvoie prioritairement à un trope, une « figure de mots » marquée par « l'application d'un nom impropre ». C'est ce sens du terme que l'on retrouve généralement dans les approches littéraires de la métaphore qui se distinguent des conceptions de la linguistique cognitive par le fait que la métaphore y est traitée d'un point de vue conceptuel, c'est-à-dire en tant qu'elle s'appuie sur des processus mentaux de mise en cohérence de deux champs cognitifs définis par les métaphores topographiques de « domaine source » et de « domaine cible ».

<sup>61</sup> Cette notion de transfert commune à la traduction et à la métaphore était déjà présente chez Aristote à qui remonte généralement l'usage le plus ancien du mot métaphore. Selon lui, « La métaphore est le **transfert** d'un nom d'autre nature, ou du genre à l'espèce ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce, ou un transfert par analogie » (*Poétique*, 21, 7-8).

<sup>62</sup> «In the cognitive linguistics view, conceptual metaphor is defined as understanding one conceptual domain, in terms of another conceptual domain. [...] A convenient short-hand way of capturing this view of metaphor is the following: CONCEPTUAL DOMAIN (A) IS CONCEPTUAL DOMAIN (B), which is



de l'interaction métaphorique chez Richards et Black<sup>63</sup> (« *interaction theory of metaphor* ») d'après lesquels, l'essence de la métaphore réside dans l'interaction entre une expression métaphorique et le contexte de son usage. Comme l'indiquent de façon pertinente Ungerer et Schmid (1996, p. 121), la métaphore détient un véritable pouvoir de structuration (*the structuring power of metaphors*), dans la formalisation du réel tient au fait que l'être humain a besoin de s'appuyer sur les objets du monde concret pour pouvoir conceptualiser les phénomènes abstraits.

S'il en est ainsi, alors ce n'est pas seulement l'espace temporel virtuellement délimité dans le postcolonial qui constitue une instance constitutive indépassable de la traduction. C'est l'acte de traduire lui-même dans toute sa complexité qui se pose comme un espace métaphorique. Il suffirait, pour étayer ce point de vue, de se reporter aux travaux de Lakoff et Johnson (1980) qui considèrent les métaphores comme des éléments constitutifs essentiels de la langue usuelle. Les métaphores constituent selon eux des éléments fondamentaux de la conceptualisation. En tant qu'opération de transfert linguistique, la traduction n'échappe pas à cette donnée. Cela se voit aussi bien dans le fait que la caractérisation conceptuelle de la métaphore emprunte les notions de « similitude » et de « comparaison » entre les sens propre et figuré d'une expression que dans l'idée de transport, de passage d'un modèle cognitif à un autre ou d'une aire culturelle et linguistique à une autre. On pourrait reprendre à cet effet, la définition de Bordas (2003, p. 96) qui décrivait la métaphore comme « une stricte similarité sans risque de glissement vers la contiguïté ». Comme l'indiquent Ashcroft, Griffiths et Tiffin dans leur ouvrage *The Empire writes Back* (1989), le recours aux formulations intraduisibles dans l'écriture littéraire postcoloniale se justifie par le besoin de marquer dans le texte la résistance à l'égard d'un ordre du discours par rapport auquel l'auteur souhaite se distancer. Ils invitent à voir dans cette attitude un signe du discours postcolonial :

As an ineluctable “sign of post-colonial discourse,” the untranslated word is “first sign of distinctiveness... [and], more importantly, ... an endorsement of the facility of the discourse situation, a recognition that the message event, the ‘scene of the Word,’ has full authority in the process of cultural and linguistic intersection (Ashcroft, Griffiths & Tiffin 1989, p. 65).

---

what is called a conceptual metaphor. A conceptual metaphor consists of two conceptual domains, in which one domain is understood in terms of another. A conceptual domain is any coherent organization of experience” (Kövecses 2002, p. 4).

<sup>63</sup> “The essence of metaphor lies in an interaction between a metaphorical expression and the context in which it is used” (cité par Ungerer & Schmid 1996, pp. 115-121).



Mais ces démarcations textuelles par lesquelles s'exprime la volonté de prendre ses distances par rapport à un passé de violences, de déni et d'usurpations coloniales que réproouve à juste titre l'écrivain et le penseur originaires des postcolonies expliquent-elles le paradoxe que représente à nos yeux l'absence de travaux théoriques et critiques sur la traduction en Afrique ?

#### **4.3. Questions sur un paradoxe : la rareté des textes théoriques sur la traduction en Afrique**

Les problèmes théoriques de la traduction en Afrique se posent généralement en termes d'indigence ou d'absence. Les multiples rencontres, conférences, publications scientifiques que suscite de nos jours « la problématique très contemporaine [et vite inflationniste] de la traduction » (Badiou, Cassin & I. Berman 1999, p. 7)<sup>64</sup>, semblent ne concerner l'Afrique que de façon dérivée ou accidentelle. S'il est vrai que « nous sommes à l'âge de la traduction » (Berman 2008, p.149), manifestée dans le fait que « les dernières décennies ont vu fleurir les textes sur la traduction, [en raison de] la multiplication des centres de recherche, des cours et départements consacrés à ce thème, sans oublier les écoles pour traducteurs et interprètes » (Eco 2006, p.17), il faut aussi reconnaître que l'Afrique est la grande absente de cette effervescence intellectuelle.

L'existence de pratiques de traduction multiséculaires à divers niveaux de la vie des sociétés africaines n'enlève rien au fait que les approches théoriques sur le statut, le rôle et la portée des transferts linguistiques intra et extralinguistiques, c'est-à-dire entre les langues locales et par-delà, avec les langues internationales, sont rares. Il faut souvent en chercher la trace dans des articles de circonstance, en marge de réflexions portant prioritairement sur des questions de langue. L'avènement progressif d'écoles et de centres de formation à la traduction sur le continent, par quoi s'exprime un intérêt croissant pour la traductologie en pleine expansion mondiale depuis son éclosion dans les années 1970, ne change non plus rien à ce constat. Comme le constatait il y a quelques années Ngugi (1993, p. 40), l'inexistence de ressources théoriques et d'une tradition de traduction en Afrique est un fait qui saute aux yeux. Mais ce qui fait davantage problème, d'après lui, c'est que cette indigence provient d'une défiance des langues africaines, les unes à l'égard des autres.

---

<sup>64</sup> « Note des éditeurs » au livre d'A. Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. La revue littéraire « Fabula » relevait à cet effet dans une communication électronique publiée en 2010 que « la traduction fait un tabac, comme en témoigne la foison d'ouvrages, de colloques et de manifestations consacrées à ce sujet » (cf : [http://www.fabula.org/archives\\_unes\\_2010.php](http://www.fabula.org/archives_unes_2010.php)).



De fait, qu'il s'agisse de l'histoire des pratiques de traduction ou de la réflexion concomitante sur ses enjeux, ce qui à proprement parler constitue l'enjeu fondamental de la traductologie<sup>65</sup>, très peu d'études ont été consacrées dans la « pensée africaine » aux « problèmes théoriques de la traduction ». Un fait aussi surprenant qu'irréfutable. Comme le constate Bandia (2005, pp. 957-971) « il n'existe [...] pas encore d'ouvrage portant sur l'histoire générale de la traduction et de l'interprétation en Afrique, mis à part quelques articles et travaux portant sur des cas ou sur certaines pratiques spécifiques à certaines régions ». Pourtant, en raison « de ses qualités translinguistiques et interculturelles intrinsèques, c'est-à-dire une littérature nationale écrite dans une langue étrangère » (Bandia 2008, p.1), l'Afrique a non seulement beaucoup à apporter, mais aussi beaucoup à gagner de sa contribution aux débats sur la traduction et ses enjeux dans un monde en pleine globalisation. Cette relative absence de textes sur la traduction en Afrique est inexplicable au regard de la multiplicité et de la variété des essais et travaux critiques produits régulièrement sur ce continent ou à son propos, dans des domaines aussi variés que l'anthropologie, la théologie, la zoologie, la philosophie, la politique, la linguistique. Dans le même temps, sur d'autres aires géographiques telles que l'Inde, l'Irlande du nord, l'Amérique, les Caraïbes, la naissance et le développement des études postcoloniales au cours de la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle a largement contribué au progrès des études traductologiques endogènes.

Tout à l'opposé de cet enthousiasme généralisé pour les enjeux contemporains de traduction, en Afrique « il n'existe aucune étude de l'envergure d'un livre qui porte sur cette littérature un regard critique informé des derniers développements en théorie de la traduction » (Bandia 2008, p.1). Sur ce chapitre, le continent noir est resté, pour ainsi dire « sur la ligne de touche » avec seulement quelques références occasionnelles à la problématique des défis actuels inhérents aux transferts linguistiques et interculturels. Un manque de visibilité perceptible dans la rareté des traductions de textes littéraires produits en langues africaines ou européennes. Ricard (2011) constate, pour sa part, que :

---

<sup>65</sup> D'après Berman, ce « (relatif) néologisme » se réfère à l'« articulation consciente de l'expérience de la traduction, distincte de tout savoir objectivant et extérieur à celle-ci (tel qu'en élaborent la linguistique, la littérature comparée, la poétique). En cela, la traductologie dessine « moins le champ d'une connaissance que le lieu ouvert et tournoyant d'une réflexion ». C'est pour cela qu'il s'impose de déplacer l'objet de cette discipline naissante (les premiers pas de la constitution des réflexions sur la traduction et des pratiques qu'elle met en œuvre en un discours autonome remonte, il faut le rappeler aux années 1970) de l'entrave stérile théorie/pratique à l'articulation duquel on la place généralement pour une formulation binaire plus représentative, à savoir expérience/réflexion. Berman précise à cet égard que la traductologie c'est « la réflexion de la traduction sur elle-même à partir de sa d'expérience » (Berman 1999, pp. 16-17).



la production contemporaine en langues de l'Afrique apparaît peu concernée par la traduction : peu de textes sont traduits en langues de l'Afrique, peu sont traduits de ces langues. [...] La question de la traduction demeure posée pour ces littératures (p. 42).

Dans le même ordre d'idées, Naama (1993) précise que si la pratique de la traduction a toujours existé en Afrique, en raison de la multiplicité des langues qui y sont parlées, sa mise en forme systématique ne date que de la période coloniale. Il y a, d'après lui, une indéniable vérité dans le fait que la traduction en tant que transfert strict de significations d'un système linguistique vers un autre n'existait pas en Afrique avant l'avènement de la colonisation.

There is some degree of authenticity to the fact that translation as it is practiced today in European languages, that is, "the transfer of meaning from one linguistic system into another," to borrow George Steiner's definition in *After Babel: Aspects of Language and Translation*, did not exist in Africa prior to the advent of imperialism (Naama 1993, pp. 414-425).

Une déficience paradoxale, au regard du multilinguisme unique qui caractérise le continent africain et des incidences de l'hétérolinguisme<sup>66</sup> induit par l'avènement des langues occidentales par le biais de la colonisation. La conjugaison de ces facteurs aurait dû représenter une opportunité offerte aux penseurs africains en vue d'apporter au forum scientifique mondial sur les défis des transferts linguistiques et culturels contemporains, la singularité de l'expérience africaine. Dans un tel contexte, on s'attendrait à un florilège d'études sur les incidences théoriques et pratiques de la cohabitation pas toujours pacifique des langues africaines entre elles et avec les langues occidentales marquées en coin par leur origine et l'histoire tragique de leur rencontre avec les peuples africains. Pourtant, une revue de la littérature se rapportant à la traduction en Afrique ou à son évolution historique fait ressortir une indigence théorique et thématique remarquables. La rareté des travaux consacrés à l'évaluation des problèmes de traduction dans le contexte africain se double d'une pauvreté tout aussi remarquable en ce qui concerne les traductions d'ouvrages des grandes langues de communication mondiale dans les langues africaines

---

<sup>66</sup> D'après Grutman (1997, p. 37), ce terme désigne la présence dans un texte d'idiomes étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale ». Contrairement au «bilinguisme », le terme ne souffre pas de connotations politiques. Faisant une large part à l'hybridité - il est lui-même composé d'un étymon grec (*heteros* : «autre») et d'un étymon latin (*lingua* : «langue ») -, le mot devient une mise en abyme du phénomène qu'il désigne. Enfin, il faut souligner le caractère littéraire de l'hétérolinguisme. À moins de les métaphoriser et donc de les vider de leur sens strict, tant le bilinguisme que la diglossie s'appliquent aux sociétés et aux individus qui les composent, soit aux auteurs et aux lecteurs.





et vice-versa. Ricard (2011, p. 17) parle précisément de « traduction “à sens unique” (de la source européenne à la cible africaine) ». Il ajoutera que « les traductions, de la langue africaine à la langue européenne, sont rares. [...] Aucun roman swahili n’a été traduit en anglais dans les trente dernières années ».

Un recensement sommaire des titres disponibles à ce propos nous a conduit aux ouvrages suivants : *Translators through History*, collectif dirigé par Delisle & Woodsworth (1995) sous l’égide de l’Unesco et consacré à une vue d’ensemble de l’histoire mondiale de la traduction. Dans ce volume, quelques pages ont été consacrées à la traduction en Afrique. Il y a, en outre, *Translation as Reparation. Writing and Translation in Postcolonial Africa* de Bandia (2008) ; *Outils pour une traduction postcoloniale : littératures hétérolingues*, de Suchet (2009), *Perspectives on Translation and Interpretation in Cameroon*, ouvrage collectif publié sous l’égide de l’Institut Supérieur de Traduction et d’Interprétation (ISTI) de Buea au Cameroun, par Chia, Suh et Tene (2009), *Essai sur la traduction : faits divers et lexique français-munukutuba* de Jean-Alexis Mfoutou (2010) et *Le sable de Babel : traduction et apartheid* de Ricard (2011). Si ces publications remarquables par leur qualité, rehaussée par l’improbable défi de travailler sur une matière pratiquement inexistante, contribuent à donner une vue globale des problèmes théoriques et pratiques de la traduction en Afrique, leur nombre et le caractère forcément limité de leur champ d’investigation ne donne pas une vue suffisante ou exhaustive sur les problèmes de transferts linguistiques sur le continent africain.

Pourtant, à en croire Naama (1993, pp. 414-425), l’Afrique est une « Babel linguistique » (*Babel of tongues*) qui a toujours pratiqué la traduction au quotidien. De fait, il est indéniable que la pratique de la traduction a toujours coexisté avec les exigences de communication interlinguistique inhérentes aux échanges matrimoniaux, commerciaux, politiques et diplomatiques dans l’Afrique précoloniale. Cela n’est d’ailleurs pas une singularité africaine. Le bon sens et les données historiques renseignent suffisamment sur le fait que toutes les communautés humaines ont, dans leurs relations avec d’autres groupes humains, recouru d’une manière ou d’une autre, aux opérations de transfert de sens impliqués dans la traduction. On pourrait reprendre à ce propos les mises au point opérées par Eco et Ricœur. Pour ce dernier, la traduction est une exigence indépassable de la diversité des langues :

c’est parce que les hommes parlent des langues différentes que la traduction existe. [...] L’on a toujours traduit ; avant les interprètes professionnels, il y eut les voyageurs, les marchands, les ambassadeurs, les espions, ce qui fait beaucoup de bilingues et de polyglottes ! (Ricœur 2004, p. 24).



Eco (2006, p. 17) rappelle à son tour que « depuis des millénaires, les gens traduisent ». Dans le contexte historique africain également, la traduction s'imposait comme une exigence incontournable en raison de la multiplicité des langues et de la nécessité vitale de les transcender en vue de mener à bien les relations intercommunautaires. Une situation qui s'est bien complexifiée avec l'avènement des langues européennes. Au regard de cette combinaison linguistique problématique, l'absence de monographies consacrées à la traduction relève paradoxe surprenant. Mais cela signifie-t-il forcément manque d'intérêt, indifférence ou encore ignorance des enjeux de traduction ou des pratiques auxquelles ce terme renvoie ? Si les textes relatifs aux problèmes théoriques et pratiques de la traduction sont rares, il est par contre évident que dans un environnement de diversité linguistique aussi babélien que celui de l'Afrique, les expériences de traduction soient de l'ordre de la pratique courante.

Toutefois, il faut ajouter que si les études purement théoriques comme celle de Steiner évoquée ici par Naama sont rares, les approches descriptives des faits de traduction, notamment dans le cadre des études bibliques, linguistiques, philosophiques et littéraires sont multiples et variées. On peut ranger dans cette catégorie, les remarquables traductions de la Bible, les différents dictionnaires qui sont, dans une certaine mesure, des traductions, ainsi que de nombreux travaux académiques comme les thèses de doctorat de Fall (1996) et de Mayanja (1999), entre autres. On verra par ailleurs dans le déploiement de la présente étude à quel point les problèmes de traduction implicites à la question linguistique postcoloniale sont présents à l'arrière-plan discursif, imaginaire et analytique de la littérature, la philosophie et la sociolinguistique africaines.

C'est pour cela qu'il est impossible de penser ce vide théorique en soi comme l'expression d'une carence discursive constitutive. En témoignent les traductions d'ouvrages europhones en ewe réalisées par Edoh Torgah et Atakpa K. Freeman, en collaboration avec l'*African Language Materials Archive* (ALMA). Ces publications comprennent des manuels scolaires, des ouvrages pour la jeunesse et des romans comme *Animal Farm* de George Orwell, *Une si longue lettre* de Mariama Bâ et *La grève des Battus* d'Aminata Sow Fall. Aussi louables qu'elles soient, ces initiatives n'évacuent pas la pertinence des questions que suscite le peu de travaux théoriques sur la traduction en Afrique.

Qu'est-ce qui justifie qu'on ait formellement si peu écrit sur les problèmes de traduction dans un contexte de pluralité linguistique unique, accentuée par l'apport controversé des langues occidentales avec la colonisation ? Sous un autre rapport, ce vide théorique couvre-t-il l'évidence d'une pratique de traduction si familière, en raison d'une porosité



exceptionnelle des rapports linguistiques sous le régime de l'oralité, qu'elle se passe de toute forme de justification, de codification ou de formulation objective ? Dans ces conditions, ne serait-on pas en présence d'un mode inédit de transferts linguistiques négligé jusqu'ici par l'épistémologie classique ? Au regard des enjeux contradictoires impliqués dans la nécessité de promouvoir les langues locales et des aspirations des populations africaines à tirer pleinement parti des retombées de la rencontre coloniale, peut-on penser la problématique linguistique dans l'Afrique d'aujourd'hui autrement qu'en termes de traduction-appropriation, à l'instar de la « pulsion du traduire » manifestée, par exemple, dans le romantisme allemand ?

En attendant d'ébaucher des approches de réponse à cette série de questions, on peut, dans une première hypothèse, avancer que c'est la focalisation sur les enjeux de la décolonisation qui explique l'apparent « vide théorique » sur la problématique de la traduction en Afrique. Cette dernière s'est trouvée prise dans les rets de la réflexion plus urgente sur les conditions d'avènement d'une pensée autonome élaborée dans les médiums linguistiques endogènes et portant prioritairement sur les questions liées au progrès des sociétés africaines dans le chaos des indépendances. La seconde hypothèse se trouve liée à la nature particulière de l'ordre dominant du discours social africain : l'oralité. Cette dernière exige, en raison de la spontanéité de ses conditions d'énonciation, d'autres critères de transfert qui relèvent plutôt de la « traduction simultanée » ou de l'interprétariat. Une circonstance qui, loin d'entraîner une marginalisation de plus, institue les pratiques linguistiques orales africaines comme modalités essentielles de la traduction en tant que l'essence de cette dernière est avant tout orale.

L'oralité constitue, en effet, d'après Pannwitz, Benjamin et Berman, le fondement, le *mode de surgissement* essentiel de tout langage. Berman précise que la vocation téléologique de toute traduction idéale c'est la visée de cette essence orale du langage. Au regard de tout cela, on ne peut que souscrire à la nécessité de sonder davantage le rapport *traduction-oralité* dont l'intérêt pour l'étude des transferts linguistiques dans le contexte africain se passe de toute démonstration. Ces remarques invitent, en outre, à une évaluation critique des modalités d'être et d'intelligibilité de certains vocables relatifs au rapport des langues africaines à la problématique de la traduction tels qu'*écriture-traduisante, tiers-texte oral africain, appropriation transformatrice* des langues occidentales.

Ce qui ressort, par ailleurs, du *vide théorique* sur la traduction en Afrique, c'est le fait qu'une bonne partie des réflexions qui se rapportent aux transferts linguistiques s'énoncent en appoint à une idéologie de la rupture plus ou moins radicale avec les ves-



tiges linguistiques et discursifs de l'histoire coloniale. Énoncées au cours de la période des luttes d'indépendance et dans les décennies qui ont suivi, de nombreuses conceptions philosophiques et littéraires défendent l'idée d'une différence ontologique entre les univers de représentations africain et occidental. L'idée sous-jacente à ces théories est la conviction d'un malentendu originel délibérément entretenu par l'entreprise coloniale à des fins d'autojustification et de pérennisation. C'est sur la base de cette conviction que de nombreux textes postcoloniaux africains continuent d'énoncer la relation profonde entre la neutralisation des vestiges de la dépendance coloniale et l'effectivité de l'autonomie acquise par les indépendances politiques. L'opinion admise au sein de l'intelligentsia africaine des années d'indépendances est que ces dernières resteront un leurre tant que les mécanismes qui pérennisent la dépendance n'auront pas été clairement identifiés et neutralisés.

En réalité, c'est cette démarche de dépossession linguistique et mentale inhérente à la décolonisation conceptuelle qui impose la traduction comme une exigence irréductible et une issue idéale aux impasses linguistiques et discursives induites par la superposition de catégories de langue et de pensée exogènes sur les cultures et langues locales africaines. Pour éclairer ce renversement dialectique de la problématique linguistique africaine en une irrépressible exigence de traduction, on pourrait recourir à l'analogie suggérée par Sartre entre les luttes prolétariennes en Europe au début du XXe siècle et les fondements idéologiques de la négritude. Dans sa préface à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Sartre montre à quel point les exigences de l'action peuvent déterminer les choix linguistiques ainsi que les modalités d'expression.

Ainsi, pour le « prolétariat blanc » engagé dans un combat contre les dérives matérialistes, seule l'efficacité technique compte. Dans cette perspective, même la langue doit rester pragmatique, rigoureuse, privilégiant la dimension informative et méprisant tout glissement vers le lyrisme poétique, jusqu'à l'exclusion du sujet. Par contre, pour l'indigène colonisé et l'Africain déporté, victimes du déni d'humanité et du mépris délibéré qui l'accompagne, le langage doit d'abord servir à manifester la subjectivité. Sartre écrivait à ce propos :

Ceux qui, durant des siècles, ont vainement tenté, parce qu'il était nègre, de le réduire à l'état de bête, il faut qu'il les oblige à le reconnaître pour un homme. [...] Puisque le mépris intéressé que les blancs affichent pour les noirs – et qui n'a pas d'équivalent dans l'attitude des bourgeois vis-à-vis de la classe ouvrière – vise à toucher ceux-ci au profond du cœur, il faut que les nègres lui opposent une vue plus juste de la subjectivité noire (Sartre 1948, pp. IX-XLIV).



Ainsi, les figures contrastées du prolétaire européen et du colonisé noir, l'un mutilant son langage de toute expression poétique susceptible de le distraire de la rigueur nécessaire au combat révolutionnaire et l'autre cherchant dans cette même expérience poétique les « armes miraculeuses » (Césaire) indispensables à l'affirmation de sa subjectivité, démontrent que ce sont les exigences de l'action qui orientent et définissent les champs d'application de la pensée. La problématique de la traduction ne fait pas exception à cette règle. À l'instar de l'impérieux besoin de produire au Blanc qui le traite de sous-homme un *certificat d'humanité* à travers l'expérience poétique de la négritude, les questions touchant au statut des langues africaines ont occulté les problèmes théoriques de la traduction. Cela, en raison aussi de la nécessité plus urgente de prouver que ces langues étaient capables d'accueillir et d'exprimer toutes les subtilités artistiques et discursives de la modernité. C'est ce qui ressort par exemple des travaux de C. A. Diop sur la traduction des concepts majeurs de la science et de la culture contemporaines dans sa langue maternelle, le wolof du Sénégal.

Cela dit, il faut prendre toute la mesure du vocable de « vide théorique » par lequel nous caractérisons la rareté des ressources textuelles touchant à la traduction en Afrique. Nous empruntons cette expression à Hountondji qui caractérisait le champ scientifique africain comme souffrant d'une indigence remarquable en matière de productions autonomes fondées sur des questionnements et des problématiques endogènes. Pour notre part, nous entendons par cette expression la rareté de textes produits par des auteurs ou penseurs africains dans la trame d'une réflexion sur les enjeux et défis de la traduction dans l'espace linguistique africain. Ce qui ne veut pas forcément dire qu'une pensée de la traduction n'existe pas en Afrique. Les travaux empiriques ainsi que les ouvrages que nous avons cités dans la brève revue de littérature qui précède en sont la preuve.

La nuance que nous introduisons entre « théorie » et « pensée » de la traduction s'inspire de la distinction opérée entre ces deux termes par Berman. D'après lui, il n'existe « pas de grande traduction qui ne soit, aussi, pensée, portée par la pensée. La traduction peut fort bien se passer de théorie, non de pensée » (Berman 1999, p. 17). Il faut ajouter que dans l'optique de Berman, la « pensée de la traduction », c'est la reprise réflexive de cette dernière à partir de sa nature d'expérience. En somme, non plus l'acte de traduire en tant qu'« opération risquée en quête de sa théorie » (Ricoeur 2004, p. 26), mais « articulation consciente de l'expérience de la traduction, distincte de tout savoir objectivant et extérieur à celle-ci », par quoi se définit la *traductologie*. Cela veut dire, en clair, que la caractérisation de *vide théorique* se réfère à l'indigence en matière de productions textuelles



délibérément portées vers l'élucidation, l'analyse ou l'évaluation des défis spécifiques de la traduction dans l'espace linguistique et discursif africains.

À cet égard, la situation de l'Afrique n'a rien de singulier si l'on tient compte du fait que la prise en charge théorique et formelle des problèmes de traduction et leur constitution en un discours scientifique autonome est relativement récente. Berman (1999, p. 16) apporte une nuance importante à l'idée d'une science de la traduction qui est certes « sujet et objet d'un savoir propre », mais qui « n'a (presque) jamais élevé son expérience au niveau d'une parole pleine et autonome, comme l'a fait (au moins depuis le Romantisme) la littérature. » Ce n'est pas sans raison qu'il se refuse à considérer la traductologie comme une discipline déjà constituée autour de paradigmes ancrés dans des traditions et des pratiques codifiées et fixées. Il voit plutôt dans cette discipline naissante l'embryon d'une science en pleine formation. De fait, c'est autour des années soixante-dix, que les études sur la traduction ont connu le développement et l'intérêt dont ils font l'objet aujourd'hui par rapport aux questions générales de langage et de communication. Cela, grâce au changement de paradigme initié dans les études de traductologie par les *Descriptive Translation Studies* et à la *théorie du polysystème* de l'École de Tel Aviv. On assiste parallèlement à la mise en place d'un cadre théorique intégrant à la fois une évaluation philosophique de la traduction (Ladmiral), une poétique du traduire (Meschonnic), une critique de l'acte de traduire (Berman). Il faut ajouter à ces approches théoriques et méthodologiques des publications déterminantes de théoriciens de la traduction tels Mattioli, Hermans et Appel.

Il est intéressant de constater que c'est chronologiquement au cours de cette même décennie qu'adviennent les indépendances politiques en Afrique, marquées au plan théorique par le développement de conceptions nativistes et d'idéologies de l'authenticité fondées sur la tendance au rejet de tout vestige colonial, y compris la dépendance linguistique et culturelle. La conséquence aujourd'hui c'est l'absence quasi-totale d'études permettant de se faire une idée exacte de cette pratique. La priorité en ces moments de lutte pour les indépendances politiques et la reconnaissance intellectuelle n'était pas de s'arrêter sur des questions de traduction. Comment pouvait-on, de toutes les façons, parler de traductions dans un contexte de rejet radical des langues européennes ? Dans ces circonstances historiques, il n'est pas surprenant que la priorité ait été donnée aux questions générales de langage ou de communication, notamment l'extraversion linguistique, la portée de l'articulation langage, pensée, culture, science, le statut et le destin des langues locales, les enjeux pédagogiques du bilinguisme, etc. En somme un « combat pour le sens » (Hountondji 1997) articulé autour d'une déconstruction de la phrase colo-



niale et des déformations délibérées de la perception du sujet africain, de sa culture et de ses langues.

#### 4.4. À la recherche du *sens* perdu : intraduisible et décolonisation

##### 4.4.1. *Au commencement était... « la phrase coloniale »*

Dans *L'empire du langage : colonies et francophonies*, Dubreuil (2008) analyse les pré-supposés linguistiques de la colonisation et montre comment toute domination politique et militaire se construit et se perpétue d'abord *dans* et *par* le type de discours qui la fonde et la justifie. Dans le cas de la France et de la francophonie, cette construction correspond à ce qu'il appelle la « phrase coloniale », ensemble de discours stéréotypés visant à stigmatiser le colonisé (tour à tour marqué comme « possédé », « sous-homme », « attardé », etc.) avec en prime une rhétorique messianique destinée à présenter l'entreprise coloniale comme une œuvre de salut, la célèbre « mission civilisatrice ». La phrase coloniale constitue ainsi une facette de l'œuvre de diabolisation systématique du colonisé par la production à son égard d'un discours réducteur et condescendant dont Dubreuil dénonce le caractère systématique, conscient et prémédité à travers ce qu'il appelle « l'empire du langage ». Au sens où il l'entend, l'empire du langage renvoie aux mobilisations de la parole, de l'usage et des discours dans la mise en œuvre de la domination coloniale.

S'il faut voir à juste titre dans la conquête des colonies la conséquence logique de la supériorité militaire des nations européennes, il ne faudrait pas oublier non plus le rôle important de la parole, de la « phrase coloniale » délibérément gauchie, détournée et dévoyée en vue de justifier la violence impérialiste. À propos des conquêtes coloniales françaises, Dubreuil (2008, p. 7) insiste sur le fait que « les colonies ont été créées grâce aux modes nouveaux d'explorations, par la voix du canon et le langage de la baïonnette, d'accord ; par le ressassement de formules, l'injonction verbale, l'expression d'une pensée en français tout autant ».

Appoint rhétorique indispensable à la justification des conquêtes militaires, l'« empire du langage » et la « phrase coloniale » sont une lointaine préfiguration du vocable contemporain de « guerre médiatique » dont la nature est, pareillement, un matraquage de l'opinion par le biais de moyens de communication de masse à des fins de propagande. Le but est toujours de faire passer dans l'opinion des actions militaires dont les motivations politiques, financières et stratégiques réelles sont difficiles à justifier objectivement et qui, de ce fait, n'apparaissent pas si évidentes pour le commun des citoyens. En somme, pour mener à bien ces projets de conquête, la « francophonie coloniale » s'est



constitué des « doctrines de la domination » qui à force d'être ressassées passent dans l'opinion publique comme des évidences irréfutables.

Il faut remarquer que si Dubreuil a circonscrit son étude au cadre de la francophonie coloniale, la situation n'a pas été très différente dans les pays anglophones, comme le laisse croire la théorie du « *British Indirect Rule* ». Pour l'essentiel, cette conception établit qu'à la différence de la politique assimilationniste de la France, marquée notamment par la destruction systématique des bases identitaires et culturelles des colonies, l'administration coloniale anglaise s'est montrée plus tolérante. Ainsi, dans la trame d'une justification de la tension linguistique à l'origine des créations littéraires digraphes en contexte colonial francophone, Ricard (1995, p. 154) fait remarquer que dans les colonies anglophones, la situation linguistique était moins critique. On pouvait même relever, d'après lui, un « intérêt poli [de l'administration coloniale] pour les langues du pays et une négligence bienveillante à l'endroit des efforts africains pour apprendre la langue coloniale ». Facteurs qui auraient conduit à l'éclosion et au développement d'une littérature décomplexée et assumée en langue anglaise cohabitant sans heurts avec des productions en langues locales.

Kesteloot (2001) est aussi d'avis que la relative condescendance de l'administration coloniale britannique a beaucoup contribué à la préservation des langues locales ainsi qu'à l'émergence d'un enseignement de base dans ces langues. Dans sa contribution à la discussion sur « la décolonisation par la langue chez Ngugi », elle indiquait que « la politique coloniale anglaise a [...] permis l'enseignement des langues nationales, en tout cas dans la plupart des pays comme le Nigéria, etc. Tandis que jamais, durant toute la colonisation, la France n'a autorisé que les langues nationales entrent à l'école » (in Garnier 2001, Annexe). C'est ce qui explique, selon elle, la survie des langues locales, à la différence des colonies francophones dont la politique fondée sur l'intolérance a causé la disparition de nombreuses langues et l'altération profonde de celles qui ont survécu. Une vision des choses que Ngugi se refuse de partager. Pour lui, les prétendues différences d'approche dérivées d'une comparaison des différentes administrations coloniales n'enlèvent rien à la violence constitutive de l'impérialisme occidental en Afrique. Que le régime colonial français soit un cran au-dessus des autres sur l'échelle de la brutalité et de la politique de dépersonnalisation systématique des sujets colonisés relève d'une vision excessivement focalisée sur les détails. Car, en définitive, « le résultat final fut partout le même » (Ngugi 1986, p. 19).

Il faut reconnaître en effet que considérer *a posteriori* des différences de degré dans les modalités de mise en œuvre de l'entreprise coloniale relève du jugement de valeur sub-





jectif. Il est même permis de soupçonner que ces différenciations recouvrent des manœuvres subtiles de reconstruction ou de reprofilage de la vérité historique. Il reste vrai, au demeurant, que le sujet colonisé africain, quel qu'ait été le régime de sa dépendance, s'est affirmé par le biais de discours auto-valorisants, en réponse à la phraséologie coloniale dévalorisante. Il est donc légitime d'insister à nouveau ici sur le fait souvent survolé que la rencontre coloniale a d'abord été un fait de langue, une appropriation de l'autre par le biais de la parole.

D'un côté comme de l'autre, l'entreprise de domination et sa contrepartie la résistance à l'asservissement se mettent en œuvre avant tout sur le théâtre d'une prise de parole visant à apprivoiser l'autre par les mots. C'est ainsi qu'en réponse à la « phrase coloniale », le sujet africain s'est efforcé, par tous les moyens, non seulement de se dire tel qu'il se percevait lui-même, de s'exprimer dans un discours qu'il veut le plus fidèle possible à soi, mais aussi d'affirmer sa différence foncière, son rejet catégorique de la stigmatisation dont il est l'objet. Le fait colonial n'est pas seulement le lieu d'un rapport de domination politique et militaire, mais aussi et surtout l'exemple le plus éloquent des possibilités inouïes du langage capable à la fois, selon l'usage qui est fait des mêmes mots, d'assujettir tout autant que d'affranchir.

Comme l'explique Dubreuil, si un certain usage du langage permet, à force d'être ressasé, de justifier et de faire perdurer l'état de domination, c'est aussi paradoxalement la parole « donnée » par le colonisateur qui suscite et renforce chez le colonisé la conscience de son assujettissement et la force de s'en défaire. Moment critique du « don » de la parole par le colonisateur contraint à ce geste par la nécessité de s'adresser, dans sa langue, au sujet dominé, ne serait-ce que pour lui donner des ordres ou l'injurier. Sauf qu'à la différence de toute autre dotation, la langue, une fois donnée est pour ainsi dire ingérée par le récipiendaire qui se l'approprie à tel point qu'il devient impossible de la lui retirer. La *Sprachgeist*, l'esprit de la langue investit l'être du destinataire et le transforme au point qu'il se hisse à la hauteur de celui qui lui a donné la parole. Il s'en sert alors comme arme et outil de son affranchissement. On se rappelle bien à ce propos le passage célèbre de Shakespeare où Caliban spolié de son île et réduit en esclavage par Prospero rétorque à ce dernier, alors qu'il lui vantait les mérites de l'instruction : « Vous m'avez appris à parler, et le profit que j'en retire est de savoir comment maudire. La peste rouge vous tue pour m'avoir enseigné votre langage ! » (Cité par Ndaw 1993, pp. 123-135).

Caractère paradoxal du langage perceptible aussi bien dans le retournement imprévisible du projet colonial d'assimilation, le sujet dominé retournant la baïonnette du verbe contre son ancien maître. En fait, pour bien servir la cause de l'empire du langage, la phrase co-



loniale se devait aussi d'être une « phrase de possession ». Ce qui veut dire, d'après la typologie occidentale, que l'indigène est possédé par des puissances maléfiques qui le poussent à agir contre-nature. Par conséquent, il n'est pas capable de se prendre en charge, encore moins de gérer convenablement les ressources que son environnement naturel recèle en abondance. Cela signifie, en d'autres termes, que pour être dépossédé, exorcisé, libéré des forces obscures il lui faut aliéner sa personne et ses biens et se faire investir des lumières de la civilisation occidentale. Phrase de possession au sens propre donc, comme au sens figuré puisque le discours qui fait du colonisé un possédé est effectivement suivi d'une possession réelle de son corps, de ses biens, de sa force de travail, mais aussi de ses potentialités intellectuelles.

Mais en se forgeant ainsi une caution morale destinée à justifier la domination, l'empire du langage a forgé contre soi les armes dont elle subira les coups de la part des sujets dominés. C'est un fait qu'on ne peut apprendre une langue à quelqu'un, en l'occurrence ici le sujet colonial, puis l'empêcher, une fois celle-ci acquise, d'accéder aux potentialités subversives inhérentes. En d'autres termes, il est impossible d'introduire une conscience opprimée à une langue lestée de tradition humaniste comme le français par exemple (*Déclaration universelle des droits de l'Homme*, révolutions, lutte de classes qui ont présidé à la mise en place des démocraties occidentales, etc.) et de lui dénier ensuite le droit d'utiliser cet attribut pour s'émanciper. À ce propos, Dubreuil relève qu'en raison des besoins de communication minimale qui s'impose à eux, les protagonistes de la scène coloniale se retrouvent dans une sorte de coexistence contradictoire. Le colonisateur est contraint à une coprésence permanente avec les indigènes qu'il considère pourtant comme des primitifs possédés.

Outre l'appropriation effective des biens, du travail et du corps, la description des sauvages comme possédés et leur transformation par le texte en primitifs magiques servent l'illusoire dessein de civilisation – ce fallacieux processus qui se débarrasserait de la surnature alors qu'il tente d'en propager l'exercice hors du champ clos de l'Europe. La phrase coloniale de possession organise les politiques impériales. Coexistant de manière contradictoire, les doctrines de la domination trouvent un sens dans l'improbable coprésence de colons et d'indigènes (Dubreuil 2008, pp. 13-14).

« Coprésence » conflictuelle qui dément le propos de Hofmannsthal selon lequel « toute rencontre est bouleversement réciproque, mais en même temps elle nous recompose ». De sa rencontre avec l'Occident, l'Afrique cherche encore à se recomposer et peine à trouver la voie du progrès véritable, en raison des entraves et des séquelles profondes du passé. Ce n'est pas sans raison que les intellectuels africains continuent de déplorer la



perte de leur identité et la crise de personnalité provoquée par la violence coloniale. Un ressentiment qui a donné lieu, dans le cadre de la Négritude, à une affirmation souvent excessive de l'identité noire et de son être-au-monde singulier. La négritude et sa contrepartie anglophone le panafricanisme étaient en grande partie des réactions littéraires et politiques contre la domination coloniale, mais aussi et surtout contre les expressions délibérément péjoratives à l'égard du sujet africain. Il n'est donc pas surprenant que les premières affirmations formelles de l'être-au-monde africain par soi aient pris globalement la forme d'une réfutation des fausses conceptions élaborées sur lui. Ainsi, la scène coloniale est avant tout le lieu d'un malentendu profond.

D'un point de vue pragmatique, le « malentendu » dont il est question ne se réduit pas au *misunderstanding* ou au *mishearing* dans l'acception anglaise du terme. Cette forme de malentendu peut survenir dans n'importe quelle interaction communicative où deux personnes parlent sans se comprendre réellement. Incompréhension susceptible de se dissoudre dès que le locuteur, se rendant compte de la méprise de son interlocuteur, éclaire ou exprime mieux sa pensée. Le désaccord envisagé ici renvoie plutôt à ce que Charreaudeau et Maingueneau (2002, pp. 360-363) appellent un « malentendu constitutif ». Il s'agit, en d'autres termes, d'une incompréhension radicale, d'autant plus irrésoluble et durable que les deux parties, partant de postulats semblables, divergent quant à la manière dont chacun, sur la base de ses intérêts ou de sa sensibilité, apprécie l'enjeu du désaccord. Ce type de malentendu débouche souvent sur ce que les deux auteurs appellent « guerres de positionnements » susceptibles de dégénérer en conflits généralisés et durables.

Cette version du malentendu reflète assez bien la situation linguistique africaine et les positionnements théoriques perceptibles dans la problématique de l'intraduisible dont l'un des traits majeurs est l'insistance sur l'incommensurabilité des particularités culturelles africaines. Ce qui signifie, d'une part, que ces dernières ne peuvent être comprises qu'en rapport avec leur contexte d'émergence ou de performance, ce qui entraîne logiquement qu'une fois abstraites de ce cadre, elles perdent leur sens ontologique et, d'autre part, que ces visions du monde propres sont frappées d'un sceau linguistique et cognitif qui les rend intransférables dans une langue ayant des référents culturels différents. On pourrait reprendre à ce propos la phrase de Balandier (1957, p. 261) qui déclarait que « personne ne peut s'installer dans une langue et une pensée étrangère comme dans un habit d'emprunt ». Reprenant une idée formulée en des termes identiques par Sartre à pro-



pos du lien indissociable entre langue et identité culturelle en Europe au XIXe siècle<sup>67</sup>, Ndaw (1993, pp. 130-131) indique que si être Africain signifie appartenir à une collectivité fondée sur des référents économiques et politiques que l'on partage, « pour être Africain dans ce qu'on a de spécifique et d'originel, il faut aussi penser africain, ce qui veut dire avant tout, penser en langue africaine ».

C'est dire que les mécanismes impliqués dans les procès d'interprétation et d'intelligibilité, conditions essentielles de possibilité de tout rapport au monde et à nos semblables dérivent en grande partie du conditionnement culturel, qui à travers l'éducation et l'instruction conduisent à l'enculturation. Il n'est donc pas erroné de concevoir le processus interprétatif à la base de toute communication comme reposant sur un « accord social », un agrément sémantique localisé sur le monde, la nature et la vie, certes difficile à codifier mais « fiable, puisque, en l'appliquant, notre espèce a réussi à survivre pendant des millions d'années » (Eco 1992, p. 210). Eco évoque par ailleurs cet agrément sémantique, fruit de l'histoire et des flux sociaux, condition de possibilité du langage, de la communication aussi bien dans sa forme événementielle directe dans le dialogue interpersonnel que dans sa version différée par le biais de la traduction, en termes de « règles de connexion que notre histoire culturelle a en quelque sorte légitimées » ou encore la « langue comme patrimoine social ». Eco précise qu'il entend par « patrimoine social »,

[non] seulement une langue donnée comme ensemble de règles grammaticales, mais en outre toute l'encyclopédie qui s'est constituée à travers l'exercice de cette langue, à savoir les conventions culturelles que cette langue a produites et l'histoire des interprétations précédentes de nombreux textes (2006, pp. 130-133).

Il y a ainsi un intraduisible initial qui fait la différence propre de chaque langue et donne à ses locuteurs de pouvoir s'y reconnaître d'un point de vue culturel et cognitif. Mais il y a aussi un intraduisible propre au dynamisme de la langue comme faculté humaine. Il s'agit de l'impossibilité pour les locuteurs d'une langue qui a évolué dans ses formulations de la réalité, dans sa syntaxe, son lexique et sa phonologie de revenir à des formulations anciennes ou vétustes. C'est un cas subtil d'intraduisibilité qui peut survenir au niveau intralinguistique en raison de l'évolution sociale, de la diversification et du raffinement des aspirations, sollicitations, des besoins actuels d'un groupe linguistique, mais aussi de ses rapports avec le monde extérieur et des influences qu'il en reçoit.

---

<sup>67</sup> Sartre écrivait notamment : « Pour pouvoir se dire Irlandais ou Hongrois, il faut sans doute appartenir à une collectivité qui jouisse d'une large autonomie économique et politique, mais pour être Irlandais, il faut aussi penser Irlandais, ce qui veut dire aussi avant tout penser en Irlandais » (Sartre 1948, pp. IX-XLIV).



Les spécificités culturelles peuvent facilement donner lieu à des erreurs d'interprétation. En effet si, comme le suggère Hollis (cité par Mudimbe 1988, p. 67) on peut considérer les cultures africaines comme des textes, on devrait leur concéder aussi ce caractère polysémique que soulignait Derrida, cette itérativité (fuite perpétuelle du sens) qui constitue l'une des caractéristiques essentielles d'un texte. On ne devrait donc pas s'étonner que dans la lecture de ces textes, dans leur réception, les perceptions diffèrent, avec les risques de déviation du sens subséquents. Il y a donc ici un glissement du questionnement sur la traduction en tant que transfert portant essentiellement sur des textes entendus ici comme marques scripturaires, traces graphiques pourvues de sens et véhiculant un message et les cultures considérées également comme des textes.

Le point de connexion entre ces deux conceptions du texte est le champ culturel conçu par Margaret Mead comme un ensemble de traits par lesquels chaque groupe humain se définit comme entité unique. Ce terme signifie aussi dans sa perspective le progrès dans l'espace du savoir et du savoir-être. Prises ensemble, les conceptions respectives de la culture comme texte chez Hollis, trait de civilisation ou critère de différenciation des groupes humains chez Mead autorisent l'affirmation que les cultures sont susceptibles d'être lues et interprétées d'un point de vue exogène. C'est justement cette « lecture » des faits culturels africains sur la base de préjugés déformants que refusent les intellectuels africains. Un rejet qui fait écho à l'idée de Miller (1970, p. IX) qu'aucune lecture n'est innocente, inoffensive au point de laisser l'œuvre dans son état initial. Comme il le précise dans la préface à son ouvrage *Thomas Hardy : Distance and Desire : there is no innocent reading. No reading which leaves the work exactly as it is*. En effet, toute lecture transforme le lecteur tout autant que l'œuvre et toutes les lectures ne sont pas valables. Certaines sont définitivement erronées et « révéler un aspect de l'œuvre d'un auteur revient souvent à en ignorer ou à en laisser d'autres dans l'ombre. Certaines interprétations saisissent plus profondément que d'autres la structure du texte » (Mudimbe 1973, pp. 92-93).

Mudimbe souscrit pleinement au rejet de l'interprétation des modes de vie et de pensée particuliers à une société à partir d'une perspective épistémologique exogène. Une telle entreprise n'est pas seulement risquée par le fait qu'elle constitue une voie sans issue sur le plan heuristique mais parce qu'elle conduit presque toujours à projeter sur la société étrangère des catégories préformées provenant de la culture et de l'éducation propres. L'historien ou l'ethnologue qui prétendent porter sur les cultures étudiées un regard neutre, est souvent condamné à valider avec des arguments scientifiques « sa fidélité à un "texte" culturel toujours déjà donné » (Mudimbe 1973, pp. 92-93). Dans ces condi-



tions, il est légitime de s'interroger, en accord avec Mudimbe, sur le statut de la véridicité à prêter aux relations qui ont permis la production de tels textes. Car, en définitive,

de quelque côté que l'on prenne ces projets, il faut savoir que toute lecture est arrangement ; qu'en plus de la présence, discrète ou indiscreète, avouée ou non, d'équations socioculturelles, elle comporte un coefficient singulier de déformation du regard du chercheur. En effet, toute recherche "fabrique" d'une certaine manière son projet objet de recherche (Mudimbe 1973, pp. 92-93).

Cela est vrai de toute approche scientifique extérieure à son objet d'étude. Mais cette tendance à la « fabrication de l'objet d'étude » s'applique davantage à l'ethnologie qui se donne pour mission de mettre au jour les mécanismes sous-jacents au fonctionnement des cultures *exotiques*. Dans leur interprétation des subtilités culturelles africaines pendant la période coloniale, les ethnologues occidentaux ont souvent déformé, consciemment ou inconsciemment, certaines réalités endogènes. C'est ce qui explique le scepticisme généralisé dans les rangs des intellectuels africains à l'égard des recherches ethnologiques réalisées durant la période coloniale. À ce propos, les remarques critiques d'Okot p'Bitek, qui est lui-même anthropologue, méritent d'être relevées. Dès les premières pages de son essai sur la perception occidentale des religions africaines, p'Bitek martèle qu'à son avis l'ethnologie n'est ni plus ni moins que la fidèle servante de l'entreprise coloniale dont elle avait pour mission de préparer et de justifier théoriquement la mise en application effective.

C'est la raison pour laquelle p'Bitek suggère que l'ethnologie soit bannie des programmes universitaires des pays africains. Il n'y a, selon lui, aucune place pour cette discipline pseudo-scientifique dans aucune université africaine : *is there a place for social anthropology in an African University ? In my opinion, the answer is no* (p'Bitek 1970, p. 6). Il considère que les départements d'anthropologie sociale étaient à l'époque coloniale des postes avancés à partir desquelles les chercheurs occidentaux enquêtaient sur les sociétés africaines, pour le bénéfice de l'institution coloniale. Si elles veulent vraiment combattre la domination coloniale, les universités africaines doivent d'abord se défaire de ces relais académiques des métropoles européennes. Autrement, elles contribueront, malgré elles, à perpétuer le mythe du « primitif ».

Hitherto, social anthropology has been the study of non-western societies by Western scholars to serve Western interests. Social anthropology has not only been the handmaiden of colonialism in that it analyzed and provided important information about the social institutions of colonized peoples to ensure efficient and effective control



and exploitation, it has also furnished and elaborated the myth of the “primitive” which justified the colonial enterprise (P’Bitek 1970, pp. 1-2).

Ce point de vue qui, à première vue, paraît sans rapport direct avec la problématique linguistique africaine et les enjeux de traduction subséquents en constitue pourtant un des fondements essentiels. En effet, à l’instar de Ngugi qui se refuse à distinguer aliénation culturelle, dépendance politique et économique, p’Bitek ne voit dans l’entreprise coloniale qu’un programme tentaculaire dont les ramifications, si éloignées de la souche qu’elles soient, n’en sont pas moins nocives pour les peuples colonisés. Le rejet de l’anthropologie et sa catégorisation comme suppôt de la domination coloniale n’est en fait qu’un aspect d’une entreprise plus large englobant toutes les instances de la vie intellectuelle des pays africains. Cette tâche est présentée par p’Bitek et Wiredu comme inéluctable pour tout intellectuel africain. Elle commence par la purification de la langue, à travers un nettoyage conceptuel destiné à recadrer certains termes inadéquatement appliqués à l’Afrique ainsi que la correction des nombreuses méprises collectées sur les peuples africains par une ethnographie aux ordres de l’administration coloniale.

Selon p’Bitek, l’intellectuel africain de l’ère postcoloniale est confronté à deux tâches essentielles clairement délimitées. Dans un premier temps, il doit mettre à nu et déconstruire les conceptions fausses élaborées par la science coloniale au sujet des peuples africains, leurs visions du monde et leurs modes de vie. Tâche dont la réalisation passe inéluctablement par l’évaluation critique de la rhétorique sous-jacente à l’entreprise coloniale, le rejet ou la redéfinition de certains termes inadéquatement appliqués aux peuples africains. Ainsi, les mots tels que *tribu*, *peuplades*, *illettré* et même des vocables d’apparence anodins tels que *en voie de développement* doivent faire l’objet d’une analyse critique approfondie. En effet, non seulement ces expressions manifestent un mépris délibéré des cultures auxquelles elles s’appliquent, mais elles sont inadéquates, parce qu’ils ne reflètent en rien les réalités sociales africaines en soi. C’est pour cela que la deuxième tâche de l’intellectuel africain d’aujourd’hui est de s’efforcer de réhabiliter les institutions sociales africaines et de les présenter telles qu’elles sont en réalité (Cf. P’Bitek 1970, p. 7).

En somme, ce que dénonce ici p’Bitek, à l’instar de beaucoup d’autres intellectuels africains de la période postcoloniale, c’est la tendance à la surinterprétation dans le travail de l’ethnologue. Il s’agit, en d’autres termes, de l’interprétation des réalités culturelles étudiées à partir de catégories propres, ce qui provoque souvent des distorsions dans leur appréhension. Geertz (1973, p. 15) démontre ainsi que dans sa traduction des faits recensés au cours de l’étude d’une culture étrangère, l’ethnologue réécrit les descriptions, les



saturant parfois de notations interprétatives. Ce qui l'amène à la conclusion que toute traduction résulte avant tout d'une interprétation au deuxième ou troisième degré, le premier degré restant la représentation propre que se fait un sujet déterminé de sa culture : *all translations are necessarily 'interpretations' – and 'second and third order ones to boot. (By definition, only a "native" makes first order ones: it's his culture).*

Au fond, ces différentes considérations renvoient à une problématique herméneutique, dont le spectre dépasse et englobe à la fois les questions linguistiques et leur rapport critique à la dépendance conceptuelle en Afrique. Le problème sous-jacent à l'idée d'intraduisibilité des subtilités de la vie et de la pensée des sociétés africaines, c'est le sentiment d'un malentendu profond dérivé des erreurs d'interprétation de la « science coloniale ». L'une des raisons fondamentales qui expliquent la prise en charge de la notion controversée de l'intraduisibilité par la « pensée africaine » c'est le constat que les chercheurs occidentaux ont, de bonne ou de mauvaise foi, mal interprété et souvent surinterprété les réalités culturelles africaines pour les faire correspondre à des préconceptions marginalisantes. Le « malentendu colonial » ne se réfère pas aux courts-circuits du sens que recouvrent les verbes anglais *misunderstanding* ou *mishearing*, mais procède plutôt d'une incompréhension radicale. On se trouve dans ce cadre particulier en présence d'un malentendu constitutif (Cf. Charreaudeau & Maingueneau, 2002) d'autant plus irrésoluble qu'il repose sur une histoire commune, malgré ses développements dramatiques.

Il existe une analogie entre ces réactions de désapprobation des conceptions coloniales biaisées sur la vie et la pensée des sociétés africaines avec l'herméneutique. Cette ligne de convergence se rapporte à l'intuition fondamentale de Schleiermacher qui concevait le malentendu comme fondement de toute démarche d'interprétation. Ricœur (2004, p. 44) commentait cette conception en indiquant que c'est le malentendu, « la mécompréhension qui, selon Schleiermacher, suscite l'interprétation, dont l'herméneutique veut faire la théorie ».

#### **4.4.2. Herméneutique culturelle et réminiscences coloniales**

Qu'on la conçoive du point de vue de ses enjeux théoriques ou qu'on l'envisage du point de vue de sa mise en œuvre et de sa réalisation pratiques, la traduction induit toujours une activité d'interprétation. Ce jugement peut paraître péremptoire. Mais il résume une conviction forte de l'herméneutique philosophique moderne, depuis sa constitution en discours formel par Schleiermacher et Dilthey jusqu'à Ricœur, en passant par Heidegger, Gadamer et Starobinski. Le rapprochement entre traduction et interprétation s'étend d'ailleurs à des disciplines qui, a priori, n'entretiennent qu'un rapport dérivé avec la tra-





duction. Il s'agit de l'anthropologie culturelle à travers les travaux de Geertz, l'histoire culturelle et symbolique, telle que formulée par Darnton, la linguistique comparatiste de Becker, la philosophie analytique de Wittgenstein et Quine, la pragmatique de Peirce, etc. Toutes ces approches reprennent, sous des modalités diverses et suivant des formulations variées, la vieille idée de l'herméneutique romantique selon laquelle tout transfert de sens à l'intérieur d'un système linguistique ou par-delà, implique toujours un acte d'appropriation et d'expression contextualisée du sens. Schleiermacher indiquait d'ailleurs qu'il y a de la traduction partout où nous devons interpréter un discours, faisant en quelque sorte de toute communication un acte de traduction et d'interprétation. Pour lui, « pensée et expression sont essentiellement et intimement la même chose, et [...] sur cette conviction repose tout l'art de la compréhension du discours, et donc aussi toute traduction » (cité par Berman 1984, p. 232).

En clair, l'articulation entre la formulation d'une pensée dans une langue et sa traduction-interprétation renvoie à la compréhension entendue comme un art ou une technique, en référence à l'étymologie grecque du terme « *technè* » (τέχνη). Cette technique renvoie en outre à l'herméneutique (τέχνη ἑρμηνευτική) que Ricœur définit comme « une réflexion sur les opérations de la compréhension impliquées dans l'interprétation des textes » (Ricœur 1986, p. 75). On nous permettra de préjuger ici du sens de « texte », « traduction », « interprétation » et « compréhension ». Il nous paraît, en effet, plus urgent de situer rapidement les contours théoriques du rapport entre traduction et interprétation pour en faire ressortir l'articulation sur les enjeux du *comprendre* comme modalité essentielle du discours, que celui-ci se rapporte à l'ipséité ou à l'altérité. Il nous faut donc poser d'emblée ici que, d'un point de vue théorique, le binôme traduction-interprétation relève d'une transitivité parfaite qui renvoie à l'herméneutique en passant par la compréhension. Cette dernière constitue d'après Ricœur, l'acte fondateur et le paradigme essentiel de l'herméneutique philosophique.

En fait, le lien entre la notion d'interprétation en tant qu'exégèse textuelle et la compréhension conçue de façon générale comme intelligence des signes se trouvait déjà dans les textes fondateurs de la pensée philosophique. Cette relation était préfigurée dans le sens qu'Aristote donnait au terme d'herméneutique dans le *Περὶ Ἑρμηνείας*. En effet, dans la perspective d'Aristote, l'*hermēnēia* ne désigne pas seulement l'allégorie, mais tout discours signifiant qui « dit quelque chose *de* quelque chose », qui s'efforce de rendre compte de la réalité, de l'interpréter. C'est la formulation d'un discours médiatisé, différé, indirect sur la réalité qui autorise le recours à la notion d'herméneutique et non une présence immédiate des choses au langage par le biais d'une quelconque transsubstantia-



tion mystique. « Il y a *herménēia*, parce que l'énonciation est une saisie du réel par le moyen d'expressions signifiantes, et non un extrait de soi-disant impressions venues des choses mêmes » (Ricœur 1969, p. 8). Ainsi, dès sa première formulation chez Aristote, la relation entre l'interprétation et la compréhension mettait déjà en étroite interdépendance les problèmes techniques de l'exégèse textuelle, de la signification et du langage.

Au sens de l'herméneutique philosophique, traduire et interpréter se réfèrent à la même quête du sens qui fonde tout rapport au langage et à ses différentes modalités d'avènement à l'être. Aristote le précise d'ailleurs bien dans son traité *De l'interprétation* : tout discours signifiant est interprétation. Comme le souligne par ailleurs Ricœur, « est interprétation tout son émis par la voix et doté de signification – toute *phônè semantikè*, toute *vox significativa* ». Cette remarque est importante du point de vue non seulement d'une tentative de saisie conceptuelle de la traduction en référence au texte entendu comme marque scripturaire mais aussi et surtout du texte proféré, oral. C'est surtout dans ce rapport entre textes écrit et oral que se pose l'un des problèmes théoriques majeurs sur le statut de la traduction dans le contexte africain. Une problématique qui attise d'autant plus l'intérêt heuristique qu'à l'intérieur du champ de la traductologie en soi, la distinction entre traduction et interprétation renvoie généralement à une disparité dans le support du texte à traduire. Ainsi, traduire au sens propre c'est transférer un *texte écrit* d'un système linguistique à un autre tandis qu'interpréter, dans le jargon des professionnels de la traduction, se réfère à la « traduction simultanée » d'un message oral. Par-delà cette distinction, l'approche herméneutique fusionne les deux concepts et les rapporte à la compréhension. Ainsi, dans ses *Cours sur Héraclite*<sup>68</sup> Heidegger indiquait que :

toute traduction est en elle-même une interprétation. Elle porte dans son être, sans leur donner voix, tous les fondements, les ouvertures et les niveaux de l'interprétation qui se sont trouvés à son origine. Et l'interprétation n'est, à son tour, que l'accomplissement de la traduction qui encore se tait [...]. Conformément à leur essence, *l'interprétation et la traduction ne sont qu'une et même chose* (cité par Berman 1999, pp. 18-19).

Une opinion partagée par Gadamer (1976, pp. 233-234) pour qui « tout traducteur est un interprète ». Dans cette perspective, la traduction n'est rien d'autre que le modèle de

<sup>68</sup> Pour l'intégralité de ces cours (semestre d'été 1943), voir les Œuvres complètes de Heidegger éditées par M.S. Frings en 1979 : *Martin Heidegger, G A 55 Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denken, (Le commencement de la pensée occidentale) 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (La théorie héraclitienne du logos)*.



l'interprétation parce que « traduire nous contraint non pas seulement à trouver un mot mais à reconstruire le sens authentique du texte dans un horizon linguistique tout à fait nouveau ; une traduction véritable implique toujours une compréhension qu'on peut expliquer » (Gadamer 1982, p. 45). Il en est ainsi, parce que la traduction exige toujours une quête d'intelligibilité plus précise que celle requise par un discours dans la langue maternelle. En tant que premier récipiendaire du texte au seuil de son passage dans la langue d'accueil, le traducteur se doit, avant tout, de s'appropriier le texte. Ce faisant, il lui imprime, souvent de façon inconsciente, la marque de sa sensibilité, de ses acquis culturels propres et des manières propres de s'exprimer caractéristiques de son milieu social et de son éducation/formation.

Deux problématiques complémentaires s'imbriquent ici : le statut de l'interprétation dans le procès des transferts linguistiques induits par la traduction d'une part, puis la portée épistémologique et axiologique de l'acte de compréhension inhérent à cet acte de traduire. Le rapport de cette double problématique à la question de l'altérité dans les textes philosophiques et littéraires africains se trouve dans la surdétermination du rapport à la perception et la connaissance de soi. La préoccupation heuristique sous-jacente se rapporte à l'évaluation des conceptions de la perception et de la compréhension privilégiée de l'être par lui-même. Une posture défensive déterminée par le déni identitaire colonial mais aussi le besoin proactif d'une perception de soi dépouillée de toute influence extérieure. C'est de cette attitude intellectuelle que Ricard (1995, p. 231) voulait rendre compte lorsqu'il écrivait que : « [les écrivains africains] pensent mieux faire, ou faire plus vrai, que les auteurs coloniaux, parce que, en tant qu'Africains, ils connaissent leur monde de l'intérieur ». Par rapport à cela, c'est le rapport à un certain savoir défini en termes de connaissance de soi et de *son* monde à partir d'une plate-forme cognitive privilégiée, en raison de son intériorité, qui constitue l'enjeu fondamental de l'intraduisible.

Ce problème est d'autant plus complexe qu'il ne se situe pas au niveau d'un quelconque *cogito* individuel qui se percevrait dans l'intimité de l'introspection, mais embrasse l'ensemble des représentations de soi et du monde des « sociétés africaines ». Au-delà des réserves que suscite ce vocable, ce qui nous paraît décisif, c'est la portée axiologique et pragmatique de ce que nous pourrions appeler ici, avec toutes les réserves nécessaires, l'*ethnocentrisme herméneutique des récits pour soi africains*. Cela dit, le fait que la question du rapport entre traduction et interprétation relève avant tout d'une problématique herméneutique justifie que l'on s'interroge avant tout sur le sens du « comprendre », prépondérant dans ces deux concepts. La relation connatuelle entre l'acte de traduire et les diverses opérations tendues vers l'intelligibilité dérivent d'une acception ancienne du



terme traduction. À ce propos, le *Dictionnaire de l'Académie française* (1878, art. « Traduire ») indique que « traduire, signifie quelquefois par extension, Expliquer, Interpréter, Éclaircir ». Acception illustrée dans une formule relativement inusitée comme « traduisez-moi votre pensée en des termes un peu plus clairs. » Cela dit, que signifie « comprendre » déjà au sens de la perception de soi, dans le rapport à autrui, dans les actes usuels de communication et, par-delà, dans les rapports interculturels/interlinguistiques impliqués dans la traduction ?

Pour Ricœur (1969, p. 9), comprendre et interpréter sont liés par le fait que l'interprétation est « une province du domaine plus vaste de la compréhension, laquelle va d'une vie psychique à une vie psychique étrangère. » Un rapport de dépendance hiérarchique qui élargit le domaine herméneutique, par-delà les préoccupations classiques relatives au sens, pour englober les jeux psychologiques inhérents à toute interaction : « le problème herméneutique se trouve ainsi tiré du côté de la psychologie : *comprendre, c'est, pour un être fini, se transposer dans une autre vie* (Ricœur 1969, p. 9). Tout l'enjeu de la traduction comme rapport à l'altérité se trouve résumé ici, en même temps qu'est posée en friche, la problématique de la relation du propre à l'étranger qui constituait, depuis Schleiermacher, l'essence des recherches herméneutiques. Comment cette maxime de la téléportation dans l'altérité s'accomplit-elle dans la pratique ? Dans quelles mesures et sur la base de quelle critériologie peut-on en déterminer les conditions de félicité (Austin) ? Par ailleurs, sur quelles bases l'osmose implicite à cet effort de transplantation de soi en un autre et de l'autre en un (autre) soi-même s'applique-t-elle dans l'absolu aux champs pragmatiques de mise en œuvre de l'acte de traduire, à savoir le cercle intralinguistique et l'ouverture interlinguistique ?

S'il est vrai que la traduction ne peut jamais dire de façon exacte, exhaustive et définitive la profondeur du message véhiculé par un original, c'est d'abord parce que dans leurs fondements, les langues ne sont pas commensurables. Ce qui, il faut le répéter, n'est pas du tout une plaidoirie en faveur d'un quelconque relativisme linguistique mais une reconnaissance lucide du fait irrécusable de « la diversité des langues » (Humboldt). Schleiermacher pensait que l'ouverture au monde ne peut pleinement s'accomplir qu'à travers une double démarche de maîtrise parfaite de sa propre langue et des langues étrangères, dans la mesure du possible. Seul un parfait bilingue ou un polyglotte, résolument « à demeure » dans les langues impliquées dans une traduction et qui est par ailleurs bien informé des cultures qui les sous-tendent peut prétendre au rôle de traducteur. C'est cette double contrainte indispensable à toute bonne traduction qui fait de cette dernière un art exigeant. Car, traduire implique toujours d'abord *comprendre* et *interpréter*, deux



opérations mentales qui, soit-dit en passant, constituent les piliers fondamentaux de l'herméneutique, art de comprendre et théorie générale de l'interprétation des signes comme éléments symboliques d'une culture. La difficulté essentielle de l'acte de traduire dérive du fait que *comprendre* dans sa propre langue requiert déjà un certain effort de pensée. À plus forte raison, comprendre, interpréter et transférer vers celle-ci des pensées et sentiments formulés dans une autre langue et réciproquement :

Si la compréhension [...] est déjà difficile au sein de sa propre langue, et implique une pénétration profonde et précise de l'esprit de la langue et de la particularité de l'écrivain, comment à plus forte raison ne s'agira-t-il pas d'un art élevé lorsqu'il est question des productions d'une langue étrangère et lointaine ? (Schleiermacher 1813/1999, pp. 42-44).

Cela va de soi. Il faut cependant admettre que dans ces conditions, la traduction en tant que démarche de convoyage du sens d'une langue vers une autre s'avère soit une « tâche impossible » (Humboldt), soit « un art de la compréhension » singulièrement exigeant (Schleiermacher). Cette compétence herméneutique exige non seulement la maîtrise d'un savoir-faire précis incluant la possession des langues en instance, mais aussi et surtout l'immersion complète dans la culture-source. Seul le traducteur parvenu à cet art de la compréhension par l'apprentissage opiniâtre des langues, la « connaissance précise de toute la vie historique du peuple et la présentification la plus vivante des œuvres de leurs créateurs », peut valablement entreprendre d'amener, par le biais de la traduction, ses concitoyens à l'intelligence des œuvres les plus remarquables de la science et de la culture. Cette conception de la traduction en tant qu'expertise culturelle et linguistique met en lumière le rapport connaturel entre la traduction et les opérations d'interprétation que recouvrent l'herméneutique et la quête du sens primordiales à tout transfert linguistique conséquent. Par ailleurs, l'idée de l'influence de la distance culturelle sur l'effectivité des processus de traduction se retrouve dans l'appréhension des défis qui ressortent des transferts linguistiques entre communautés distantes. Pour Wiredu, si la communication dans le cadre intralinguistique nous garantit une relative intelligibilité avec nos interlocuteurs proches, parents ou amis, elle ne nous assure pas forcément l'intercompréhension avec des personnes d'origine, de culture et de langue différentes. Cela ne tient pas seulement à la distance géographique, mais surtout aux disparités dans les formulations symboliques nécessaires à l'articulation de la pensée.

Les langues sont incommensurables. D'abord à cause des disparités fondamentales entre les combinaisons phonétiques permettant d'exprimer les pensées. Ensuite par le fait qu'il existe parfois des divergences dans les modalités de transcription des pensées, d'une



grande aire linguistique à une autre. Ces dissemblances ne se limitent pas seulement aux aspects physiques de la symbolisation mais touchent également aux formulations abstraites telles que les découpages conventionnels appliqués à l'espace et au temps. Toutes ces spécificités dans les formulations symboliques de langue à langue entraînent non seulement des variations entre les différentes grammaires, mais aussi des « différences dans la structure et la teneur de certains concepts particuliers » (Wiredu 1996, p. 23-24). En somme, les obstacles majeurs à l'intelligibilité transculturelle tiennent essentiellement aux contrastes conceptuels (*conceptual contrasts*) qui composent, au fond, la charnière théorique principale sur laquelle s'articulent les différentes acceptions de la notion d'intraduisibilité. Elles tiennent globalement à la combinaison de trois facteurs : le multilinguisme, les variations dans les représentations particulières du réel et sa traduction en symboles particuliers selon la sensibilité propre à chaque culture et enfin les rapports spécifiques au temps et à l'espace.

Tout cela semble évident, mais en faire le rappel ici contribue à éclairer davantage les divergences qui fondent l'impossibilité sporadique ou définitive de traduire, de passer du sens d'une langue à une autre en édifiant entre elles un pont herméneutique. Cette mise au point sur les différences dans la symbolisation du vécu existentiel constitue surtout le démenti le plus formel à la hiérarchisation des cultures, des langues et des sociétés à partir d'un modèle défini de façon arbitraire comme référentiel. C'est ce centralisme délibéré souvent reproché à la culture occidentale qui explique et justifie d'une part la prétendue nécessité d'une mission civilisatrice dans les colonies et d'autre part les résistances des colonisés au diktat culturel et linguistique qui découle de la domination.

#### **4.5. L'intraduisible comme démenti et subversion de la phrase coloniale**

##### ***4.5.1. Les épigones d'Averroès : dérives ethnologiques et recollection du « sens propre »***

Est-il possible de « traduire une culture », au sens des opérations de compréhension, d'interprétation, de transfert ou encore de reformulation que présuppose la traduction ? Quelle est la validité d'un discours – scientifique ou autre – qui se propose d'interpréter des réalités d'une culture particulière en utilisant des concepts exogènes ? Qu'est-ce qui garantit la validité ontologique d'une telle interprétation ? Ce questionnement en appelle un autre, sur la subjectivité du discours ou du savoir par soi et sur soi. Pour être scientifiquement valide, le discours sur soi doit-il forcément être un discours par soi ? Est-il possible, parlant d'interactions culturelles de porter sur une culture différente un regard tota-



lement aseptisé, dépouillé de toute présupposition, stéréotype ou généralisation spé-  
cieuse, même quand on le considère comme objet d'étude scientifique ? Si c'était vrai-  
ment le cas, qu'est-ce qui justifierait par exemple l'appel réitéré de nombreux intellec-  
tuels, écrivains et penseurs africains à une prise de distance critique aussi bien à l'égard  
de l'ensemble du savoir scientifique accumulé sur l'Afrique par des chercheurs étrangers  
qu'à l'endroit de leur propre exposition de la pensée et de la vie des Africains ? Pour Spi-  
vak, il faut définitivement renoncer à l'illusion d'une connaissance des cultures étran-  
gères. Elle affirmait à ce propos : « Je ne pense pas qu'on puisse connaître les cultures.  
Quand nous passons du plan de la traduction linguistique à celui de la traduction cultu-  
relle, nous ne faisons que nous donner un alibi » (Spivak 2008, para. 13).

Cette opinion trouve un fondement dans l'analyse du rôle et de l'impact de la langue ma-  
ternelle sur la socialisation de l'individu ainsi que sur la perception initiale qu'il a des  
autres cultures. D'après Boas (cité par Mangeon 2010, p. 65) nos langues maternelles ont  
une influence si grande qu'elles déterminent jusqu'à nos facultés acoustiques, nous fai-  
sant souvent percevoir certains sons, non pas de la manière dont notre interlocuteur les  
aurait prononcés mais plutôt de la façon dont nous sommes habitués à les entendre. Cette  
« cécité auditive » (*sound blindness*) explique les déterminismes auxquels sont soumis  
nos habitudes linguistiques et conceptuelles et notre perception du monde et des autres,  
ce qu'il appelle en d'autres termes nos « lunettes culturelles » qui résident aussi bien dans  
notre langage que dans notre capital culturel ou dans nos manières traditionnelles de pen-  
ser. On peut déduire de cette remarque que l'impossibilité de transférer des concepts  
d'une langue à une autre n'est pas accidentelle mais dépend d'un rapport ontologique  
entre langue et culture. En effet, selon de Launay,

La traduction proprement dite n'existe qu'à partir du moment où l'on cherche à  
transmettre dans une autre culture des textes initialement conçus pour faire eux-  
mêmes l'objet d'une transmission intraculturelle, des textes écrits pour être lus, dis-  
cutés et commentés, voire dits, chantés, psalmodiés, édités ou joués, des textes qui,  
même s'ils ont longtemps pu circuler surtout dans la mémoire de ceux qui les rece-  
vaient et les transmettaient oralement, ont fini par être déposés et fixés sous forme  
écrite (Marc de Launay 2006, p. 14).

Cette conception de la traduction en tant que processus de mise en corrélation de plu-  
sieurs vécus culturels représente la raison d'être par excellence de l'intraduisible. Sur un  
autre plan, il permet de mieux comprendre pourquoi le projet de décolonisation s'impose  
chez la plupart des penseurs africains avant tout comme une tâche de restauration de  
l'identité culturelle. Dans cette recollection des fondements culturels, la langue joue un



rôle déterminant. Wiredu écrivait à ce propos que la première avenue par laquelle la possession coloniale s'est frayé un chemin dans l'âme africaine c'est la langue. C'est pour cela que le réarmement culturel doit logiquement commencer par la subversion des codes linguistiques exogènes et des conceptions erronées qu'ils perpétuent sur le sujet africain. P'Bitek (1970, p. 7) résume cette exigence en indiquant que la reconstruction des nations africaines passe avant tout par la révision des discours dominants sur l'Afrique : *the African scholar is called upon to participate fully in nation building, and he can do this by presenting the Truth about Africa.*

Cette vérité sur soi est d'autant plus nécessaire que les rapports entre les anciennes colonies et leurs anciennes puissances ont peu évolué. P'Bitek (1970, p. 14) ajoute à cet effet: *even today, Western scholarship has not completely abandoned its traditional view of Africa.* Il qualifie par ailleurs d'idéologique l'usage de termes chargés de préjugés comme par exemple le mot "tribu". Il précise à ce propos: *the term "tribe" turns out to have no definite meaning, in that it refers to no specific unit in Africa.* C'est la raison pour laquelle il faudrait supprimer purement et simplement ce terme du vocabulaire des sciences sociales : *[I] suggested that the term "tribe" ought to be dropped from sociological vocabulary.* Cela, parce qu'en plus d'être insultant par le fait de renvoyer à des connotations négatives de peuples ou de sociétés végétant dans la barbarie la plus primitive, ce vocable est source de confusion : *« it is misleading and confusing to analyse the social ills of Africa, which are, in any case, universal, in terms of the so-called phenomenon of "tribalism". »* La déconstruction de ces perceptions tronquées et des préjugés sur lesquels elles se fondent reste donc une tâche à la fois pertinente et nécessaire. Ce travail de sappe visant à restaurer l'image du Noir à ses propres yeux et en face du monde passe par le recadrage des concepts stéréotypés qui dominant encore de nos jours les sciences de l'homme. Pour p'Bitek, la sociologie et l'anthropologie sont les disciplines les plus sujettes à ces dérives conceptuelles.

On connaît bien la problématique des divergences de perception fondées sur les différences culturelles ou linguistiques mises en exergue notamment par les recherches en communication interculturelle. On sait aussi depuis les fameuses hypothèses de Sapir et Whorf sur le relativisme culturel, les théories linguistiques de la *Spracheist* propres au romantisme allemand, notamment avec Herder et Humboldt, les usages excessifs auxquels peut donner lieu une certaine compréhension de ces différences. Par contre, ce dont on parle peu, c'est le rapport intime que toutes ces conceptions entretiennent à la traduction. Cet aspect apparaît avec plus de clarté dans les thèses de l'indétermination de la traduction chez Quine, de la « traduction relevante » ou du dommage essentiel inhérent à





toute traduction chez Derrida, les métaphores de la traduction chez Berman, la traduction comme équivalence sans identité chez Ricœur ou encore la traduction comme négociation du sens chez Eco pour ne citer que ceux-là. Mais qu'est-ce que tout cela a à voir avec l'Afrique ?

On retrouve dans certains textes africains l'idée actualisée de la relativité des cultures et des langues ainsi que l'affirmation du caractère définitivement endogène de certaines modalités discursives ou rhétoriques propres. Même si les auteurs de ces conceptions s'en défendent, celles-ci n'en restent pas moins l'expression plus ou moins consciente de la clôture hermétique du discours autotélique africain sur l'idée tenace que les cultures endogènes contiennent des inaccessibles à l'observateur et au chercheur étrangers. C'est ce qui ressort d'une boutade lancée par Henri Lopes (cité par Michel 2002, pp. 70-76) en marge d'une table ronde sur la littérature africaine. L'écrivain congolais affirmait, en parodiant une affirmation classique de l'exception culturelle : « Vous ne nous connaissez pas, nous vous connaissons. Nous n'avons pas la force de vous dire que vous êtes des analphabètes, n'étant pas au courant de notre culture ».

L'Estoile (cité par Mangeon 2010, p. 17) voyait dans les affirmations semblables pour un contrôle du sens des réalités culturelles africaines la manifestation d'« conflit pour le monopole de l'interprétation ». Expression qui recouvre, dans son optique, aussi bien la revendication des intellectuels africains d'être plus aptes à décrire l'Afrique authentique et parler « au nom des vrais Africains » que la prétention des chercheurs occidentaux à rendre compte de manière objective des mêmes réalités. Il se développe alors une concurrence discursive où se confrontent la rhétorique de l'altérité qui « transcrit l'autre en anti-même » et les logiques endogènes fondées sur un rapport métonymique par lequel tout individu se croit en droit de parler au nom de son peuple, de donner accès à ses coutumes et habitudes mentales et d'incarner ainsi « l'âme africaine ».

Mais cette guerre virtuelle pour le monopole de l'interprétation entre africanistes et penseurs africains rapportée par L'Estoile a-t-elle seulement sa raison d'être ? Cette question nous paraît importante pour deux raisons. D'abord par rapport aux remises en cause fréquentes de l'objectivité et de la neutralité du discours scientifique. Ensuite par le fait que l'enjeu principal de la discorde, en ce qui concerne l'Afrique, c'est l'ethnologie, accusée de renier toute déontologie scientifique pour servir l'entreprise coloniale. Pour la plupart des intellectuels africains le problème n'est pas tant la description des réalités africaines d'un point de vue exogène, avec des paradigmes incommensurables à ces dernières, mais les déformations imputables à la mauvaise foi délibérée qui en découle.



En effet, avant et pendant la période coloniale, les recherches ethnologiques se déroulent en Afrique dans un contexte de rapports de force largement favorable aux nations colonisatrices. Celles-ci avaient, en outre, besoin d'une justification théorique des voies de fait initiées sous le prétexte fallacieux de *mission civilisatrice*. C'était à l'ethnologie de fournir cet alibi en confortant par des conclusions scientifiques le mythe du primitif qu'il fallait sauver en l'intégrant à *la civilisation*. Il est donc normal que certains penseurs africains récusent, dans le droit fil d'une dénégarion du discours scientifique biaisé fondé sur une justification de l'entreprise coloniale, jusqu'à la prétention d'une approche externe se donnant pour projet de conceptualiser et d'exprimer dans un discours objectif l'altérité culturelle. Mudimbe (1982) dénonce ainsi le caractère biaisé et tyrannique du discours eurocentrique qui « réprime dans le silence du même l'altérité, au nom d'une nature humaine ». D'après lui, l'aspect le plus évident de cette répression qui n'est ni particulière, ni propre au projet colonial est la rhétorique pseudo-scientifique « qui, dès le départ, instaure explicitement ou implicitement un seul lieu à partir duquel l'ordre s'ordonne, le sens se donne, l'humain s'offre à penser » (Mudimbe 1982, p. 23). Ainsi, non seulement le discours ethnologique sur l'Afrique se décrète comme ayant droit, au nom de « la science » à un monopole d'interprétation des cultures africaines, mais également comme le lieu privilégié défini autour de paradigmes exogènes à l'objet d'étude d'où ce dernier doit en dernière instance se laisser appréhender.

En phase avec Dubreuil, mais en portant une attention plus grande aux incidences scientifiques de la constitution d'une rhétorique de l'altérité sur le sujet colonial, Mangeon (2010) insiste sur le rapport de complémentarité entre les expéditions « scientifiques » coloniales et les projets impérialistes. Dans son essai *sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*, Mudimbe (1982) montre « de son point de vue d'Africain » le caractère « suspect et extérieur à son sujet » du discours ethnologique et en conclut qu'il est « de ce fait condamné à ne présenter que des constructions théoriques à propos d'une culture, jamais véritablement à son sujet ». Loin d'être innocente par le fait d'une contingence historique passagère ou hasardeuse, cette extériorité est inhérente à l'ordre du discours tel qu'il s'est constitué en dogme arbitraire et intolérant dans le contexte scientifique occidental. En science, de façon générale et davantage dans le cadre des sciences humaines et sociales, il n'existe rien de tel qu'une neutralité totale par rapport à tout pré-supposé idéologique, encore moins à l'égard de toutes motivations culturelles, sociales, politiques et économiques. Refuser de l'admettre, c'est dénier à la recherche scientifique l'un de ses fondements essentiels, à savoir son enracinement dans « un lieu » précis à partir duquel elle s'énonce en tant qu'action sur la nature et les êtres, mais aussi et surtout comme une modalité parmi tant d'autres en vue d'appréhender la condition humaine dans



le monde. Mudimbe (1982, p. 23) constate à cet effet qu'« il a une certaine position de la ratio occidentale qui s'est constituée dans son histoire et qui fonde le rapport qu'elle peut avoir à toutes les autres sociétés, même à cette société où elle est historiquement apparue ». Cette localisation géo-discursive intrinsèque du discours scientifique force en quelque sorte le regard du chercheur européen, surtout l'ethnologue, à ne voir les cultures étrangères étudiées qu'à travers le prisme de ses propres projections culturelles. Cette perception reste désespérément extérieure à son objet et se condamne donc à déformer l'objet étudié. En effet, dans cette modalité particulière de construction du fait scientifique, « le regard sur l'autre, les discours à son propos, n'ont de signification qu'en fonction d'une ratio toujours extérieure à l'objet au sujet duquel l'ethnologue prétend parler ». Il y a, au-delà de ces considérations, aussi tout un travail de redéfinition du travail scientifique dans le domaine des études africaines qui s'impose. Cette tâche consistera en grande partie à déconstruire le savoir élaboré sur l'Afrique puis à le reconstruire dans un effort de mise en cohérence des paradigmes scientifiques avec les réalités endogènes africaines. Cette œuvre de salubrité est indispensable à la réalisation du vœu de formulation de la science moderne dans les langues africaines. L'un des préalables à la rupture du lien de dépendance qui caractérise encore les sciences sociales africaines est une révision des configurations occidentales du discours scientifique. En somme, un « sacrilège » ou un « meurtre du père » qui passe par la subversion de l'ordre épistémologique eurocentré et l'instauration de traditions de pensée plus accordées aux singularités discursives africaines.

Mudimbe invite les chercheurs africains à « investir la science », notamment les humanités afin d'en saisir les tensions internes, les analyser afin d'en déterminer les appuis contingents et les lieux d'énonciation particuliers. Autant de démarches critiques qui permettraient de redéfinir la recherche scientifique en la fondant sur des questions propres, mais aussi de fournir des fondements heuristiques à la quête de sens du sujet africain en tant qu'existence singulière et acteur d'une histoire tout aussi spécifique. Cette appropriation des attributs scientifiques et leur application aux problèmes spécifiques des sociétés africaines postcoloniales ne peuvent être réalisées sans une déconstruction complète des savoirs élaborés dans le contexte et en fonction des attentes épistémologiques occidentales. Il s'agit, d'après Mudimbe (1982, p. 57) de « défaire les sciences du tout au tout, en commençant par faire éclater ces langages hermétiques pour ceux qui sont les "objets" de son savoir ; ces langages qui sont au service d'un pouvoir de classe, et ce pouvoir, en Afrique, n'est trop souvent que celui de ceux qui sont en place pour l'application fidèle des modèles du sous-développement.



Ainsi, la question de l'appropriation scientifique ne se pose pas seulement en termes de configuration des disciplines scientifiques, de paradigmes dominants, mais aussi d'engagement politique et de subversion linguistique – Mudimbe appelle, on l'aura remarqué, à « faire éclater les langages hermétiques ». Au fond, la composante linguistique de la problématique du progrès scientifique reste prépondérante. Par rapport à cela, la traduction des concepts scientifiques dans les langues africaines constitue une propédeutique incontournable à leur appropriation efficiente. Mais ce problème a été trop souvent posé à un niveau abstrait faisant peu de cas des difficultés inhérentes, notamment les défis liés au passage des schèmes de pensée occidentaux vers les cadres conceptuels africains. Les problèmes que posent ces transferts conceptuels sont parfois si coriaces que certains chercheurs n'hésitent pas à substituer les obstacles épistémologiques, les vocables, idées et comportements problématiques par des réalités comparables tirées de leur propre culture. C'est ce que dénonce l'anthropologue Kessing dans la trame d'une auto-critique intransigeante.

Nous, anthropologues, sommes des professionnels du marché de l'exotisme. Si les significations sont ambiguës, nous avons tendance à choisir des lectures qui présentent les populations que nous étudions comme ayant une culture, des croyances, des symboles étonnamment différents des nôtres. Lorsque notre évidence se nourrit de la substance du langage (et lorsque notre connaissance des langues du terrain n'est pas à la hauteur de la compétence indigène), nous projetons dans les paroles des autres des pertinences métaphysiques qui n'y sont pas du tout (Kessing 1982, pp. 215-238).

Kuper (cité par Mangeon 2008, p. 53) semble confirmer de façon indirecte cet aveu lorsqu'il écrit qu'« entre ce que les hommes disent faire, ce qu'ils pensent réellement et ce qu'ils pensent, il y a souvent de fortes divergences pour ne pas dire de véritables contradictions ». C'est pour cela qu'il faut constamment mettre en relation les croyances, les activités et les coutumes pour voir à quel point les règles et les comportements sociaux supposent effectivement « un mode de pensée caractéristique de la culture étudiée ». Cette propédeutique herméneutique permettrait en outre de mieux comprendre que les coutumes ne sont ni uniformes, ni immuables : elles se constituent à partir des activités et les individus les manipulent, à leur avantage, dès que cela leur est utile ou possible. En se fondant sur les analyses de Hollis (1981, p. 228), Mudimbe (1988, pp. 66-67) s'insurge contre l'illusion d'omniscience de l'anthropologue et du missionnaire occidentaux. Alors qu'au départ ils ignorent en général tout des « contextes primitifs » (*primitive contexts*), ces derniers s'affichent par la suite en tant que spécialistes connaissant à la perfection et dans les moindres détails les sociétés étudiées, comme s'ils avaient été frappés entre-temps par une illumination divine. Mudimbe écrit à ce propos: *anthropologists and mis-*



*sonaries knew nothing about the “natives” when they started and seem to have discovered everything they know in the end.* Ce qui laisse subsister une question essentielle, à savoir : comment peuvent-ils *découvrir* que les autochtones perçoivent quelquefois les choses tel qu'ils les perçoivent eux-mêmes ?

Selon Hollis, il n'existe qu'une alternative pour faire face à cette interrogation : soit observer le comportement des natifs, soit traduire leurs déclarations. Mudimbe trouve cette suggestion ennuyeuse (*this explanation is annoying*) au regard du fait qu'au cours de leurs premières investigations sur les sociétés primitives, la plupart des anthropologues ne pouvaient s'exprimer, au mieux, qu'en pidgin (*most anthropologists only speak pidgin*). Et Mudimbe de se demander comment ils peuvent traduire une langue locale qu'ils ne connaissent pas et que, de façon assez paradoxale (et ironique), le missionnaire affirme partager avec les natifs : *how could they translate a local language that they do not know, and that, paradoxically, the missionary shares with the “natives”* ? (Mudimbe 1988, p. 66). Mudimbe indique toutefois que cette présentation des choses repose sur un amalgame entre deux réalités fondamentalement opposées, à savoir la spécificité de la mission évangélisatrice et la compétence dans l'interprétation des textes culturels.

Cela dit, l'éventualité qu'un missionnaire adopte les traits fondamentaux de l'anthropologue reste tout à fait pensable. Ce dernier pourrait ainsi, à l'instar de l'anthropologue le mieux formé, bâtir des ponts entre deux textes, deux cultures, la sienne et la culture étudiée. Tout cela, sur la base d'une série d'analogies fonctionnant comme des traductions de pertinences fondamentales (*basic meanings*) d'un système de significations à l'autre. Toutefois, cette union idéale de la mission axée sur le salut des âmes et de l'enquête ethnologique achoppe sur la réticence de l'anthropologue à adhérer aux modalités d'approche « des contextes primitifs » par le missionnaire.

Briggs (1986, p. 2) démontre quant à lui que dans l'enquête ethnographique, l'interview est une rencontre interculturelle plus ou moins imposée par l'enquêteur, où se confrontent des normes méta-communicationnelles différentes et parfois incompatibles. Dans le même ordre d'idées, Evans-Pritchard, pose deux problèmes essentiels à l'égard de tout processus de traduction culturelle : le problème de l'adéquation entre équivalences proposées et la perte ou la dénaturation du sens dès qu'on transfère un mot d'une langue à l'autre. Ainsi, relève-t-il, à propos du vocabulaire souvent utilisé pour parler de la religion des peuples primitifs, des termes dégradants tels *animisme*, *fétichisme*, *surnaturel* ou encore *tabou*, *mana*, *totem*, *baraka*. Evans-Pritchard relève le fait que ces vocables ne reflètent pas forcément la réalité qu'ils recouvrent, c'est-à-dire les conceptions ou représentations précises auxquelles elles renvoient *idéalement* chez les populations étudiées.



Pour Evans-Pritchard, ces problèmes terminologiques ne sont pas à prendre à la légère car, c'est à travers eux que se construit pour une bonne part la réalité sociologique soumise à l'étude de l'ethnologue. Toute étude ethnologique s'élabore avant tout sur la base d'une construction théorique projetée sur une réalité fondamentalement exotique. Cette dernière est donc plus ou moins déformée par sa désignation en des termes et des concepts forgés par l'ethnologue et qui sont parfaitement étrangers à la réalité telle qu'elle est perçue et représentée dans le cadre intrinsèque des cultures étudiées. Il en va de même avec la traduction : on peut certes trouver des mots ou des périphrases dans sa propre langue pour restituer tel terme ou telle idée « indigène ». On peut traduire, par exemple, tel mot par « dieu », « esprit », ou « âme », et tel autre par « magie » ; mais est-ce à dire pour autant que ces équivalences recouvrent exactement « ce que ce mot veut dire pour les indigènes, et ce que le mot par lequel on le traduit veut dire pour le traducteur et ses lecteurs » ? Rien ne le garantit et la traduction reste de fait toujours indéterminée.

Toutes ces considérations renvoient aux présupposés théoriques de l'interprétation culturelle et des enjeux qu'ils représentent pour la crédibilité des sciences sociales. Par rapport à cela, deux questions essentielles ressortent, selon Mudimbe (1982, p. 37) de la critique des sciences sociales dans leur application aux contextes socioculturels africains. D'une part, « à quelles conditions ces sciences sont-elles universelles » et, d'autre part, « quel ordre du discours rêver pour des sciences sociales et humaines plus africaines ? » Ces interrogations engagent à la fois la nécessaire reprise des acquis du passé en même temps que la vision prospective des conditions de possibilité d'un discours et d'une pratique scientifiques totalement autonomes.

Le fond de la critique de Mudimbe est non seulement le fait que certaines disciplines comme l'anthropologie se donnent le droit souverain de « dire les cultures d'autrui » à partir d'un lieu épistémologique particulier mais la prétention de présenter ce discours comme le modèle idéal et contraignant de *la* science. Il précise à cet effet que tout système qui suggère une problématique à partir de quelques catégories particulières reste confiné au moment historique et aux conditions spécifiques de son avènement. Car, malgré tout, sa terminologie, ses concepts-clefs, bref sa manière particulière d'articuler ses thématiques renvoient toujours à ce lieu fondateur. S'il est vrai que cet enracinement topologique du discours scientifique ne remet pas fondamentalement en cause sa validité heuristique, il ne justifie pas non plus sa prétention à se poser comme archétype de la science. Mudimbe (1982) se demande à juste titre de quel droit un système de représentations devrait-il s'imposer comme étant *La Science* ? En effet, « confinée à la vérité d'une seule configuration, réduite aux quelques possibilités ouvertes à partir d'un socle (un



concept fondamental, un couple de concepts), elle ne serait qu'un discours scientifique, parmi d'autres possibles » (p. 26).

Mudimbe remet ici en cause, à l'instar de Wiredu, Chinweizu et ses collègues, le *faux universel* qui tend à imposer aux autres cultures des schèmes de pensée et des visions du monde particulières. Mais ce n'est pas seulement cela qui fonde l'appel à la reprise critique du contenu et des cadres d'élaboration des sciences sociales, mais plutôt leur inscription dans un environnement paradigmatique et culturel exogènes. En d'autres termes, la difficulté d'instaurer des sciences sociales autocentrées en Afrique tient au fait que, *par essence*, ces dernières parlent d'un lieu, utilisent des outils et des cadres cognitifs irréductiblement étrangers. C'est pourquoi Mudimbe exhorte à déconstruire ses catégories en vue préparer l'avènement de « sciences sociales et humaines plus africaines ». Cet appel à la subversion fondé sur l'incapacité de *l'épistémè* occidentale à exprimer fidèlement l'ontologie profonde des cultures africaines s'illustre bien dans l'insatisfaction de Nara, le héros de *L'Écart* à l'égard des recherches africanistes sur les Kouba du Congo.

J'ai parcouru plusieurs fois les travaux des ethnologues, repris attentivement toutes leurs sources, forçant même les portes secrètes d'articles ésotériques rédigés en néerlandais. J'aimerais repartir de zéro, reconstruire du tout au tout l'univers de ces peuples : décoloniser les connaissances établies sur eux, remettre à jour des généalogies nouvelles, plus crédibles, et pouvoir avancer une interprétation plus attentive au milieu et à sa véritable histoire. Souvent, je me surprends hésitant. J'ai alors envie de me moquer de cette envie de faire surgir des parcours nouveaux. [...] Craindre la convoitise... Leur impertinence, également. « Quelle utilité ? Les Kouba ont été étudiés en profondeur... – Par un Noir ? – Vous pensez que cela changerait quelque chose... ? » Que les Allemands commencent par se contenter des descriptions de leur passé faites par des Français... Ceux-ci, par des études anglaises... Alors seulement, je céderai... (Mudimbe 1979, p. 27).

En somme, le rapport à l'autre, surtout dans le champ interculturel ne va pas de soi et certaines approches scientifiques très sérieuses peuvent bien véhiculer des projections propres sur les cultures étudiées. Il s'agit d'interférences qui s'introduisent subrepticement dans l'approche scientifique ou qui résultent d'erreurs d'interprétation. Dans un cas comme dans l'autre, ces interférences restent inhérentes à tout rapport fondé sur l'altérité. Les anthropologues parlent à ce propos de *surinterprétation* et les théoriciens de la traduction de *surtraduction* (*overtranslation*), c'est-à-dire l'introduction dans le texte traduit de pertinences qui ne se trouvaient pas dans l'original. Dans ces conditions, il est pertinent de se demander où sont les limites concrètes de l'acte de traduire ? À partir de quel moment exactement peut-on considérer ce processus comme déviant, surréaliste ou sur-



productif ? Ou, à un niveau plus fondamental, à quel niveau comment peut-on caractériser une traduction qui en dit trop peu par rapport à son original ? Toutes ces questions renvoient à la caractérisation du sens comme donnée objective ou encore, dans une perspective plus large, aux questions touchant à la représentation et à la connaissance objective. Mais pour en rester au cadre linguistique qui nous préoccupe, l'intraduisible dans le contexte intellectuel africain passe de sa résonance purement technique comme processus de transfert d'un texte d'une langue à une autre pour embrasser la spécificité des vécus culturels des populations africaines et leur mésinterprétation par les chercheurs occidentaux.

Cela revient à dire, non pas que sous certains rapports, les langues, les cultures, la pensée et la vie africaines ne peuvent pas être étudiées et connues par des chercheurs étrangers ou des sympathisants de ces cultures, mais qu'au regard de l'histoire, les langues et valeurs culturelles africaines ont été délibérément dévoyées, mal appréhendées. Il découle de ce constat une négation de la possibilité d'un transfert direct de certaines catégories linguistiques et discursives d'un horizon culturel à l'autre. Concrètement, la traduction ou l'interprétation des réalités culturelles africaines et leur intégration sans a priori critique aux catégories occidentales posées comme modèles d'universalité est fautive et biaisée sur plusieurs plans, ce qui exige une révision critique. Ce point de vue renvoie à l'idée de « décolonisation conceptuelle » qui postule le gommage définitif de tous les produits résiduels de la colonisation lourdement stratifiés dans les structures mentales, cognitives et intellectuelles des peuples africains. Ricard (1995) remarquait qu'

il y a une [...] raison qui empêche l'observateur extérieur de percevoir correctement la situation linguistique africaine. Il n'est pas possible de traiter de ces langues sans mentionner leur image culturelle, héritée des conceptions évolutionnistes surannées, mais dont l'ombre portée demeure dans les mentalités, longtemps après que les spécialistes les ont rejetées (p. 11).

En effet, si la réalité politique de la domination coloniale s'est théoriquement arrêtée, les discours eux continuent de véhiculer les mêmes stéréotypes, la même « phraséologie coloniale ». Dubreuil (2008, p. 8) n'avait pas tort d'affirmer que le problème fondamental avec le langage est qu'il « ne permet point qu'une chose soit dite une fois pour toutes. Il nous reste, à nous qui parlons français, les tours et le lexique coloniaux, le cadre de pensée qui arraisonnait par l'expression l'endroit de la domination ».

De nos jours, les revendications initiales d'une identité volée et l'affirmation conjointe d'une personnalité africaine irréductible « se sont vidées de leur sens en même temps que de leur charge polémique » (S. B. Diagne 2000, pp. 44-53). Toutefois, il subsiste tou-





jours, en filigrane de la production littéraire et philosophique africaines contemporaines, une discorde profonde, un malentendu constitutif sur l'attitude à garder face aux séquelles du passé colonial. Il serait naïf de penser qu'avec la disparition formelle des structures objectives de la domination coloniale, se soient aussi effacées comme par miracle et de façon définitive tous les marqueurs rhétoriques et psychologiques qui s'y rapportent ainsi que les rapports de force qui en découlent. C'est ce qui justifie que jusqu'à nos jours, des auteurs, d'Afrique comme d'Europe et même au-delà, dénoncent par leurs prises de position théoriques aussi bien que par leurs choix d'écriture, la perpétuation de l'ordre du discours colonial.

Dès les premières années qui ont suivi les indépendances, de nombreux appels ont été lancés par des hommes de lettres et des philosophes africains pour indiquer la nécessaire connexion entre les efforts en vue de l'autonomie politique et l'indispensable devoir de décolonisation des mentalités. Dès le départ cette revendication s'est développée à travers des prises de position catégoriques reflétant l'engagement politique du moment, en faveur d'un rejet sans concession de l'Occident et de tous ses artefacts. Fanon et Ngugi suivis plus tard par Chinweizu, Onwuchekwa et Ihechukwu postulent ainsi respectivement un abandon pur et simple de la mentalité coloniale, des langues occidentales et des formes d'écriture héritées de l'Occident.

Les prises de position ultérieures seront moins radicales et beaucoup plus orientées vers un travail d'appropriation des éléments de progrès mais aussi une remise en cause critique des contre-valeurs. L'aspect le plus saillant de cette réorientation réside dans l'attention accrue dédiée aux enjeux du langage et les transferts culturels qu'implique l'hétérolinguisme dérivé de la coexistence de langues occidentales officielles de travail et des langues locales confinées dans leurs fonctions minimales de communication sociale. À titre d'exemple, Wiredu se refuse à cautionner le rejet sans concession des langues occidentales mais il n'en stigmatise pas moins les structures discursives sur lesquelles ces dernières sont établies et qui sous prétexte d'universalité diffusent des systèmes de pensée propres à l'Occident. Il suggère la révision, la transformation, voire l'abandon de ces catégories. En somme, les problèmes posés autour et à travers la problématique de la décolonisation conceptuelle ne constituent qu'une étape stratégique vers une autonomie linguistique plus complète qui sera marquée par l'usage privilégié des langues locales dans toutes les sphères de la vie sociale.

Par rapport à tout cela, il faut bien se rendre à l'évidence que l'intraduisible dans la pensée africaine se déploie dans un cadre fonctionnel se rapportant prioritairement aux voies et moyens de reconquérir une pensée autonome fondée sur des référents endogènes. Dans



ces conditions, la probité scientifique ne suffit pas à elle seule à garantir une objectivité sans faille dans la transcription des visions du monde explorées et la pertinence des analyses subséquentes. Par ailleurs, d'une aire linguistique et culturelle à une autre, les catégories de pensée aussi bien que les modes spécifiques de perception et de conceptualisation de la réalité sont par essence incommensurables.

Achebe (1966) rapporte ainsi dans son roman *A Man of the People* la méprise d'un ressortissant anglais prend un geste de crainte révérencieuse envers une divinité pour une expression de colère. C'est une vieille femme, « une païenne presque illettrée » qui fait ce geste en direction d'une statue fraîchement restaurée d'une divinité locale. L'Anglais voit dans cette attitude une protestation véhémement contre la « défiguration » de son dieu par l'artiste réalisateur de cette nouvelle statue. De fait, cet observateur peu averti des subtilités culturelles locales était trop pressé de voir dans cette scène la confirmation de ses propres opinions sur la déperdition de l'art africain sous l'effet d'une occidentalisation tous azimuts. Mais en fait, dans la culture nigériane où la scène se déroule, « agiter les poings est l'expression d'un sentiment de grand honneur et de respect ; cela signifie que vous attribuez une grande puissance à une personne ou à un objet » (Achebe 1966, p. 50).

Il faut relever au passage la double ironie qui ressort d'une lecture attentive de ce récit. D'abord l'attitude paradoxale des Blancs vivant dans les sociétés africaines de l'époque coloniale qui étaient peu enclins à accorder un quelconque crédit aux aptitudes cognitives des autochtones illettrés comme cette vieille femme. On oppose volontiers pourtant la sagacité religieuse de cette dernière à la perte du véritable sens de l'esthétique africaine par la nouvelle génération d'artistes formés en Occident. Ensuite, la dénonciation de la prétendue omniscience spontanée de certains ressortissants européens qui prétendent mieux connaître les réalités africaines que les Africains eux-mêmes. On peut voir dans cette attitude suffisante ancrée dans une conception simpliste des religions et coutumes africaines. Ces dernières seraient si peu complexes que le premier venu peut aussitôt en saisir les nuances les plus subtiles. En somme, une tendance à l'inflation herméneutique qui justifie les réactions de désapprobation que certains penseurs africains opposent aux interprétations abusives de la pensée et de la vie des sociétés africaines.

Ces réactions représentent la clef pour appréhender les mobiles qui ont orienté la pensée africaine dans le sens d'une revendication identitaire débouchant sur une confrontation constante avec les paradigmes culturels occidentaux érigés en modèles de rationalité universelle. Dans cet ordre d'idées, Kebede (2004) affirme qu'on ne peut réellement comprendre la pensée africaine contemporaine sans se référer aux discours à l'encontre desquels elle s'est forgée dans le temps. Selon lui, la condition primordiale pour bien saisir



ces dynamiques c'est de se référer aux récits coloniaux relatifs à l'Afrique. Cette analyse permettrait de se rendre compte que les prises de position critiques des penseurs africains, notamment dans le domaine de la philosophie, sont des réactions d'indignation visant à réfuter les conceptions dégradantes élaborées en Occident en vue de justifier l'esclavage et la colonisation.

The first condition to understand the problems and the contents of African philosophy is to refer to the colonial narrative about Africa, there being no doubt that African philosophical reflections are all attempts to refute the degrading views developed in the west to justify slavery and colonialism (Kebede 2004, p. 1).

C'est sur ce terreau de frustration identitaire par le fait de la « superposition historique de catégories de pensée étrangères sur les systèmes de pensée africains » (Wiredu 1996, p. 136) et de l'affirmation subséquente d'une exception culturelle que fleuriront, dans la foulée des indépendances, des théories philosophiques ainsi que des formes d'écriture littéraire conviant au rejet des vestiges intellectuels et linguistiques de la colonisation. Selon ces conceptions, l'autonomie postulée par les indépendances politiques ne sera effective qu'à condition que soient balayées ou, à défaut, restructurées en profondeur les structures cognitives, linguistiques et culturelles sur lesquelles se fondait la domination coloniale. Laisser les choses en l'état, c'est-à-dire continuer à se servir de la langue du colonisateur, sans prise de distance critique, sans s'efforcer aussi de s'en approprier les concepts majeurs et enfin sans aucune tentative de mise en synergie de ces langues avec les référents culturels endogènes, c'est accepter délibérément la perpétuation de la dépendance.

Ainsi, on pourrait dire que le discours africain sur soi, « les écritures africaines de soi » comme les conçoit Mbembe (2000, pp. 16-43), se posent en s'opposant. C'est peut-être en cela que réside leur faiblesse fondamentale ainsi que leur caractère idéologique. Parmi les théories qui ont le plus attisé la révolte intellectuelle et les discours identitaires africains subséquents se trouvent les travaux et publications de l'ethnologue français Lévy-Bruhl<sup>69</sup>. Il oppose dans ses écrits la mentalité prélogique des peuples primitifs à la rationalité discursive de la civilisation occidentale. Mais avant lui, d'autres figures intellectuelles de renom avaient remis en cause la *capacité du Nègre* à produire des œuvres de l'esprit. Curieusement, comme le remarque à juste titre Appiah, c'est surtout à l'époque des *Lumières* censées promouvoir l'universalité de la raison que les différentes tentatives

<sup>69</sup> Lucien Levy-Bruhl expose cette conception dans trois de ses ouvrages majeurs : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, *La Mentalité primitive* et *L'âme primitive*, publiés respectivement en 1910, 1922 et 1927 aux éditions Alcan à Paris.



d'exclusion des Noirs en dehors de la commune humanité se sont exprimées avec le plus de virulence.

Appiah dénonce le racisme avant la lettre de personnalités intellectuelles et politiques aussi éminentes que Voltaire, Hume, Kant, Jefferson qui déniaient, bien avant la fixation du terme de race comme concept biologique, les capacités intellectuelles des Nègres. Il s'en prend particulièrement au philosophe anglais Hume (cité par Appiah 1992, p. 52) qui invitait expressément ses lecteurs à partager sa conviction que « les Nègres [étaient] naturellement inférieurs aux Blancs. Il n'y a jamais eu de nation civilisée qui soit de cette couleur, pas plus qu'un individu éminent en acte ou en pensée ». On pourrait évoquer à ce propos aussi les conceptions de Hegel, Gaillet<sup>70</sup>, Jefferson, Trevor-Roper, Kant. Mais ce n'est pas notre objectif de développer ces prises de positions fondées sur une racialisation délibérée de soi-disant dispositions cognitives supérieures de certains peuples par rapport à d'autres.

Au fond, seuls quelques nostalgiques de cette ère révolue de l'histoire continuent d'accorder, de nos jours, un crédit sérieux à ces théories. En ce qui nous concerne, nous n'évoquons pas ces conceptions ici, dans le but de revivifier les tensions suscitées en réaction au déni d'humanité qu'elles énoncent à l'endroit d'une catégorie raciale. Leur rappel nous permet de situer le lieu de surgissement des discours identitaires africains à travers lesquels s'explique par ailleurs l'invocation de l'intraduisible comme modalité d'être des spécificités linguistiques et culturelles africaines. À ce propos nous partageons l'avis de Mudimbe (1982, p. 13) pour qui l'élite intellectuelle africaine avait bien autre chose à faire que de se dépenser à vouloir « prouver » son humanité ou son intelligence à l'Occident. Cela dit, il reste vrai qu'en voulant rejeter la prose dégradante de l'Occident, les intellectuels africains ont été amenés à affirmer et décrire une « exception africaine », basée sur des particularités culturelles, que l'ethnologie, la science coloniale, la religion et même la littérature auraient déformées. D'où l'affirmation conjointe de la nécessité pour les Africains eux-mêmes de reprendre, dans une démarche critique, les productions erronées de la « science occidentale » sur leur vie, leurs institutions, leurs croyances et leur pensée.

---

<sup>70</sup> Selon Gaillet (1917, p.33), sous-lieutenant d'infanterie coloniale dans l'armée française pendant la première guerre mondiale, le Noir est privé de tout ce qui peut l'inciter aux œuvres de l'esprit. Il écrit que « Son intelligence pratique est assez limitée. Dans son pays, il satisfait à sa manière aux besoins essentiels de la vie. À aucun degré il ne possède cette forme développée de l'intelligence pratique ayant à son service la connaissance scientifique, l'intelligence industrielle. [...] La raison en est simple, il est dénué de curiosité et la faculté de s'étonner semble lui avoir été refusée ».



Quand on y réfléchit, on se rend compte en effet que l'intraduisible n'est que le résultat du constat de la pérennisation des survivances de la colonisation dans les structures mentales des peuples africains. C'est aussi l'expression du vœu de préserver pour les générations futures l'essentiel de ce qui peut encore être sauvé des cultures africaines et de leur mode d'expression particuliers. Tout cela passe par une redéfinition des contours, aussi bien que du statut de ces particularités dans un monde en instance de globalisation avec comme conséquence majeure une rapide érosion des cultures particulières. C'est aussi pour cela que la problématique de l'autonomie conceptuelle est indissociable d'une réflexion sur les rapports réciproques entre l'universel et le particulier. Elle implique en outre une évaluation du statut et de la destinée des cultures africaines dans la recherche permanente d'un équilibre stable entre l'exigence de fidélité à l'identité propre et les attraits irrésistibles de la méta-culture planétaire centrée sur les valeurs occidentales. On retiendra surtout que cette bipolarisation induit un écart grandissant entre les nations situées à la périphérie du système mondial et le centre, en termes de représentativité économique, scientifique et politique. En lieu et place d'une intelligibilité accrue entre les hommes, la globalisation instaure un processus historique dans lequel les pays africains sont à la fois des contributeurs importants et des bénéficiaires négligeables.

Ces constats démontrent que les enjeux de l'intraduisible transcendent largement les limites d'une simple impossibilité d'équivalence sémantique au niveau textuel. Plus on avance dans l'évaluation de ses implications, plus la notion apparemment absurde de l'intraduisible fait ressortir des problèmes concrets relatifs aux défis majeurs du monde contemporain. Rapportées au contexte africain, les résistances culturelles et linguistiques que recouvre la notion d'intraduisibilité posent avant tout le problème de l'être au monde de l'Africain d'aujourd'hui. Cela dit, dans la pensée africaine comme dans les conceptions exposées dans le contexte de la pensée occidentale, l'impossibilité avérée d'opérer le passage du sens d'une langue à une autre n'est jamais absolue. Aucun auteur africain n'a développé une théorie selon laquelle les langues africaines seraient « absolument » intraduisibles. L'intraduisible est conçu ici essentiellement au niveau des résistances culturelles à la traduction, notamment dans les domaines religieux, de la communication sociale et du point de vue des concepts scientifiques. Il faut ainsi distinguer deux mouvements dans la formalisation de l'intraduisible dans la pensée africaine, le passage des concepts des langues occidentales vers les langues africaines et la conceptualisation de certaines réalités culturelles africaines dans les langues étrangères.

Dans leur ensemble, les conceptions africaines de l'intraduisible posent la question du sujet africain dans son rapport à l'universalité, notamment dans l'usage de certains attri-



but humains tels que le langage, la culture, la connaissance. Le problème fondamental ici n'est pas tant celui de la traduction comme telle mais celui de l'interprétation culturelle. On pourrait reprendre en quelques questionnements l'essentiel de leurs positions : comment instaurer un ordre du discours épistémologique totalement accordé aux spécificités linguistiques et culturelles de l'Afrique d'aujourd'hui ? Quel est le statut réel des connaissances accumulées sur l'Afrique et jusqu'à quel point reflètent-elles la profondeur ontologique de la vision du monde des Africains ? La prise en charge de certaines réalités linguistiques et culturelles *par et à travers* les catégories heuristiques occidentales ne repose-t-elle pas sur un énorme malentendu par lequel se justifierait l'intraductibilité d'une culture dans une autre ?

Ce questionnement repose en somme sur un binôme dont les deux pôles se retrouvent invariablement de part et d'autre de toute expérience interculturelle : le rapport du propre et de l'étranger auquel est liée la question de l'identité et de l'altérité. Mais ce que remettent en cause surtout les auteurs dont nous étudions les théories ici c'est au fond la prétention de l'épistémologie classique à rendre compte, avec une égale fidélité, des aspects les plus subtils de toutes les cultures. C'est aussi pour cela que leur critique touche beaucoup plus à l'ethnologie et à sa tendance à appliquer aux cultures africaines des catégories paradigmatiques toutes faites mais qui ne fonctionnent pleinement que dans le cadre spécifique des schèmes occidentaux.

Les problèmes de traduction se posent à plusieurs niveaux en Afrique aujourd'hui : entre les langues héritées du passé colonial qui s'imposent comme médiums officiels de travail et les continuums locaux. Si l'on reconnaît le rôle de *lingua franca* joué par ces langues européennes pour fédérer les multiples dialectes dans chaque pays africain on n'en déplore pas moins l'érosion culturelle qu'elles entraînent. La solution serait donc de mettre en place des traductions fiables et accessibles susceptibles de favoriser une véritable circularité de l'information scientifique. Mais cela ne serait qu'une solution provisoire qui ne permettrait de régler le problème linguistique que jusqu'à un certain niveau. L'idéal serait en effet la conception de la pensée dans les langues africaines, sans le truchement des langues occidentales.

Ainsi, à travers l'évocation de l'intraduisible comme notion d'appoint à l'idée de la spécificité des cultures et langues africaines, se dessinent des positionnements identitaires à la limite du relativisme qui posent la problématique linguistique en guise de justification de l'importance et de la nécessité de la décolonisation conceptuelle. L'idée sous-jacente est qu'on ne peut prétendre être décolonisés, autonomes politiquement tout en continuant d'utiliser les langues occidentales dans les sphères les plus vitales de la vie et de la pen-



sée telles que l'éducation, la recherche, la production littéraire et spéculative. Vue sous un autre angle, cette revendication légitime d'autonomie linguistique se pose comme une vision essentialiste et idéologique des langues africaines.

#### ***4.5.2. L'intraduisible comme expression linguistique de la décolonisation conceptuelle***

*Les damnés de la terre* de Fanon (1968), *Towards the decolonization of african literature* de Chinweizu et ses collègues (1980) et *Decolonising the Mind* (1986) font partie des œuvres majeures de la littérature africaine consacrées essentiellement à l'exposé des mobiles idéologiques de la décolonisation. À ses origines, la problématique de la décolonisation plongeait ses racines dans les thèses marxistes de la libération des peuples du joug capitaliste. Ce n'est que plus tard qu'elle deviendra un mode d'exigence de l'exception culturelle africaine dans la vie sociale, la culture, la science, etc. Osha (2005, pp. XIX-XX) recense au moins cinq formes de décolonisations : idéologique, linguistique, esthétique, postmoderne et cybernétique ou « dé-blanchissement » du champ virtuel (*de-whitination of cyberspace*).

Toutefois, dans la pratique toutes ces formes de décolonisation en tant que réactions aux atteintes à l'intégrité politique, culturelle, linguistique, historique, discursif des nations dans le cadre de la domination coloniale sont liées. Mais cette typologie est, d'un point de vue heuristique, utile en ce qu'elle permet d'analyser dans le détail les modes de procédure et les incidences des différents aspects de la colonisation à travers les réactions de subversion qui leur sont opposées dans les postcolonies. Cela peut permettre aussi de renforcer l'idée que la colonisation et les réactions d'aspiration à l'autonomie qu'elle a suscitées sont des phénomènes complexes qu'il serait simpliste de considérer à partir d'une seule perspective.

Parmi les penseurs et écrivains africains qui ont explicitement contribué à l'expression théorique des enjeux la décolonisation conceptuelle, on peut citer Wiredu pour la philosophie africaine et Ngugi pour la littérature. D'après le témoignage d'Osha (2005, p. XVII), ce dernier est l'un des écrivains africains contemporains dont les prises de positions relatives à la décolonisation mentale paraissent les plus virulentes. Il serait pertinent, en vue de mettre au jour les présupposés théoriques de cette rhétorique anticolonialiste d'en saisir les contours conceptuels. Wiredu nous propose à cet effet une conception à deux volets complémentaires. D'après lui, la décolonisation c'est, respectivement, la prise de distance critique à l'égard des concepts et schèmes de pensée occidentaux imposés à la pensée africaine. C'est par ailleurs l'effort conscient pour penser ces concepts



dans les langues africaines de manière à constituer progressivement une base de données conceptuelles capable de susciter l'avènement d'une pensée autonome dans ces langues. Ce qui implique deux attitudes complémentaires. D'une part, éviter de recourir systématiquement aux catégories et concepts propres à des traditions de pensée étrangères qui ont, par le passé, influencé la vie et la pensée en Afrique ou les soumettre, le cas échéant, à un examen critique sans complaisance. D'autre part, exploiter autant que possible les ressources conceptuelles et linguistiques endogènes dans les spéculations et autres investigations liées à la production du savoir (cf. Wiredu 1984, pp. 1-35). Si ces deux volets de la décolonisation s'imposent comme inéluctables, le rejet des catégories discursives exogènes constitue une exigence majeure. Cela, parce que « la nécessité de la décolonisation conceptuelle s'est imposée à nous à travers l'imposition historique de catégories de pensée étrangères sur les systèmes de pensée africains par le biais de la colonisation » (Wiredu 1996, p. 136).

Ainsi, l'intraduisible est en réalité un aspect particulier d'une problématique plus vaste : la décolonisation conceptuelle. C'est en définitive, un outil descriptif servant à étayer la nécessité d'une pensée autonome en Afrique, intégrant les éléments de base des cultures africaines. C'est sans doute pour cela que Wiredu part du constat de l'existence d'une dépendance théorique qui perpétue sur le plan culturel les rapports de domination entre l'Afrique et les anciennes puissances coloniales. Il passe ainsi des difficultés liées au transfert de concepts d'une langue à une autre, par quoi se définit globalement la traduction, à une problématique plus dense, celle de l'herméneutique culturelle, de l'interprétation ou encore de l'intelligibilité transculturelle. La question qui se pose alors tient essentiellement à ceci : peut-on vraiment connaître ou comprendre une autre culture ?

En guise de réponse à ce questionnement, Wiredu commence par mettre au jour certains contrastes conceptuels entre les modes de pensée occidentale et africaine qui illustrent une différence ontologique dans l'appréhension discursive et la formalisation rhétorique du rapport au monde. Ces traits distinctifs n'empêchent pas radicalement la communication par-delà les deux instances culturelles et linguistiques, mais fonctionnent plutôt comme des obstacles épistémologiques empêchant la mise en place d'une différence constructive au sein de la pensée africaine subjuguée par les catégories de pensée occidentales. C'est comme si, à l'instar de l'opinion une fois exprimée par Sartre, la pensée africaine se retrouvait prisonnière de sa contrepartie occidentale qui lui volait son être profond. C'est dans ce cadre que s'inscrit, chez Wiredu, l'approche de la problématique linguistique dans l'Afrique d'aujourd'hui ainsi que sa position par rapport à





l'intraduisible qu'il invoque à titre descriptif en appoint à l'analyse des conditions d'une véritable réappropriation linguistique. Son objectif est de mettre en relief les problèmes qui émergent de l'expression des référents culturels d'une communauté humaine particulière dans une langue étrangère.

À partir de ces prémisses, sa réflexion aboutit inévitablement à la mise au jour d'une incohérence foncière entre les catégories de pensée intrinsèquement africaines et les cadres linguistiques et cognitifs disponibles dans les langues occidentales. Il se pose donc un problème de compatibilité entre les deux instances de discours ainsi qu'une exigence de cohérence de la pensée avec la culture et le langage. Selon Wiredu, la résolution des problèmes posés par l'hétérolinguisme passe forcément par la traduction d'une multitude de termes empruntés au vocabulaire des langues de communication internationale. Mais cet effort de traduction massive ne serait efficient que s'il est accompagné des attitudes mentales et pragmatiques suivantes. *Primo*, la nécessité et l'importance de l'entreprise doivent être clairement affirmées. *Secundo*, les idées et les techniques formulées à partir des langues locales africaines doivent avoir une intelligibilité et une pertinence universelles. *Tertio*, une maîtrise parfaite des langues en présence (langue africaine et étrangère), ainsi que du corpus de connaissances concerné s'avèrent indispensables (Wiredu 1996, p. 85).

Le problème principal qui ressort de cet appel à l'autonomie discursive et linguistique ne concerne pas tant l'utilisation des langues étrangères comme telles que l'adoption sans esprit critique des catégories de pensée qu'elles véhiculent. Wiredu dénonce, à l'instar de Ricœur, le danger d'érosion des spécificités culturelles au profit de la culture occidentale conçue comme modèle d'universalité. C'est ce qu'il appelle le « faux universel » que les penseurs africains sont appelés à démasquer (*unmasking of a spurious universal*), en se démarquant, par le moyen d'une critique constructive, des modèles de pensée et des paradigmes dominants. Il suggère en outre de repenser ces modèles dominants dans les dialectes locaux, en tenant compte de leurs catégories propres. Chinweizu et ses collègues, dans leur projet de décolonisation culturelle rejettent une certaine conception de l'universalité de la littérature qui n'est en définitive qu'une transposition des catégories culturelles occidentales appliquées telles quelles aux réalités africaines. Pour eux, la littérature africaine est une entité autonome, ayant ses modèles propres et résolument enracinée dans les traditions culturelles africaines authentiques : *African literature is an autonomous entity separate and apart from all other literature. It has its own traditions, models and norms* (Chinweizu, Onwuchekwa & Ihechukwu 1980, p. 4).

Adopter et utiliser une langue c'est aussi accepter de se laisser subjugué par les catégories culturelles qu'elle sous-tend et qui lui confèrent sa spécificité. En adoptant les



langues occidentales, les Africains en ont aussi adopté les schèmes de pensée et les modes discursifs particuliers. Wiredu remarque à ce propos que la raison profonde de la dépendance théorique réside dans le fait que les premières formulations explicites de la pensée et de la vie en Afrique ont été réalisées par des européens dans leurs catégories de pensée propres. Il va de soi qu'il est difficile de reprocher avec raison aux pionniers étrangers d'avoir conceptualisé les matériaux réflexifs africains dans les catégories discursives et linguistiques européennes. Mais cette concession fondée sur les contingences historiques ne devrait pas faire l'impasse sur d'autres considérations pragmatiques liées directement aux disparités irréductibles de conceptualisation et de formulation du réel qui subsistent entre les deux cadres discursifs et linguistiques européens et africains.

Wiredu identifie trois présuppositions importantes nécessaires à l'appréhension conséquente des problèmes sous-jacents à la superposition de catégories exogènes sur les schèmes de pensée endogènes africains. D'abord, l'évidence presque indiscutable que les catégories étrangères sont définitivement en porte-à-faux avec celles des systèmes de pensée africains, de telle sorte que la traduction de certains concepts cohérents dans le cadre discursif et linguistique européen se révèlent incongrus dans une langue africaine. Ensuite, le fait concomitant que les causes d'une telle incompatibilité conceptuelle résident dans les carences de l'une ou l'autre des langues impliquées. Enfin, la possibilité d'une évaluation transculturelle basée sur des considérations indépendantes en vue d'atteindre aux fondements des problèmes ainsi mis en lumière (cf. Wiredu 1996, p. 3).

Toutefois, le défi majeur à cet égard ne se trouve ni dans les disparités conceptuelles (*conceptual contrasts*) elles-mêmes, ni dans les difficultés de procéder à une évaluation vraiment neutre des problèmes sur la base de considérations indépendantes. L'enjeu décisif se trouve dans le fait que les Africains formés *dans* les systèmes de pensée occidentaux pourraient les avoir si profondément assimilés qu'ils ne sont même plus en mesure de percevoir les « conflits conceptuels » sous-jacents à la collusion permanente entre leur patrimoine discursif originel et les schèmes de pensée étrangers. Wiredu voit dans cette insensibilité aux différences une survivance de la « mentalité coloniale ». Pour autant, les séquelles de cette ère d'assujettissement de l'Afrique ne se réduisent pas aux symptômes les plus apparents, notamment la dépendance économique et politique mais manifestent tout leur pouvoir de nuisance dans les contraintes linguistiques et discursives qui déterminent la vie et la pensée dans les sociétés africaines contemporaines. C'est par rapport à cela que Wiredu insiste sur les liens de causalité qui existent entre les survivances socio-politiques et économiques du passé colonial et ses vestiges psychologiques, cognitifs et discursifs. On ne peut, dans ces conditions, prétendre être indépendant sur le plan poli-



tique tout en laissant perdurer la dépendance au niveau des structures de pensée, des langues et des cultures.

Selon les points de vue convergents de Wiredu et de Ngugi, la décolonisation économique et politique restera un leurre tant que les structures discursives, culturelles et linguistiques qui pérennisent la dépendance resteront intactes. Appiah développe un point de vue semblable, indexant pour sa part la “décolonisation idéologique” comme un préalable indispensable à la rupture effective des liens de dépendance qui relie encore les anciennes colonies à leurs métropoles. Dès les premières pages de son livre *In my Father's House* (1992, pp. IX-X), il écrit : *ideological decolonization is bound to fail if it neglects either endogenous 'traditions' or exogenous 'western' ideas*. En d'autres termes, la décolonisation idéologique est vouée à l'échec si, dans sa mise en œuvre, on occultait l'une ou l'autre des composantes de l'équation imposée par l'histoire aux sociétés africaines postcoloniales, à savoir les « traditions endogènes » et les conceptions exogènes « occidentales ». On peut lire dans la position d'Appiah le prototype d'une voie médiane entre deux formes de décolonisations diamétralement opposées. D'une part, les intellectuels, écrivains et penseurs qui appellent à la rupture catégorique avec l'Occident, aussi bien au regard de la pensée que des modes de vie et d'autre part ceux qui, convaincus du caractère irréversible de l'accident colonial suggèrent une reddition unilatérale en prélude à l'adoption sans réserves des attributs culturels de l'Occident. En appelant à la prise en charge égalitaire des traditions endogènes et des structures de pensée européens, Appiah prend acte de la voie de fait imposée par l'histoire ainsi que de l'inéluctable et permanent travail de métissage auquel elle soumet aussi bien les anciens colons que leurs sujets.

Cela dit, le projet de décolonisation conceptuelle qui apparaît comme un préalable incontournable à la reprise en mains de son destin par l'Afrique, Mudimbe le perçoit quant à lui sous l'angle de la catharsis épistémologique. Pour lui, le principal défi auquel la modernité africaine se trouve confrontée est celui de la relecture de tout le savoir produit sur l'Afrique et les Africains, à partir de catégories discursives exogènes. Il faut, selon lui, « africaniser le savoir » afin d'en corriger les distorsions idéologiques, fondées non seulement sur une perception fautive des valeurs culturelles africaines mais aussi sur l'idée que seuls les critères cognitifs occidentaux valent, quand il s'agit de science ou de savoir. Mudimbe propose donc une « archéologie de la gnosis africaine conçue comme système de savoir » qui devrait déboucher sur une évaluation du statut des systèmes traditionnels de pensée pour en dériver les synergies ou symbioses possibles avec la science dans son acception normative moderne. Mais au fond, ce qui fait problème, du point de vue africain, c'est le sentiment que la prétendue universalité des paradigmes de la science ne re-



lève que d'une projection sur le savoir scientifique des particularités culturelles occidentales. En prétendant étudier les sociétés africaines sur la base de catégories scientifiques universelles, les chercheurs occidentaux, notamment au cours de la période coloniale, ont purement et simplement transplanté celles-ci dans leurs propres catégories discursives et culturelles. Sur la base de cette remarque, la décolonisation conceptuelle apparaît comme une exigence de déconstruction imposée par les erreurs accumulées par les approches exogènes de la vie et de la pensée en Afrique. À en croire Wiredu, c'est d'abord sur la langue en tant que mode privilégié d'avènement de la domination coloniale que doit commencer le travail de sape susceptible de conduire à la reconquête de la vérité sur soi et de l'autonomie de pensée.

La nécessité de la décolonisation s'est d'abord imposée à nous par la superposition, du fait de l'histoire, de catégories de pensée étrangères sur les systèmes de pensée africains par le biais de la colonisation. Cette superposition s'est réalisée par le biais de trois canaux principaux. La première est l'avenue de la langue. [...] Elle constitue la plus fondamentale, la plus subtile, la plus envahissante et la plus intraitable des conditions de la colonisation mentale (Wiredu 1996, p. 136).

En somme, la condition primordiale à l'avènement d'une tradition de pensée autocentrée en Afrique, c'est la subversion systématique des mécanismes qui pérennisent la dépendance, à commencer par le rapport problématique à la langue coloniale. Le rejet des langues héritées de la colonisation ne se rapporte pas seulement à une remise en cause de leur capacité à rendre compte de la totalité du vécu africain, mais vise également à souligner les rapports de force qui se sont instaurés par le biais de la langue. La problématique linguistique se présente ainsi comme le lieu d'expression par excellence de la singularité du sujet africain et du caractère incommensurable de son rapport au monde.





## 5. Les fondements linguistiques de l'intraduisible dans la postcolonie africaine

### 5.1. L'intraduisible comme prétexte à la réappropriation linguistique

#### 5.1.1. *Babel revisité : hétérolinguisme et enjeux de traduction*

« La tour de Babel ne s'élevait pas en Afrique, mais c'est là que ses bâtisseurs furent chassés... à entendre citer le nombre des langues de l'Afrique – 1500 pour certains – cette fable sur les origines des populations de l'Afrique semble mériter quelque crédit » (Ricard 1995, p. 10). Mbiti (1982, pp. 101-102) indique qu'il y a en Afrique autant de langues que de peuples, au point de suggérer que la malédiction de Babel touche davantage le continent noir plus qu'aucun autre : *there are as many languages as there are peoples, so that the curse of Babel seems to have descended mightily upon our continent*. D'après Jaggar (2008, pp. 218-222), il existe plus de 2000 langues africaines, soit le tiers du total mondial, parlées par quelques 800 millions de locuteurs dans 54 pays, bien que l'invasion européenne de l'Afrique signifie que les frontières ethnolinguistiques et nationales sont rarement concomitantes.

Afin de donner une idée de l'importance des variations au sein de cette mosaïque linguistique, Ricard faisait remarquer qu'avec à peu près trois millions d'habitants, un pays comme le Togo compte plus d'une cinquantaine de langues, tandis que le Nigeria avec plus de 100 millions d'habitants n'en aurait "que" 252, presque autant que le Cameroun pourtant dix fois moins peuplé ! Étendrait-on cette évaluation statistique à d'autres pays situés dans d'autres aires géographiques du continent qu'on se retrouverait en face du même foisonnement linguistique susceptible, comme l'indique à juste titre Ricard (1995, p. 10), « de décourager les jacobins de toutes espèces et les zéloteurs de toutes les standardisations linguistiques. » On retrouve l'une des expressions les plus tranchées de ce constat sous la plume de Mbiti (1982, p. 102) qui constatait récemment encore que le grand nombre des langues en Afrique constituait un défi permanent pour les nouvelles nations africaines : *[the] great number of languages is often one of the sources of difficulties in modern nationhood*.

Toutefois, prévient Ricard, cette hyper-fragmentation devrait être nuancée, car les atlas linguistiques occultent souvent le fait que certaines communautés linguistiques de plusieurs dizaines de millions de locuteurs ont réussi avec beaucoup de bonheur à constituer leur idiome en langue véhiculaire couvrant des espaces géographiques larges, comparables au spectre de certaines grandes langues européennes. L'idée du plurilinguisme ex-



cessif de l'Afrique, obstacle à l'intégration linguistique et à la diffusion des moyens de communication de masse devrait donc être relativisée. Un avis largement partagé par Battestini (1997, p. 74) qui précise qu'« il y a beaucoup moins de langues africaines qu'on le prétend ». Selon Ricard (1995, p. 10), seule la prise en considération de cette donnée peut permettre à l'observateur extérieur de comprendre pleinement « comment les Africains peuvent se parler entre eux, même quand ils n'utilisent pas de langue européenne ! ». Battestini (1997, p. 74) rapporte à ce propos un bref dialogue entre le roi Honesty de Calabar et le missionnaire Hope Waddell en 1863. Le roi déclarait à Wadell qu'il était exact qu'au marché une personne sur dix parlait une langue différente et que d'un bout à l'autre de son royaume, un village sur trois possédait un dialecte propre. Comment se fait-il alors, lui demanda le roi, que tout le monde se comprenne ? Dans une perspective comparable, Gassama (1978) considérait l'évocation des défis du plurilinguisme africain comme une stratégie néocoloniale destinée à tuer dans l'œuf les initiatives de promotion des langues locales. Cette manœuvre consiste à invalider les efforts d'intégration linguistique en présentant la profusion linguistique comme un obstacle difficile à surmonter.

Pour nous décourager dans nos entreprises relatives à l'enseignement de nos langues, certains spécialistes nous effrayent en brandissant des chiffres ; l'Afrique compte environ 2000 langues et dialectes ! Ce chiffre, pour nous, est insignifiant : le problème n'est pas de quantité. Toutes ces langues sont des *langues-sœurs*, ou, si l'on nous permet ces expressions, elles ne sont ni parallèles ni convergentes ; elles se superposent. Aussi le baoulé est-il plus apte à exprimer *mes réalités sénégalaises* que l'allemand ou le français (Gassama 1978, pp. 18-19).

Hountondji voyait aussi dans cette invocation de la multiplicité des dialectes l'expression paresseuse d'une objection spécieuse à l'exigence incontournable de l'utilisation des langues locales dans l'éducation formelle en Afrique. Le multilinguisme ne saurait être considéré comme un obstacle sérieux, pour peu que l'on reste conscient de l'utilité relative des langues occidentales et de l'urgente nécessité de travailler au remplacement progressif de celles-ci par les langues locales. Ce qui implique un choix conscient, motivé par une volonté persévérante de « démocratiser le savoir » en le rendant accessible aux masses populaires, dans leur langue. D'après Hountondji (1967, pp. 11-31), la situation linguistique africaine actuelle n'offre aucune voie médiane. Les Africains sont contraints de faire un choix conscient : « ou bien continuer à former en nombre infime des aliénés culturels, ou bien entreprendre, au prix de quelques difficultés initiales, une politique culturelle large et démocratique, en ouvrant toutes grandes les portes du savoir aux masses africaines ».



Un point de vue qui soulève de nombreuses questions, parmi lesquelles le rapport du développement des langues locales africaines à l'écriture et à la connaissance, au regard des exigences propres de la modernité. Mais il faudrait aussi rappeler ici le démenti péremptoire exprimé par C. A. Diop à l'idée du multilinguisme comme obstacle au progrès et à l'intégration linguistique en Afrique. Pour lui, la pensée d'une hypothétique langue unique censée faciliter les rapports entre nations africaines relève d'une utopie réductionniste. Comme c'est le cas partout ailleurs, le dynamisme des langues africaines et leur développement vers de grands ensembles régionaux ne peuvent être prédits parce qu'ils dépendent de facteurs économiques et démographiques qui échappent à toute possibilité de projection statistique.

Sur cette base, il est légitime de considérer comme déficiente la tendance à isoler le fait linguistique africain de ses déterminations historiques et idéologiques. En effet, poser la stagnation, voire la régression linguistique en Afrique comme la conséquence essentielle de la multiplicité des langues, c'est tenter de faire l'impasse sur les postures théoriques endogènes qui donnent de la problématique linguistique africaine une lecture plus historicisante. De fait, il reste évident aux yeux de nombreux intellectuels africains que la stagnation linguistique est l'une des conséquences du passé colonial. En imposant sa langue, le colonisateur pose en fait les canaux de transmission de sa culture et les bases nécessaires à la pérennisation de sa domination. Parmi les postures majeures de ce radicalisme linguistique, se détache nettement la figure de Fanon. Pour lui, la décolonisation implique un changement radical, un renversement total et violent des structures sociales héritées du passé colonial.

Le premier chapitre de son ouvrage *Les damnés de la terre* (1968) est sans équivoque. Fanon l'a intitulé *De la violence*. Les premières phrases de cette section sont également sans ambiguïté. L'auteur proclame : « quelles que soient les rubriques utilisées ou les formules nouvelles introduites, la décolonisation est toujours un phénomène violent » (p. 5). La violence de cette révolution implique avant tout de mettre hors-circuit les hommes qui travaillent au maintien de l'oppression : « à quelque niveau qu'on l'étudie [...] la décolonisation est très simplement le remplacement d'une "espèce" d'hommes par une autre "espèce" d'hommes ». Ce changement radical doit s'opérer selon Fanon, « sans transition » et déboucher sur « une substitution totale, complète, absolue ». En somme, un nouveau départ catégorique marqué par « une sorte de table rase qui définit au départ toute décolonisation ». On retrouve la même verve révolutionnaire dans l'appel à l'abandon des langues occidentales chez Ngugi. Une exhortation qu'il a tenté de réaliser lui-même par sa décision d'abandonner l'anglais en tant que langue d'écriture littéraire





pour le kikuyu, sa langue maternelle. La raison de ce revirement tel qu'il s'en explique dans *Decolonising the Mind* (1986), réside essentiellement dans l'incapacité des langues occidentales à exprimer toutes la richesse et la particularité du vécu existentiel africain.

Il subsiste, en revanche la question, fondamentale à notre sens, de savoir si la cohabitation entre les langues africaines est aussi pacifique qu'on le croit généralement. Il ne s'agit pas d'entrevoir dans ce questionnement l'allusion à un potentiel conflit ouvert dans une arène linguistique africaine imaginaire où sélection naturelle et loi du plus fort seraient à l'ordre du jour. Ce que nous voulons indiquer ici, à partir d'un point de vue empirique, c'est de savoir si du point de vue de leurs taxinomies, constructions syntaxiques et modes d'expression calquées sur une vision du monde particulière, les langues africaines ne sont pas, entre elles, dans le même rapport d'altérité conflictuelle que celui qui les oppose aux langues occidentales ?

L'impossibilité de parvenir à une cohésion ou à une intégration linguistique dans le cadre restreint des pays africains n'est-elle pas la preuve qu'au fond les enjeux du problème ne se limitent pas à la crise linguistique – indiscutable – induite par l'hétérolinguisme ? Les dissensions linguistiques internes qui bloquent toute émergence d'une lingua franca nationale dans de nombreux pays africains est-elle aussi le fait de la colonisation ? Au regard des avancées peu considérables sur la question de la promotion des langues locales, ne serait-il pas judicieux de chercher les causes internes du problème, par exemple dans la difficulté qu'éprouvent de nombreux gouvernements africains à accorder leurs populations autour de la nécessité d'un dialecte national unique ? La question classique est aussitôt la suivante : « pourquoi cette langue, la leur et non la nôtre » ? Il nous semble qu'en ce domaine comme dans beaucoup d'autres, on n'a pas pris la pleine mesure des variétés, voire des dissensions ethniques, linguistiques, culturelles qui caractérisent l'Afrique. Un certain romantisme continue de marquer la perception de la diversité linguistique en recouvrant celle-ci du mythe de l'Afrique consensuelle, communaliste, fraternelle et homogène.

Selon Wiredu (1996, p. 5), les Africains sont encore loin de la nécessaire appréhension des causes internes qui bloquent la mise en œuvre de résolutions concertées sur leur destin linguistique et discursif : *the first necessity is to realize that we have a problem. Truth to say, we have not yet accomplished even this.* En somme, l'attitude romantique qui voit dans l'espace linguistique africain le lieu d'une harmonie essentielle brisée par l'agression coloniale et que l'interventionnisme politique a le devoir de restaurer procède d'un certain simplisme dont les quelques témoignages suivants suffiront à montrer les limites.



### 5.1.2. *Vision romantique des langues locales africaines et mythe de l'homogénéité*

*Xo et Gbé, Langage et culture chez les Fon (Bénin)* de Guédou (1985) suggère une analyse des dynamiques linguistiques dans le sud du Bénin en contrepoint à une approche phonologique, morphologique et syntaxique de deux vocables, « Xo » et « Gbé » tirés du fongbé, langue véhiculaire du continuum gbé. Il concède au début de son ouvrage ne pas pouvoir fournir une traduction satisfaisante de ces deux concepts qui, par-delà leurs significations usuelles renvoient à des représentations cosmologiques complexes : « Ces traductions ne sont en fait que des conventions terminologiques commodes, [...] tout à fait insuffisantes pour rendre compte de tout le champ sémantique recouvert par nos deux termes de références (*xo* et *gbé*) » (Guédou 1985, p. 50).

L'essentiel de l'ouvrage est consacré à une clarification conceptuelle de ces deux termes, en somme, un effort pour les faire appréhender en français de la manière dont les locuteurs authentiques du fongbé, les *Danmènu* les perçoivent. Il s'agit-là des natifs fon qui, par leur enculturation sans failles et leur « dextérité » dans l'usage du fongbé forcent le respect et l'admiration, à la différence des « ako maségbé », personnes étrangères au clan dont on admet, tout en s'en moquant volontiers, les maladresses langagières. L'auteur écrit à ce propos (p. 89) que : « tout individu doit savoir parler la langue de son clan et en connaître les belles expressions, les proverbes, les jeux de langage. Plus il maîtrise le Gbé de son groupe, plus il est considéré et respecté au milieu des siens ». On retrouve dans cette conception une illustration indirecte de la notion de *profit de distinction linguistique* chez Bourdieu. D'où le proverbe courant en milieu fon : « N nyi me wa je ako bo na fanlan gbé a », littéralement : « Je ne suis pas un étranger allié à un autre clan et qui de ce fait n'est plus en mesure de parler sa langue maternelle ». (Guédou 1985, p. 89). Commentant ce dicton, Guédou précise qu'il traduit le fait que le gbé est « un facteur de différenciation clanique (d'un clan à un autre) et de cohésion clanique (au sein d'un même clan) ». Dans ces conditions, « l'expression injurieuse « ako ma sé gbé » (membre-clan/ne pas/ entendre/langue//) » se réfère à l'individu qui, en raison de son origine étrangère n'arrive, au mieux, qu'à pratiquer maladroitement le gbé, dialecte par lequel se définit et s'identifie le groupe ethnique *fon*. Un tel individu porte son altérité « sur sa langue » et trahit sa différence à chaque fois qu'il ouvre la bouche pour s'exprimer. Il est considéré, ajoute Guédou, « “comme un homme sourd”, un être inférieur, un infirme dont on se moque volontiers : c'est un barbare au sens grec du terme, [...] un étranger de caractère difficile : c'est un individu asocial qu'on dit même être sans culture ; c'est un déraciné ».



Tous ces détails font ressortir l'idée que la supposée empathie de nature entre les innombrables langues africaines n'est pas si conforme que cela aux faits empiriques, ne serait-ce que du point de vue d'une aire linguistique aussi homogène que celle couverte par le fongbé. Nous ne voulons pas remettre en cause ici le fait attesté que certaines langues africaines parlées par des communautés d'une taille tout à fait respectable, même à l'échelle européenne aient acquis un statut de langues véhiculaires majeures.

Tel est le cas du haoussa qui, à partir d'une communauté de près de 40 millions de locuteurs, sert de langue véhiculaire à 20 millions d'autres individus. Tel est aussi le cas du kiswahili qui ne constitue la langue maternelle que d'un petit nombre de Tanzaniens et de Kényans (5 millions) mais sert de langue véhiculaire à une grande partie de l'Afrique de l'Est, au moins à 50 millions d'individus (Ricard 1995, pp. 10-11).

Ricard ajoute qu'au regard de ces estimations, il est possible de présenter un tableau linguistique de l'Afrique sur lequel se dessineraient nettement les importantes communautés linguistiques ainsi que les grandes langues véhiculaires. Ce qui aurait pour effet de relativiser la multiplicité et la fragmentation caractéristique des grands atlas linguistiques. Cette remarque est indiscutable. Toutefois, une appréhension des langues véhiculaires à partir de données chiffrées relatives à l'aire géographique et au nombre de locuteurs peut occulter les aptitudes polyglottes, décuplées par le plurilinguisme, qui brouille les données et empêche de dessiner une cartographie objective et convaincante de la situation linguistique réelle, du moins à partir de la perspective des locuteurs. À l'opposé, une attention trop poussée aux nuances peut conduire à une perception abusivement panoramique du paysage linguistique. Ces deux contingences contradictoires du fait linguistique africain confinent toute généralisation en termes de données statistiques à des généralisations qui ne reflètent pas toujours la réalité. En pratique, qu'une langue soit parlée par des millions de personnes ne dit absolument rien des dissensions internes qui rendent compte du « heurt des langues » (Berman), voire de la « guerre des langues » fondés sur les rapports de force historiques et les préjugés qui en résultent.

De fait, l'extension sous-régionale de langues véhiculaires telles le kiswahili, le haoussa ou encore le wolof ne signifient pas forcément l'adhésion de tous les locuteurs aux fondements culturels sous-jacents à ces langues. À notre sens, le recours à ces médiums se fonde sur des contraintes fonctionnelles. Comme l'indique d'ailleurs sa dénomination, la langue véhiculaire sert de « véhicule » aux interactions ponctuelles entre individus, communautés ou groupes ethniques. Puis chacun retourne à sa langue première. Dans une perspective comparable, Cassin (2007) recommande de ne « pas confondre langue de



service et langue de culture ». La première se réfère aux langues et instruments linguistiques « purement utilitaires » érigés en modèles de communication universelle tels que le *globish*, les langues véhiculaires, langues de transmission, *lingua franca* ou encore certains outils internet (*google*, *bing*, etc.). La seconde renvoie aux langues en tant que modalités de conception, de formulation et de conservation de l'héritage intellectuel et culturel. C'est, en d'autres termes, la langue maternelle. Sur la base de ce rapprochement, on retrouve dans le rapport des langues africaines entre elles, certains aspects de la relation de ces dernières avec les langues occidentales, à l'exception bien entendu du fait exceptionnel et dramatique de la colonisation. On observe dans le champ linguistique africain du point de vue des ensembles régionaux que constituent les langues véhiculaires comme au niveau des microcosmes linguistiques délimités par les frontières nationales, la même « agonistique » lyotardienne marquée par une guerre larvée pour la prééminence soutenue par les réminiscences historiques et l'ethnocentrisme. Par rapport à cela, Guédou (1985, p. 89) nous informe que « le gbé est pour les fon un facteur de discrimination tribale et régionale » parce qu'à la base cette langue constitue pour le locuteur naturel fon un facteur déterminant de son identité. C'est ce qui justifie la catégorisation courante dans ce groupe ethnolinguistique des individus par rapport à des hiérarchies de classe ou des délimitations socio-géographiques.

Ainsi distingue-t-on à Agbomè, la capitale historique des fons une stratification axiologique des différents dialectes en fonction de leur degré de correspondance aux structures originelles de la langue fon. On a par exemple le fon gbé d'*Alada*, de *Kutonu*, de *Gléxwé* qualifiés de « fon gbé de togudo » (fon d'au-delà du fleuve) par les autochtones fons, en comparaison avec le fon gbé pur et classique, d'Agbomè. Guédou démontre en outre, avec force illustrations, que ces préjugés basés sur la discrimination linguistique conduisent souvent au mépris des ethnies apparentées ou géographiquement proches, qui manifestent une incapacité irréductible à parler convenablement le fon gbé. De l'incompétence linguistique manifestée dans la maladresse langagière, le pas est vite franchi en direction d'un enfermement de l'autre dans les catégories dénigrantes du sous-homme, de l'inférieur et de l'inintelligent.

[Dans] notre village natal (tenji) l'on traite volontiers avec mépris les gens de Za dont la langue est considérée comme un sous-dialecte du fon de tenji. Il existe de nombreuses expressions qui attestent ce mépris et ce complexe de supériorité des gens de notre village vis-à-vis des *Zanu*. On peut traiter quelqu'un de *zanu fon kwin do ko* (habitant de za/ graine de fon/être/ cou/) : « habitant de za ayant des graines de l'arbre fontin au cou », pour signifier qu'il est sans culture, niais, gauche dans ses manières (Guédou 1985, pp. 90-91).



Les faits rapportés ci-dessus par Guédou montrent bien à quel point les divergences ethniques fondées sur une stratification axiologique des langues sont prégnantes, même entre des groupes humains relativement proches sur le plan historique, sociologique ou géographique. En Afrique, comme partout ailleurs, les relations historiques entre groupes humains se fondent aussi en grande partie sur des préjugés, des conflits linguistiques avec le chauvinisme culturel qui les accompagnent. La question de l'impact de l'esclavage et de la colonisation sur la formation de ces ghettos ethniques reste tout à fait pertinente. Mais elle ne constitue pas à nos yeux l'unique détermination de ces hiérarchisations arbitraires qui restent avant tout un facteur historique et culturel. Ricard (2011, p. 17) fustigeait à juste titre « l'arrogance culturelle [qui constitue] le trait dominant dans les rapports avec les langues des autres, du Sud, de l'Inde ou de l'Afrique ». Il invitait, en conséquence, à repenser les limites des processus de « mondialisation ». Ce qui le pousse à relever également, avec beaucoup de subtilité, la suffisance qui caractérise les relations entre les langues des anciennes colonies entre elles. Ricard reprend, en guise d'illustration, les propos pour le moins surprenants d'« un professeur de l'Université de Chicago », surpris qu'il y ait eu si peu de traductions de textes hindi en anglais, « bien que le prestige de cette langue orientale semble bien supérieur à celui des langues africaines ! »<sup>71</sup>. Autant dire qu'en matière de langues, l'ethnocentrisme reste la chose du monde la mieux partagée.

Ces considérations invitent à approfondir davantage la réflexion sur la problématique linguistique dans l'Afrique actuelle, dominée par une vision romantique du plurilinguisme, dont l'expression la plus pathétique est la postulation d'une intégration ou d'une cohabitation linguistique sans heurts. Tout se passe comme si les stagnations dans l'instauration de politiques linguistiques efficaces ne sont que le fait du sempiternel manque de moyens, des politiques hasardeuses et de l'arbitraire colonial. On critique également sur un mode régulier les régimes politiques africains qui n'auraient aucune vision et qui, de toutes les façons, sont incapables de percevoir les bienfaits collatéraux de la promotion des langues locales. Ces critiques sont en partie fondées, mais elles n'évacuent pas pour autant certains questionnements et réserves qui émergent inévitablement d'une observation plus attentive de la problématique linguistique dans la post-colonie africaine dans son ensemble. De fait, pourquoi les apports théoriques successifs à la résolution des impasses linguistiques (éducation bilingue, alphabétisation, expertises diverses, etc.) présentés chacun comme « la solution idéale » ne se concrétisent-ils pas dans les faits ? Pourquoi en est-on toujours à la case départ, malgré les changements de régimes et de

<sup>71</sup> À propos des déclarations en question, voir le *New York Times* du 26 juin 2009.



systèmes politiques dans les différents pays ? On nous objectera que des pays comme le Burkina Faso, le Cameroun, l'Éthiopie, Madagascar, le Mali, le Mozambique, la Namibie, le Niger, le Nigeria, le Sénégal, la Somalie, la Tanzanie ont initié des programmes d'éducation bilingue. Les succès relatifs rencontrés par ces tentatives remettent en question leur pertinence tout autant que l'efficacité des moyens et méthodes qui servent à leur mise en œuvre.

Si l'on ne peut nier la pertinence de ces initiatives, on ne peut non plus faire l'impasse sur le fait que les résultats de cette institutionnalisation linguistique restent encore limités et parcellaires. Un constat qui suscite un certain scepticisme, au regard du fait que plus le temps passe, plus les motivations sentimentales, patriotiques et existentielles de recourir aux langues locales perdent de leur urgence et de leur force de conviction. Cela dit, les impasses des politiques d'institutionnalisation scolaire et académique des langues locales africaines et les succès en demi-teinte des programmes d'éducation bilingue poussent non pas à une remise en cause de la pertinence de ces initiatives, mais plutôt à un déplacement des termes de la problématique linguistique dans son ensemble. C'est ce qui forçait Sonaiya (2009, pp. 375-384) à ce constat désabusé : *our problems are beyond language*.

À notre sens, les piétinements sur le chapitre de la promotion des langues africaines s'expliquent par l'insuffisance de réflexion sur les exigences de traduction qu'elle implique. À moins d'une improbable tentative de réinvention de la roue, l'on voit mal comment on peut promouvoir les langues locales africaines à travers leur utilisation à l'école et, à terme, dans toutes les sphères de la vie et de la pensée sans la mise en œuvre d'une pratique de traduction massive. Au regard de tout cela, une réflexion sur la portée et l'impact de la traduction sur la problématique des différences linguistiques dans les pays africains s'impose avec urgence. Derrida (1985, pp. 209-237) relève que le questionnement par lequel la langue et la traduction s'efforcent de s'appréhender elles-mêmes était un aspect essentiel de la pensée parce qu'« on ne devrait jamais passer sous silence la question de la langue dans laquelle se pose la question de la langue et se traduit un discours sur la traduction ».

Une pensée plus appliquée aux ressources de la traduction et à ses capacités de conciliation ou de « négociation », pour reprendre la caractérisation faite par Eco, nous paraît une voie de sortie à prendre au sérieux. On verra ainsi, chemin faisant comment d'autres peuples, d'autres nations en situation de dépendance politique ont conquis subtilement par le biais d'une traduction massive, le patrimoine intellectuel de leurs conquérants. La traduction, banal déplacement du sens d'un texte d'une langue vers une autre peut, dans ces conditions, prendre une dimension politique élevée. Cela par le fait qu'elle permet de



subvertir à un niveau autrement plus pérenne, la domination présente en s'appropriant les trésors spirituels du tyran dont on subit l'hégémonie. Ce dont il s'agit, ici c'est d'une pratique de traduction généralisée, une « poly-, omni-traduction » pour emprunter les termes de Berman (1984, p. 21) à propos de l'incomparable travail d'appropriation par la traduction entrepris dans le cadre de l'Allemagne romantique. Mais une analyse conséquente des modalités de mise en œuvre de la traduction massive passe avant tout par l'évaluation des contours spécifiques de la question linguistique dans le cadre spécifique de l'Afrique postcoloniale. On ne peut, en effet, isoler la problématique de la traduction de l'analyse primordiale du contexte linguistique global et des diverses formes de résistance qui en ressortent. Parmi ces pesanteurs, il faut surtout retenir les effets psychologiques de la dépendance linguistique.

## 5.2. Le sujet postcolonial africain *dans la langue*

On n'imagine pas combien il est pénible d'avoir à s'exprimer dans une langue dont on ne se sent pas le maître, d'être obligé de se conformer dans son parler, et comme de l'extérieur, à des normes qu'on n'a pas choisies mais qui s'imposent à nous avec un faux air de transcendance, de ne pas se sentir libre dans son espace linguistique – libre de disposer de la langue comme d'un simple « moyen d'expression », ce qu'elle est en effet, mais de la vénérer au point d'en faire une déesse ou tout au moins un fin en soi, en perdant de vue sa simple valeur de médiation (Hountondji 1967, pp. 11-31).

Cette description de la situation psychologique de l'intellectuel colonisé est pour le moins tragique. Elle constitue l'amorce de l'exposé sans complaisance qu'entreprend Hountondji sur la double extériorité qui marque le maintien à distance du sujet colonisé en-deçà de la langue métropolitaine et explique la relation pathologique que ce dernier entretient à son égard. Hountondji part de l'idée saussurienne de la langue comme institution sociale qui transcende toute détermination individuelle et qui exclut, de ce fait, toute variation sociale. La langue reste donc dans cette perspective et comme le souligne avec pertinence Bourdieu (1982, p. 26), « un code à la fois législatif et communicatif qui existe et subsiste en dehors de ses utilisateurs (les « sujets parlants ») et de ses utilisations (la « parole ») ». Premier niveau d'extériorité qu'on dirait caractéristique de tout rapport à la langue et qui se double, en ce qui concerne le colonisé, d'une « autre extériorité : celle de la société à laquelle appartient cette langue. » Double rejet hors de la langue devenue pourtant, du fait de l'histoire, « la langue de la culture », le seul moyen d'acquérir le « profit de distinction » fondé sur la compétence linguistique, dans le système colonial d'accès au mérite et à la reconnaissance sociale.



Bourdieu (1982, p. 36) relevait déjà dans la caractérisation saussurienne de la langue les principaux attributs de la langue officielle dont la codification et l'imposition par le biais d'une volonté politique souveraine, est « connue et reconnue » comme l'unique moyen d'accéder « aux chances de profit matériel et symbolique que les lois de formation des prix caractéristiques d'un certain marché promettent objectivement aux détenteurs d'un certain capital linguistique ». Il est donc compréhensible, pour revenir à la description du fait linguistique postcolonial d'après Hountondji 1967), que le peuple, a priori peu soucieux du profit de distinction conféré par la compétence linguistique démontre une remarquable légèreté dans son usage de la langue officielle. C'est ce que démontrent, en outre, les stratégies de créolisation ou de pidginisation où s'exprime la volonté d'élaborer une langue médiane, qui serait un compromis « spontané et irréfléchi » entre les langues occidentales et les langues locales. Compromis linguistique qui se manifeste, entre autres, par des inventions lexicographiques qui frappent par leur originalité, notamment la traduction « de concepts proprement intraduisibles, des notions inconnues [...] qui n'ont de sens que dans un contexte social précis » (Hountondji 1967, pp. 11-31). Un constat qui l'amène à la conclusion que « le peuple est heureux dans son langage parce qu'il ne se pose pas de faux problèmes ».

À l'extrême opposé de cette félicité linguistique fondée sur un rapport dépourvu de toute projection axiologique sur la langue officielle, l'intellectuel colonisé se débat, lui, dans les affres d'une recherche de l'expression juste dans la langue métropolitaine animée par une volonté tout aussi opiniâtre que vaine de se confondre au locuteur naturel, voire de le surpasser. Bourdieu (1982, p. 43) avait bien mis en évidence le fait social que « la constitution d'un marché linguistique créé les conditions d'une concurrence objective dans et par laquelle la compétence légitime peut fonctionner comme capital linguistique produisant, à l'occasion de chaque échange social, un profit de distinction ». Résultat, une déperdition d'énergie dédiée au perfectionnement du médium linguistique, la confusion entre le moyen de communication qu'est la langue et la fin de l'acte de parole qu'est la transmission d'un message spécifique. Une débauche de ressources mentales en vue d'acquérir une dextérité hors du commun dans l'usage de la langue étrangère, avec pour conséquence notable l'oubli de l'idiome maternel et, plus grave, l'occultation par une mise en hibernation systématique d'une partie importante du potentiel discursif de l'intellectuel colonisé.

Le drame c'est de ne pas se sentir à l'aise dans l'usage de cette « langue de culture », parce qu'on n'ose à aucun moment l'appeler sienne (aucun Africain ne peut dire en effet : le français est *ma langue*) [...]. Toute une sphère de notre vie, la plus riche peut-être, la plus grosse de promesses, se trouve ainsi avortée, faute de pouvoir se ré-





aliser dans le langage. Notre vie intérieure dans ce qu'elle a de plus essentiel reste à l'état latent et ne parvient pas à s'exprimer, parce que nos moyens d'expression sont réduits, parce que nous ne maîtrisons pas assez cette « langue de culture », à nous étrangère, par où devraient passer à larges flots ininterrompus nos jaillissements les plus précieux. Que de choses nous aurions à dire ! Ces choses nous ne les dirons probablement jamais, bien plus, nous ne saurons jamais nous-mêmes que nous les avons pensées, parce qu'elles restent exclues de notre « espace linguistique » étroitement limité (Hountondji 1967, pp. 11-31).

Poussant plus loin l'analyse du drame psychologique dérivé de cette situation qui présente les traits caractéristiques de la « diglossie »<sup>72</sup> telle que formulée par Charles Ferguson, Hountondji en vient à assimiler tous les colonisés à des « malades mentaux ». La description qu'il en donne suggère une nette distinction entre les intellectuels africains névrosés en puissance, c'est-à-dire les sujets colonisés chez qui les signes cliniques de l'aliénation linguistique ne sont pas (encore) apparents et les autres, déjà en phase de manifestation symptomatique. Chez ces derniers, la schizophrénie induite par le malaise linguistique entraîne une « hexis corporelle » (Bourdieu) pathologique qui se manifeste par la difficulté à articuler correctement, signe du malaise qu'ils éprouvent lorsqu'ils s'expriment en langue étrangère. Tout en concédant ne pas pouvoir avancer de données statistiques précises, Hountondji assure avoir remarqué, à l'instar de nombreux autres observateurs attentifs, un nombre effarant de bègues parmi les intellectuels africains, avec une proportion plus forte parmi les étudiants dits « francophones ». Une nuance qui n'enlève rien au fait qu'il s'agit d'un problème général. Car, en vérité, « même ceux qui ne bégayaient pas visiblement éprouvent pour la plupart ce malaise [...], cette difficulté à s'exprimer avec spontanéité et en toute liberté, dans une langue qui est pourtant leur seule langue de culture » (Hountondji 1967, pp. 11-31).

<sup>72</sup> Nous parlons ici de diglossie [du grec ancien *di* (ou *dis*) : « deux fois » et *glossa*, « langue »] plutôt que de plurilinguisme, parce que ce sont surtout les conflits dérivés de la situation linguistique problématique que nous voulons souligner. Selon C. Ferguson [voir « Diglossia », *Word*, 15, 1959, p. 325-340], la diglossie – terme emprunté à la sociolinguistique – c'est le rapport entre deux langues génétiquement apparentées (par exemple le français et l'occitan ou la langue d'Oc) dont l'une dite « haute » (*High* ou *H*) est objet et vecteur d'enseignement. Elle est, par ailleurs, normée, valorisée, généralement écrite et réservée à la communication publique ainsi qu'aux échanges formels et/ou officiels. L'autre qualifiée de « basse » (*low* ou *L*) se trouve confinée dans la communication privée, souvent non écrite et peu valorisée même si elle est parlée par la majorité de la population. À cette distinction qui instaure une sorte de polarisation fonctionnelle marquée par une préséance génétique de « *H* » sur « *L* », Joshua Fishman opposera quelques années plus tard le bilinguisme ou la possibilité pour un individu (dans le cadre du *bilinguisme individuel*), un groupe social (on parlera dans ce cas de *bilinguisme social*) ou une nation (*bilinguisme par décret d'État* ou *bilinguisme étatique*) de parler ou d'instituer une ou plusieurs langues.



Au regard de ses implications psycholinguistiques, il faut bien admettre que la problématique linguistique dans la postcolonie africaine dépasse les limites de la simple cohabitation conflictuelle entre langues héritées de l'histoire coloniale et langues locales. Elle touche, par-delà cette co-présence conflictuelle, aux structures les plus fondamentales de la pensée et de l'être du colonisé en général et de l'intellectuel africain en particulier. Ce dernier est davantage concerné en raison de sa formation et de ses activités professionnelles qui requièrent en général l'usage quotidien des langues étrangères. Tout cela sans oublier le pouvoir d'attraction dont ces langues sont investies à cause de leur statut de canal privilégié ouvrant l'accès aux privilèges socio-politiques, économiques et matériels les plus élevés.

D'après Bourdieu, l'imposition d'une langue participe toujours d'une volonté politique appuyée par un déploiement institutionnel visant à maintenir le prestige et l'usage inconditionnel de la langue légitime. Il en a été ainsi, explique-t-il, sous la Révolution française, avec l'instauration du français standard élaboré dans les milieux cultivés de la capitale et le rabat systématique de tous les médiums locaux au rang de patois en raison de la « parcellisation (liée à l'abandon de la forme écrite) et de la dégradation interne (par l'emprunt lexical ou syntaxique) qui sont le produit de la dévaluation sociale dont ils font l'objet » (Bourdieu 1982, pp. 29-30). Même si l'intégration à la langue officielle s'est faite de façon plutôt « brutale » en pays de *langue d'oïl*, à la différence de la région d'*oc* où s'est instauré un état de bilinguisme, le résultat est aujourd'hui le même : une normalisation linguistique sanctionnée par la mise au rebut des langues locales. Une situation dont la ressemblance avec l'hégémonie des langues métropolitaines en régime colonial est frappante. La conclusion de Bourdieu, qui rejoint sur ce point les analyses de Lyotard, est que toute interaction est le lieu d'un rapport de forces qui transpose au niveau interpersonnel les tensions sociales fondées de façon intrinsèque sur la quête du pouvoir symbolique. Ainsi, dans toute interaction, la relation psychologique qui s'instaure d'emblée entre les interlocuteurs n'est que la projection réduite aux dimensions du dialogue interpersonnel des relations objectives entre les groupes, classes sociales, nations auxquels ils appartiennent. D'après Bourdieu le rapport de force linguistique impliqué par toute interaction ne se réduit jamais aux forces linguistiques en présence. Par-delà les langues parlées, les interlocuteurs eux-mêmes ainsi que les groupes sociaux détenteurs d'une compétence linguistique correspondante, c'est en vérité toute la structure sociale qui est présente dans chaque échange verbal, voire dans chaque discours.

Ce qui se passe entre deux personnes, entre une patronne et sa domestique ou, en situation coloniale, entre un francophone et un arabophone, ou encore, en situation



postcoloniale, entre deux membres de la nation anciennement colonisée, l'un arabo-phonie, l'autre francophone, doit sa forme particulière à la relation objective entre les langues ou les usages correspondants, c'est-à-dire entre les groupes qui parlent ces langues (Bourdieu 1982, p. 61).

L'approche sociale du phénomène linguistique chez Bourdieu est entièrement en phase avec les théories de la répression ou de l'arraisonement du discours que Foucault qualifie de « parole interdite », de même que la conception du dialogue social chez Lyotard en tant qu'irréductible « agonistique ». Cela se voit bien dans la critique bourdieusienne du structuralisme saussurien qui va jusqu'au rejet catégorique de ce qu'il appelle « l'illusion du communisme linguistique » (Bourdieu 2001, p. 67). Suggérée par la métaphore du trésor chez Auguste Comte cette perception de la langue comme bien communautaire également réparti entre ses bénéficiaires se trouve formellement caractérisée dans l'approche chomskyenne de la théorie linguistique comme se rapportant à un individu idéal vivant dans un groupe linguistique homogène et jouissant d'une infaillibilité parfaite dans son usage de la langue. Commentant la position de Bourdieu (2001, pp. 12-13), Thompson indique, avec pertinence, qu'« il n'existe rien de tel qu'un langage ou une communauté linguistique totalement homogène ». D'après lui, considérer une langue comme une entité homogène, comme le démontre une certaine orientation de la linguistique structuraliste, c'est se rendre coupable « d'une idéalisation d'un ensemble particulier de pratiques linguistiques qui ont émergé historiquement et dont l'apparition implique certaines conditions sociales ». Ces dispositions sociales se réfèrent à des processus complexes dont le plus significatif reste la pression coercitive exercée sur les médiums dialectaux par la langue légitime, sous l'impulsion du pouvoir politique. Un phénomène classique dont l'ampleur paraît plus considérable dans la situation coloniale, en raison des stratégies de dénégation qui l'accompagnent : « à travers un processus historique complexe, impliquant parfois des conflits majeurs (en particulier dans des contextes coloniaux), une langue ou un ensemble de pratiques linguistiques particuliers se sont imposés comme dominants et légitimes éliminant ou se soumettant de ce fait d'autres langues ou dialectes ».

L'histoire est pleine d'exemples de ce type d'hégémonie linguistique. En plus des langues locales françaises que nous avons évoquées, on pourrait citer, à la suite de Thompson, les exemples de l'anglais en Grande-Bretagne et aux États-Unis, l'espagnol au Mexique et en Espagne et bien entendu les langues coloniales en Afrique, le français, l'anglais, le portugais, l'espagnol, etc. Il faut, au regard de toutes ces analyses, prendre la mesure des dissensions auxquelles la problématique linguistique est sujette de nos jours dans le cadre intellectuel et politique africain. Cet état des lieux s'avère nécessaire à la



mise en perspective des enjeux de traduction dans l'Afrique d'aujourd'hui, à la fois comme exigence pratique et solution plausible aux obstacles à l'effectivité des politiques de développement sur le plan linguistique et scientifique.

### 5.3. Langues « imposées » ou langues assimilées ?

D'un point de vue théorique, la question du statut des langues africaines s'articule autour des notions contradictoires d'imposition, d'adoption et d'appropriation. Le rapport de ces deux derniers termes avec la problématique linguistique africaine ne va pas de soi. Leur utilisation dans ce contexte appelle, de ce fait, une mise au point. Car, l'idée qu'ils recouvrent, ce n'est pas seulement l'action d'attirer vers soi, de faire sien un être ou une chose. La représentation de l'appropriation linguistique telle qu'elle se trouve problématisée par certains penseurs africains dépasse les limites sémantiques de l'acquisition. On y voit plutôt l'expression d'un désir profond d'identification, de possession et de communion que recouvre le concept allemand de *Zueignung*, caractéristique du travail d'enrichissement du patrimoine linguistique et culturel chez les Romantiques allemands. Celui qui illustre le mieux l'ambivalence sur le statut des langues européennes advenues par le biais de la colonisation, c'est Senghor. Il déclarait, en réponse à une objection sur le choix délibéré du français pour exprimer l'être-au-monde du Négro-africain :

Je répondrai que nous n'avons pas choisi. Et, s'il avait fallu choisir, nous aurions choisi le *français*. Non par sentiment, je dis par *raison*. Mais je le répète, nous n'avons pas choisi. C'est notre *situation de colonisés* qui nous imposait la langue du Colonisateur, plus précisément la politique de l'*assimilation*. [...] Nous avons choisi les armes du Colonisateur pour les retourner contre lui. [...] C'est pourquoi, s'il nous avait été donné de choisir, nous aurions choisi le français ! (Senghor 1964, p. 399).

C'est pourquoi, par-delà la notion relativement neutre d'adoption, il faudrait plutôt parler, comme Senghor, de *choix*, d'*assimilation*, ou encore de *naturalisation*, en référence au processus d'acquisition d'un statut juridique nouveau donnant droit à une nouvelle identité nationale. Hountondji (2000, pp. 47-56) évoquait déjà à ce propos l'avènement d'« une rhétorique nouvelle » dans les discussions sur les problèmes de langues en Afrique. Il présente la problématique linguistique africaine actuelle dans la trame d'une évolution – pas forcément qualitative d'ailleurs – du cadre idéologique étriqué du nationalisme militant aux premières heures des indépendances à une tentative d'ouverture extrême aux exigences de l'unification des biens et services symboliques dans un environnement global. Ainsi, sur le plan théorique, la question des langues africaines est passée d'une tentative de l'enfermement dans le particulier à une dilution progressive dans les valeurs prétendument universelles prêtées à la mondialisation.



Le destin des langues locales représente, dans le contexte intellectuel africain postérieur aux indépendances, une des controverses les plus animées en rapport avec la question plus large de la décolonisation. Deux positionnements majeurs s'opposent dans ce cadre : les défenseurs de l'idée d'une « naturalisation » définitive et irréversible des langues « étrangères » héritées du passé colonial et les promoteurs d'un « après Babel », d'un ordre linguistique nouveau axé sur la centralité des langues locales, mais aussi et surtout l'avènement d'une tradition de pensée fondée sur les schèmes et visions du monde particulières. D'un côté une exaltation des vertus globalisantes des langues occidentales et de l'autre une critique sans complaisance de l'assimilation linguistique et culturelle, en marge d'une rhétorique de l'authenticité et un *appel à la résistance* (Hountondji, 2000) sous peine d'étiollement inéluctable des valeurs endogènes. Dans la première catégorie, se retrouvent des écrivains et penseurs tels Senghor, Lopes, Irele, Sonaiya, Bamgbose, Quoro, U Tam'si. Ce dernier proclamait le droit du colonisé à subvertir l'instrument linguistique de la domination coloniale à travers cette boutade célèbre : « il y a que la langue française me colonise et que je la colonise à mon tour, ce qui, finalement, donne bien une autre langue » (cité par Soubias 1999, p. 131). Dans le deuxième groupe se rangent, entre autres, des personnalités intellectuelles telles que Wiredu, Mudimbe, Hountondji, Ngugi, Eboussi-Boulaga, p'Bitek.

Le recours aux langues locales ou les manipulations en vue d'adapter les langues occidentales aux nuances de la pensée africaines apparaissent ainsi comme des réactions de dépit et de révolte. Couchoro (1929) affirmait à ce propos, cela bien avant les indépendances, que la « langue étrangère cultivée » devrait se plier au génie des « idiomes locaux » (cité par Ricard 1995, p. 156). C'est la même attitude subversive qui ressort des œuvres d'auteurs tels que Sassine, Beti, Ouologuem, Kwahulé, Malick Fall, Saro-Wiwa, Makouta-Mboukou, U Tam'si, Beyala, Baenga, Ngandu Nkashama, entre autres. Cette variété de postures articulées sur une écriture délibérément transgressive pose en soi question. L'insistance sur les enjeux linguistiques de la vie et de la pensée en Afrique ne peut être résolue par un passage à la trappe au motif qu'elle repose sur une idéologisation délibérée. Le fait qu'en l'occurrence, les problèmes linguistiques prennent si souvent la direction d'une remise en cause de la *phrase coloniale* trahit des rapports de force dont les langues ne sont peut-être que les excroissances les plus perceptibles.

Les premiers positionnements se rapportent à la fois à l'idée d'« aliénation culturelle volontaire » formulée par Irele et à la remarque de Sartre (1948, pp. XIV-XLIV) selon laquelle la langue française ne peut plus être considérée de nos jours comme « étrangère » à l'Afrique. D'après lui, « il n'est pas vrai que le noir s'exprime dans une langue "étran-



gère”, puisqu’on lui enseigne le français dès son plus jeune âge et puisqu’il y est parfaitement à son aise dès qu’il pense en technicien, en savant ou en politique ». Une opinion qui fait écho aux envolées lyriques de Senghor chantant les vertus insignes de la langue française. Le poète et chef d’État sénégalais proclamait sans gêne son choix délibéré du français, qu’il plaçait un cran au-dessus des langues locales africaines. Dans la Postface à son recueil de poèmes *Éthiopiennes* (1956), il fait l’apologie du français, en se fondant sur le fait que les nègres sont des métis culturels. S’ils sentent en nègres, explique-t-il, ils s’expriment en français, « parce que le français est une langue à vocation universelle » (Senghor 1964, p. 225). Il y a, on le sait, chez Senghor, une volonté permanente de transcender les barrières raciales, ethniques et linguistiques pour ancrer son œuvre dans un univers cosmopolite. C’est pour cela qu’il écrit que son « message s’adresse aussi aux Français ». Cependant, ce désir d’ouverture censé préfigurer la *civilisation de l’Universel* cache mal un désaveu manifeste des langues locales africaines. Ces dernières sont classées en dessous des langues européennes dans la hiérarchie senghorienne.

Cette stratification linguistique confère *de facto* une capacité d’abstraction et de pensée rationnelle à la langue française et autres qui lui sont apparentées. Tout se passe comme si les langues occidentales – et le français en l’occurrence – étaient pourvues de fonctionnalités dont la nature aurait souverainement privé les langues africaines. Le poète et homme d’État s’efforce même de soutenir ce classement arbitraire en se fondant sur sa propre expérience de bilingue franco-sénégalais. Il indique à cet effet, toujours dans la postface citée supra, qu’il « sait » les ressources du français pour l’avoir goûté, mâché, enseigné ; ce qui renforce sa conviction qu’« il est la langue des dieux ». Il invite expressément à écouter les grands virtuoses Corneille, La Fontaine, Rimbaud, Péguy, Claudel et Victor Hugo afin de se convaincre que cette langue divine peut recouvrir tous les attributs de la musicalité, traduire toutes les tonalités, imiter tous les instruments et manifester l’humanisme profond de la culture française. Les Africains lui doivent une reconnaissance éternelle pour les avoir nanti de ses mots abstraits « si rares dans nos langues maternelles – [...]. Chez nous, les mots sont naturellement nimbés d’un halo de sève et de sang ; les mots du français rayonnent de mille feux, comme des diamants. Des fusées qui éclairent notre nuit » (Senghor 1964, p. 226).

On n’a que trop reproché à Senghor ce lyrisme dithyrambique en l’honneur de la langue française, ensemble avec le peu de considération qu’il témoigne à l’égard des langues africaines. On a même suggéré, non sans malice, que cet intérêt ostentatoire pour la langue de Molière était motivé par la perspective d’intégrer le panthéon des Immortels, l’Académie Française. Un objectif dont la réalisation effective dans la suite est interprété



comme le témoignage de reconnaissance de la nation française au « griotisme » du poète sénégalais à leur endroit et à l'égard de leur langue.<sup>73</sup> Les démentis de Senghor par voie de presse ainsi que les reprofilages ultérieurs de ses paroles et textes n'auront pas suffi à défaire le ressentiment de plusieurs générations d'Africains déçus. Dire que ces reproches sont totalement justifiés c'est prendre parti de façon unilatérale dans un débat qui a, de toute façon, perdu de sa charge polémique, sans prendre le risque de donner au mis en cause un quelconque droit de réponse. Si l'on se réfère à ce que l'auteur dit, par exemple, dans ses entretiens avec Armand Guibert, on se rend bien compte qu'il pose le problème linguistique africain à un niveau plus fondamental, à la genèse de la personnalité du sujet africain happé aussitôt par un état de fait linguistique dont il a hérité des paradoxes. Senghor (1962) concède en effet qu'« il est vrai que le français n'est pas [sa] langue maternelle », mais qu'il a cependant commencé à l'apprendre dès l'enfance, par des mots tels que confiture, chocolat. Il confie à ce propos dans *Liberté 3* qu'à sept ans, quand il commença à apprendre le français, il « le mangeait délicieusement, comme une confiture » (Senghor 1977, p. 545). Conséquence, même adulte sa pensée se plie spontanément aux injonctions de la langue française devenue pour lui l'outil de spéculation et d'écriture littéraire le plus naturel.

Aujourd'hui, je pense naturellement en français, et je comprends le français – faut-il en avoir honte ? – mieux qu'aucune autre langue. C'est dire que le français n'est plus pour moi un « véhicule étranger » mais la forme d'expression naturelle de ma pensée (Guibert 1962).

La même année, Senghor réitère l'expression de cette conviction dans une parution de la revue *Esprit* : « *que représente pour moi, écrivain noir, l'usage du français ? [...]* En répondant, je reprendrai l'argument de fait. Je pense en français ; je m'exprime mieux en français que dans ma langue maternelle ». Mais cet aveu semble peu convaincant aux yeux de ses congénères écrivains et penseurs africains. Par exemple, Ngugi se refuse définitivement à l'absoudre de son obséquiosité pathologique à l'égard de la culture et de la langue françaises. L'écrivain kényan ne mâche pas ses mots et parle ouvertement de « culture de singerie », d'« attitudes de perroquet » chez Senghor comme chez d'autres intellectuels africains qualifiés de « bourgeoisie africaine néo-coloniale » vendue à l'Occident colonisateur.<sup>74</sup> Ngugi accuse nommément aussi Achebe dont la gratitude ou-

<sup>73</sup> Ngugi (1986) écrivait à ce propos: "Senghor has now been rewarded by being anointed to an honoured place in the French Academy – that institution for safe-guarding the purity of the French language".

<sup>74</sup> [A] "culture of apemanship and parrotry enforced on a restive population through police boots, barbed wire, a gowned clergy and judiciary; [whose] ideas are spread by a corpus of state intellectuals, the academic and journalistic laureates of the neo-colonial establishment" (Ngugi 1986, p. 2).



trancière à l'égard de la langue anglaise – un « héritage » linguistique dont les Africains n'apprécient pas la juste valeur – apparaît à ses yeux comme une variante non moins ridicule de la passion débridée de Senghor pour le français. Ngugi conclut sa diatribe avec une pointe d'amertume en affirmant que « c'est bien l'apothéose de tout système de domination lorsque les dominés se mettent spontanément à chanter les louanges de leurs bourreaux »<sup>75</sup>. Aux yeux de l'écrivain kényan, le renoncement à ses valeurs culturelles et linguistiques est synonyme d'un pacte avec l'opresseur, la marque d'une acceptation passive, voire d'une intériorisation de la domination politique et économique.<sup>76</sup>

Pour rendre justice à la vérité, il est nécessaire de rappeler que Senghor ne méprisait pas les langues africaines. Son projet était de prendre acte de ce qu'il désigne lui-même par « l'état de fait » historique pour instaurer un bilinguisme pragmatique. C'est ce qu'il démontre, entre autres textes, dans « Le problème des langues vernaculaires ou le bilinguisme comme solution » (Senghor 1964, pp. 228-231). Il indique dans ce texte que la langue n'est pas liée à la race. Elle reste cependant indissociable de la *culture* en tant que cette dernière signifie « adéquation au milieu ». De ce fait, « ignorer sa langue natale, c'est se déraciner ». C'est pour cela que Senghor suggère de réaliser en Afrique la synthèse de l'état de fait historique instauré par la domination des langues coloniales et l'*enracinement* dans les traditions ancestrales par l'attachement aux langues natales. Car, insiste-il, ce *métissage* qui est le but de toute culture digne de ce nom est une exigence historique. Enfin, en adoptant les langues européennes, les nations africaines ne se privent pas de tout. Elles restent libres d'adapter ces langues à leur sensibilité propre. Car, une langue, « le peuple qui l'emprunte finit toujours par la modifier selon son génie ».

Ces remarques montrent que Senghor ne rejette pas les langues locales africaines. Il faut se rappeler qu'il préconisait en 1937, au cours de sa fameuse conférence de Dakar sur *Le problème culturel en A.O.F.*, un « retour aux sources » linguistiques négro-africaines. Senghor confie à cet effet que « ce fut un succès de scandale, plus, au demeurant, chez les Africains que chez les Européens. Maintenant qu'il a appris le *latin* et le *grec*, mur-

<sup>75</sup> “Senghor’s embrace of French as this language with a universal vocation is not so different from Chinua Achebe’s gratitude in 1964 to English – ‘those of us who have inherited the English language may not be in a position to appreciate the value of the inheritance’. The assumptions behind the practice of those of us who have abandoned our mother tongues and adopted European ones as the creative vehicles of our imagination, are not different either. [...] It is the final triumph of a system of domination when the dominated start singing its virtues” (Ngugi 1986, pp. 19-20).

<sup>76</sup> “The question is this: we as African writers have always complained about the neo-colonial economic and political relationship to Euro-America. Right. But by our continuing to write in foreign languages, paying homage to them, are we not on the cultural level continuing that neo-colonial slavish and cringing spirit? What is the difference between a politician who says African cannot do without imperialism and the writer who says Africa cannot do without European languages?” (Ngugi 1986, p. 26).





muraient ceux-là, il veut nous ramener au wolof » (Senghor 1964, p. 359). Cela dit, peut-on objectivement reprocher à quelqu'un d'avoir adopté une langue qu'il a commencé à apprendre pratiquement dès le berceau ? Encore que cette dernière « s'est imposée » à lui, dans le cadre familial, non pas à travers des vocables comme « bouillie de mil » ou « beignets de haricots » prononcées en sérère ou en wolof, mais plutôt avec des termes tels que « confiture », « chocolat », purs produits de la culture gastronomique occidentale. Mieux, la connotation entre ces termes et le petit-déjeuner est si forte qu'on peut penser que la langue française « cueille » l'enfant dès sa descente de lit, dès le premier repas de la journée, la première rencontre familiale. Une autre manière de dire que son existence familiale était déjà toute imprégnée du français avant même son immersion dans l'univers scolaire. Peut-on, dans ces conditions, parler de parti-pris délibéré en faveur du français ?

Sur le plan de l'écriture littéraire, la position de Senghor est le reflet de la crise interne caractéristique de la production en situation de diglossie. Il s'agit, en d'autres termes, de la difficulté à trouver le ton juste, l'expression idéale entre les manières de dire propres à son milieu et la langue d'écriture littéraire. C'est sans doute cette expérience qui poussait récemment encore Lopes (2003, p. 28) à reprendre presque mot pour mot la remarque sartrienne à son compte en proclamant : « cette langue (le français) aujourd'hui m'habite, comme elle habite l'Afrique, où elle n'est plus une langue étrangère ». Dans le même registre, il faut citer la réponse d'Achebe (1965/1997, pp. 342-349) aux détracteurs qui l'accusaient de trahir ses origines linguistiques en choisissant l'anglais comme langue d'écriture : *I have been given the language and I intend to use it*, « j'ai reçu cette langue et j'ai bien l'intention de m'en servir ». En réalité, il y a matière à réflexion dans l'aveuglement subséquent à la série de compromissions psychologiques qui conduisent une personne à renier son patrimoine linguistique et culturel sous prétexte que l'histoire l'a nantie d'un médium linguistique plus adapté à l'expression de ses pensées profondes. C'est ce qu'affirmait Achebe dans cet aveu désormais célèbre :

I feel that the English language will be able to carry the weight of my African experience. But it will have to be a new English, still in full connection with its ancestral home but altered to suit new African surroundings (Achebe 1965/1997, pp. 342-349).

Ces points de vue sur les langues française et anglaise remettent en cause l'idée de contrainte inhérente à la notion de colonialisme qui informe les prises de position radicales d'autres écrivains et penseurs africains dans le sens d'un rejet radical des langues européennes considérées comme des « lieutenants » de la domination occidentale. Ainsi, dans une publication portant sur la notion de coercition dans le rapport linguistique entre



l'Afrique et l'Occident, Djité (2006, pp. 405-420) se demande si l'on peut, sans exagération, parler de « langues européennes imposées » aux sociétés africaines après « seulement » un demi-siècle de domination ? Sonaiya posait également la question de savoir si la non-utilisation des langues locales suffit à expliquer à elle seule la lenteur des efforts de développement ? Ce qui l'amène à suggérer un changement de discours sur l'influence tant décriée des langues occidentales. Sonaiya se demande par la suite si l'opinion qui fait de ces langues des objets d'« imposition » est seulement tenable au regard de l'empressement des populations africaines, élites en tête, à les maîtriser. À son avis, il est facile d'observer que partout sur le continent, les populations se sont appropriées ces langues, les ont transformées, domestiquées, adoptées afin de les disposer à formuler toutes les exigences linguistiques nouvelles de la modernité africaine. C'est la raison pour laquelle on entend couramment parler aujourd'hui de versions ou adaptations africaines des langues européennes.

Cela dit, les positions formulées dans la pensée africaine postcoloniale à cet égard s'articulent autour de plusieurs facteurs convergents : les aspirations légitimes des populations à un mieux-être qui les pousse à vouloir acquérir la maîtrise des langues européennes, les processus de créolisation et de pidginisation, les enjeux et exigences linguistiques de la production littéraire. Dans son réquisitoire contre ce choix délibéré de l'aliénation dont Irele (1992, pp. 201-224) semble avoir fourni la version philosophique la plus éloquente, Hountondji commence par concéder la part de vérité contenue dans l'attitude de ceux qui se refusent à considérer le français, l'anglais, l'allemand, le portugais ou l'espagnol comme des langues étrangères en Afrique. Cette nécessaire concession tient au fait qu'en général ces langues « étrangères » restent, à l'égard de leurs usagers africains, dans un rapport d'altérité fondé sur l'usage. Ce sont avant tout des langues de travail. De-là le statut privilégié d'instruments irremplaçables dont elles bénéficient : elles sont indispensables à la réalisation d'une des tâches les plus fondamentales de l'existence : l'activité professionnelle. C'est paradoxalement cette centralité d'instruments linguistiques exogènes, au cœur d'espaces sociaux basés sur d'autres patrimoines linguistiques endogènes, qui fait problème. Cela, non seulement par le fait qu'il est difficile de conclure au caractère aliéné d'une langue de travail, mais surtout parce qu'à l'instar de certaines maladies chroniques, le malaise linguistique a tellement duré que pour beaucoup d'Africains il n'a plus rien d'anormal.

Peu de gens à l'heure actuelle sont conscients de la situation anormale qui veut qu'en Afrique, l'entièreté du système éducationnel se base sur des langues adoptées. Au contraire, la nouvelle élite affirme volontiers : « *Le français n'est plus, en Afrique, une langue étrangère !* » et « *English is no longer a foreign language in Africa !* ». Il



faut reconnaître que ce n'est pas tout à fait faux. Une langue de travail n'est jamais complètement une langue étrangère, même si elle n'est utilisée que par une minorité infime (Hountondji 2000, pp. 47-56).

Sartre (1948, pp. XIV-XLIV) écrivait à propos de l'irréversible situation dominante des langues officielles occidentales dans les administrations africaines qu' « entre les colonisés, le colon s'est arrangé pour être l'éternel médiateur ; il est toujours là, même absent, jusque dans les conciliabules les plus secrets ». Situation désagréable, s'il en est, dont la conséquence la plus immédiate est de maintenir la pensée et les actes de l'ancien colonisé dans une permanente transparence aux yeux des anciens maîtres. En somme, une nudité que cachent mal les déclarations d'intention touchant au renouveau des langues locales, d'autant plus que pour exprimer son mal-être linguistique et existentiel, le colonisé n'a d'autres mots que ceux de la langue du colonisateur. Inextricable dilemme que résume bien Sartre : « comme les mots sont des idées, quand le nègre déclare en français qu'il rejette la culture française, il prend d'une main ce qu'il repousse de l'autre, il installe en lui, comme une broyeuse, l'appareil-à-penser de l'ennemi ».

Doit-on, pour autant, accepter avec résignation le *statu quo* arbitraire imposé par l'histoire, au mépris de cette vérité historique banale que tout combat pour l'autonomie commence *dans et par* l'exaltation de la conscience linguistique ? C'est encore Sartre qui rappelle que « la plupart des minorités ethniques, au XIXe siècle, en même temps qu'elles luttaient pour leur indépendance, ont passionnément tenté de ressusciter leurs langues nationales ». C'est sans doute le lieu de reprendre cette opinion prêtée au dirigeant boer Steyn (cité par Prah 1998, p. 2) d'après qui la langue du conquérant dans la bouche du vaincu restera une langue d'esclaves : *the language of the conqueror in the mouth of the conquered is the language of slaves*. En réalité, comment peut-on envisager le destin des langues africaines face à ces désertions et renoncements à soi qui proviennent, il faut le souligner, d'écrivains, de penseurs, voire de politiciens de haut rang, dont les ouvrages figurent dans les curricula académiques et scolaires de nombreux pays africains ? Comment, après cela, convaincre les élèves et étudiants africains nourris à cette idéologie de l'assimilation, de l'importance de sauvegarder le patrimoine linguistique endogène ?

Au regard de ce questionnement, il faut bien admettre que la problématique linguistique africaine reste, de nos jours encore, une question délicate, complexe et difficile à trancher. Cela se voit d'ailleurs dans l'embarras que laissent transparaître les défenseurs de l'immersion sans retenue dans les langues occidentales, quand vient le moment de répondre à « l'incontournable, éternelle et inévitable question : que faut-il faire ? » (Houn-



tondji 2000, pp. 47-56). Parvenue à ce tournant critique de son exposé, Sonaiya (2009, pp. 375-384) avoue qu'elle n'est pas en mesure de suggérer une solution définitive aux problèmes pratiques soulevés par son interrogation sur la situation du yoruba dans le monde moderne : *I must be honest in acknowledging my consternation over this issue, for I have no answers to give. I simply have questions to raise which, hopefully, better heads than mine will be able to consider and proffer some solutions to.* De même, Fedry (1975, pp. 93-109) donne dans l'esquive, au terme de son article « L'Afrique entre l'écriture et l'oralité » dans lequel il s'est efforcé de situer la place réelle de l'oralité dans les sociétés africaines actuelles. Il indique qu'il préfère s'en tenir à la mise en questionnement du rapport entre les deux termes, sans indiquer de voie de sortie définitive. S'il reste nécessaire « après avoir tout démythifié, de construire quelque chose... », la tâche de reconstruction est si grande qu'elle le pousse à une capitulation précipitée qu'exprime sans autre forme de procès la conclusion abrupte de sa publication : « c'est là le plus difficile. Et c'est pourquoi nous nous arrêtons là... ».

Il faut préciser, à la charge de ces hésitations, que la question de l'autonomie linguistique en Afrique apparaît si difficile parce qu'en plus des avatars de l'histoire auxquels elle est indissociablement liée, sa prise en charge théorique rejoint des considérations idéologiques qui en compliquent les enjeux. Par ailleurs, d'un point de vue pratique, la perception des enjeux vitaux que cette problématique recouvre sont desservis par l'opportunisme politique et la mise en œuvre de programmes gouvernementaux insuffisamment pensés et peu inspirés. Ce qui fait que plus de cinquante ans après les indépendances rien ou très peu semble avoir changé sur le tableau de la prise en charge de leur destin linguistique par les pays africains. C'est, à en croire Hountondji, le constat de ces échecs répétés qui explique l'apparent scepticisme des populations à l'égard des programmes de promotion des langues locales. Ces échecs sont, d'après lui, « mal interprétés » par les partisans du statu quo trop pressés d'intérioriser l'état de fait linguistique imposé par le passé colonial.

La tentative de naturaliser les langues européennes en prétendant qu'elles sont africaines ne résout aucun problème. Ce qui se cache derrière cet argument digne du sophisme est simplement un désir de falsifier les faits dans un but de propagande, de masquer les divergences et de nier les problèmes énormes qui naissent de l'usage exclusif de langues d'emprunt dans les systèmes d'éducation d'un continent entier. Je dois admettre que cette rhétorique a certainement eu un impact. On rencontre maintenant un nombre grandissant d'Africains, certains des esprits les plus brillants inclus, défenseurs du statu quo. Leur unique réserve est la requête de quelques changements mineurs (Hountondji 2000, pp. 47-56).



Le moins qu'on puisse dire, au regard de ces prises de position aussi diverses qu'opposées, est qu'au sein de l'intelligentsia africaine, tout le monde n'est pas encore convaincu de l'urgence d'un engagement concerté en vue de promouvoir les langues locales comme instruments de pensée et de vie dans les sociétés africaines modernes. À cet égard, certains positionnements se situent à un niveau élevé faisant peu de cas des déterminations sociales qui agissent puissamment sur les dynamiques linguistiques. De fait, peut-on évaluer de façon conséquente la question linguistique en Afrique en continuant d'ignorer les pressions sociales fondées par exemple sur la volonté forte des populations africaines de s'intégrer de plain-pied à la modernité ? Comment s'articule le désir de promotion individuelle, familiale ou ethnique avec les enjeux théoriques de la décolonisation conceptuelle ? C'est à ce questionnement, qui laisse entrevoir des disparités internes et des postures contradictoires au regard de la problématique linguistique dans la postcolonie africaine, que la section suivante de notre étude va tenter d'apporter des réponses appropriées.

#### **5.4. Authenticité linguistique et problématique de l'« être » dans la postcolonie africaine**

Une observation attentive du paysage linguistique africain dans son évolution depuis les indépendances fait ressortir une double problématique. D'une part le dynamisme naturel des langues en question, intégrant au besoin les apports nouveaux des langues étrangères – européennes notamment, phénomène dans lequel Hountondji voyait l'expression spontanée d'un « génie linguistique » populaire et irréfléchi. D'autre part une approche intellectualiste ou heuristique caractérisée par la mise en question théorique du statut de ces langues, de leur destinée au regard de l'histoire coloniale et des incidences actuelles de cette dernière. Ces deux aspects de la problématique linguistique correspondent respectivement à deux types d'approches téléologiques et/ou méthodologiques. D'un côté une relation à la langue dépourvue de toute appréhension axiologique et délibérément fondée sur des mobiles utilitaires, existentiels, et d'un autre côté, un rapport scientifique objectivant perceptible dans les approches de la linguistique, la philosophie du langage et des études littéraires portées par un rapport à la fois critique et réflexif sur les langues, notamment à travers l'étude de leur fonctionnement, leur évolution, leurs rapports réciproques et leurs incidences sur l'histoire des peuples.

On pourrait objecter à cette démarcation le fait qu'elle repose sur une perception structuraliste de la linguistique. Mais elle correspond bien à la description que fait Kristeva de cette discipline. Linguiste de profession, elle présente sa spécialité comme une pratique « qui pose le langage comme objet de science, et nous apprend les lois de son fonctionne-



ment ». L'essor fulgurant de cette discipline, en dépit de sa formalisation récente (XIX<sup>e</sup> siècle) ne devrait pas faire oublier que les fonctions originelles de « démarcation, signification et communication » du langage au sens ontologique du terme renvoient à des déterminations sociales basées sur des « systèmes linguistiques secondaires ». L'étude de ces dynamiques relève d'autres domaines de la connaissance scientifique « s'appuyant sur la linguistique » pour mieux appréhender leur objet d'étude, l'homme (cf. Kristeva 1981, pp. 9-15).

Cela dit, les deux visions de la situation linguistique ainsi délimitées paraissent complémentaires, quand on les envisage du point de vue des oppositions binaires caractéristiques du *postcolonial* qui situe l'être-dans-le-monde des peuples africains dans l'interstice d'un *avant* et d'un *après*. C'est un trait dominant du postcolonial en tant que concept critique que de renvoyer à une double temporalité située chronologiquement de part et d'autre de la clôture formelle de la période coloniale. Osha (2005, p. 75) suggère une caractérisation assez pertinente de cette tendance manichéenne des discours contemporains sur le postcolonial. Il montre à quel point la pensée africaine s'est retrouvée, par la faute de ces dichotomies, enfermée dans le carcan d'oppositions binaires telles le précolonial / le postcolonial ; l'universel / le particulier ; l'ethnique / le civique, etc. Ces divisions traduisent, selon lui, un ordre féodal du discours qui bloque l'établissement d'une tradition de pensée libre et constructive. Cette délimitation temporelle est par ailleurs complémentaire d'un découpage spatial articulé autour d'un « dedans » et d'un « dehors » posés en face l'un de l'autre dans un rapport d'irréductible antagonisme.

De fait, la problématique linguistique dans l'Afrique d'aujourd'hui correspond bien à cette délimitation en ce qu'elle est marquée par une dichotomie entre une vision savante du destin des langues locales et l'attitude pragmatique des locuteurs naturels de ces langues. Pour les premiers, le retour aux langues locales est une nécessité commandée par des motivations idéologiques (ruptures des liens avec l'Occident colonisateur, mise en œuvre de projets de développement sur le modèle des pays asiatiques, etc.). Pour les seconds, il s'agit d'une question de survie dans le système de répartition des biens instauré par le nouvel ordre social fondé sur les mérites scolaires ou académiques et la détention d'une compétence linguistique dans la langue légitime considérée, à tort ou à raison, comme supérieure.

Le caractère paradoxal de cette situation peut être décrit comme suit : les intellectuels déjà intégrés au système occidental proposent à leurs congénères des campagnes africaines un retour aux sources linguistiques et ces derniers les renvoient à leurs livres en invoquant leur droit et celui de leurs enfants d'accéder aux mêmes privilèges que l'élite



occidentalisée. Qu'on ne s'y trompe pas. Malgré les méfaits de la colonisation et les traces qui en subsistent, pour les populations africaines en général, la voie d'accès à l'être et à l'avoir dans les sociétés postcoloniales c'est d'abord l'éducation dans les langues occidentales. On trouve une belle illustration de la complexité de cette problématique dans l'essai d'Henri Lopes *Ma grand-mère bantoue et mes ancêtres gaulois* (2003). L'auteur y rapporte sa désillusion profonde face au pragmatisme existentiel obstiné de ses compatriotes, les masses populaires du Congo-Brazaville d'après les indépendances. Le jeune directeur de l'éducation qu'il était alors tente de persuader ses compatriotes que l'autonomie véritable n'est possible qu'à condition de saper toutes les bases de la colonisation en commençant par rejeter les langues européennes au profit des langues locales, le lingala et le kikongo. Ses lectures ne l'avaient-ils pas convaincu que la même initiative avait été entreprise avec grand succès dans de nombreux pays décolonisés d'Asie et du Moyen-Orient ?

Contrairement à ses attentes, il se voit opposer dans son propre pays une opposition farouche. Traité de « casse-cou » par les cadres du ministère de l'enseignement, il est conspué par les parents d'élèves citadins qui lui rétorquent à toute fin de non-recevoir : « Nous n'avons pas besoin d'apprendre notre langue, nous la connaissons ». Quant aux populations rurales vers qui il se tourne en dernière instance, dans l'espoir d'une plus grande réceptivité à sa rhétorique de la rupture néo-colonialiste, leurs « regards d'acier » et leurs « sourires ironiques » le déroutent d'emblée. Ces derniers lui opposent leur opiniâtre conviction que sa démarche reposait sur une manœuvre dont le but est de les tenir à l'écart du système en les confinant, eux et leur progéniture, dans une politique linguistique autarcique et suicidaire au regard de la marche du monde et des exigences de la modernité (cf. Lopes 2003, pp. 23-28). Cet épisode représente un bel exemple du pragmatisme linguistique courant aujourd'hui en Afrique et dont l'universitaire nigériane Sonaiya donne ici quelques clefs de compréhension :

Dans un monde où la connaissance de l'anglais et d'autres langues internationales constitue une condition évidente de promotion sur le plan professionnel et de mobilité dans le domaine économique, il reste difficile pour la population de croire à la sincérité de ceux qui cherchent à imposer, à leurs enfants seulement, l'éducation dans les langues maternelles. Ils voient dans cette initiative, une manœuvre destinée à les maintenir éternellement en situation d'infériorité (Sonaiya 2009, pp. 375-384).

Les enseignements que laisse transparaître l'anecdote de Lopes et les commentaires de Sonaiya sont nombreux. On voit par exemple la profonde rupture entre les aspirations du peuple qui veut sortir de la précarité linguistique et culturelle et la volonté du gouverne-



ment congolais d'initier un retour aux sources linguistiques. L'attitude des villageois traduit une compréhension très fine des enjeux de survie et de promotion dans le monde actuel où les impératifs de communication, de promotion de soi par-delà les limites exigües de sa communauté originelle en vue d'une intégration et d'une adaptation décisives aux exigences de la modernité passent avant toute fixation sur l'*être authentique*, l'attachement aux valeurs linguistiques endogènes et la fidélité à soi. Il semble qu'en cette matière, les « masses » que Lopes met en scène sont en avance sur leurs congénères intellectuels, hommes de lettres et philosophes. Ces derniers continuent de proclamer le statu quo linguistique et culturel, au mépris des dynamiques internes, des défis existentiels et des conditionnements psychologiques qui poussent les populations vers la recherche d'un mieux-être quotidiennement requis par la misère ambiante et le mal-être généralisé.

Comme le remarque Sonaiya, la situation dans la plupart des pays africains aujourd'hui est que la plupart des gens ne veulent pas voir leurs enfants éduqués uniquement dans la langue maternelle, c'est ce qui explique l'aversion profonde dont ils couvrent tous ceux qui se font les avocats de cette politique linguistique. Sonaiya écrit à ce propos : "The situation now is that the generality of the people do not even want their children educated solely in the mother tongue and they have a deep distrust of those who are advocating the policy" (Sonaiya 2009, pp. 375-384).

Le problème de fond que soulève Sonaiya ici, c'est la rupture instaurée dans les sociétés contemporaines africaines entre l'élite intellectuelle et les masses populaires. Les derniers accusent les premiers de mauvaise foi parce qu'ils postulent la promotion des langues locales tout en jouissant des privilèges liés à la maîtrise des langues occidentales. On le voit bien l'attitude de l'un des protagonistes de l'épisode rapporté par Lopes. Ce villageois sans instruction se déclarait convaincu du fait que l'insistance sur l'éducation en langues locales était une stratégie d'exclusion des pauvres en vue d'un plus grand monopole du pouvoir par les classes nanties. C'est ce qui ressort également des réticences soupçonneuses des parents Yoruba évoqués par Sonaiya. Ces derniers voient dans l'activisme des défenseurs du retour à l'éducation en langues locales, l'expression d'une intention malveillante : maintenir à jamais dans une situation d'infériorité les enfants issus des milieux populaires en les confinant dans un système éducatif sans débouchées professionnelles.

Le moins qu'on puisse dire est qu'il y a tout de même quelque chose de troublant dans ce face-à-face conflictuel entre compatriotes africains sur une question qui semble pourtant aller de soi et qui continue de nourrir certaines envolées nationalistes. Les intellec-





tuels et les politiques africains seraient-ils frappés d'aveuglement au point qu'ils continuent, à longueur de publications, de « programmes d'appui » et de rencontres internationales, d'exhorter à une prise de conscience qui conduirait à terme à un renversement copernicien de la dépendance linguistique sur le continent ? Cela, face au désaveu flagrant de ces « masses populaires » bénéficiaires supposées de ce virage linguistique catégorique ? Il y a là matière à réflexion et la moindre précaution serait non seulement d'éviter d'être simpliste, mais également de rester attentif aux mobiles qui justifient les positionnements de part et d'autre de cette « guerre civile » des langues.

Mais dans le fond, ces malentendus internes ne sont-ils pas la preuve vivante d'une conscience linguistique plus pragmatique, à travers laquelle les populations, démontrent leur prise de distance à l'égard des théories de la réappropriation linguistique ? Les populations africaines ne prouvent-elles pas à travers leur attitude pragmatique qu'elles ont déjà pris acte du caractère irréversible du nouvel ordre linguistique instauré par l'histoire ? Sinon, comment pourraient-elles d'un seul élan et sans crainte de se désavouer, lever les doigts en signe d'adhésion à la question : « Qui est contre l'enseignement en lingala et en kikongo » ou encore « Qui est pour l'enseignement en français, dans la langue des Oncles, celle des colonisateurs » ? Ce questionnement nous paraît indiquer une différence de niveau entre les approches théoriques de la problématique linguistique africaine et les faits empiriques. Ce divorce devrait constituer la matière d'une réflexion plus approfondie, surtout dans le sens d'une voie médiane permettant de fondre en une problématique unique les aspirations à la modernité et le devoir de sauvegarde des langues locales qui restent, quoi qu'on dise, les réceptacles de la mémoire collective, le dépôt culturel et historique des peuples.

Mais le problème n'est pas tant le caractère impraticable des décisions politiques souvent motivées par le populisme ou la recherche de suffrages. Ce qui est en jeu ici, ce n'est pas non plus une mésestime des populations pour leur langue, bien au contraire. On voit bien que les populations congolaises rencontrées par Lopes proclament la capacité de leurs langues à exprimer la totalité de leur rapport au monde. Cela bien mieux que les langues européennes d'adoption comme en rend compte le fait curieux énoncé par l'un des protagonistes qu'« une rumba ne pouvait se danser qu'en lingala ». Mais dans le même temps, elles restent averties du fait – significatif au regard d'une appréhension globale des enjeux linguistiques postcoloniaux – que l'autarcie ou l'enfermement dans leur microcosme linguistique les condamnerait à une plus grande marginalisation.

L'enjeu décisif n'est pas non plus dans la multitude de langues que compte le Congo, un foisonnement dialectal considéré à tort comme l'obstacle le plus insurmontable à



l'intégration linguistique. La clé de compréhension de l'entêtement des populations à privilégier le français comme langue d'éducation réside dans le fait souligné avec pertinence par Pierre Bourdieu qu'au-delà de ses fonctions communicationnelles, la langue est un instrument d'exercice du pouvoir symbolique. Ainsi, les rapports sociaux sont non seulement un lieu d'interactions marquées par la connaissance et la reconnaissance, mais aussi et surtout un marché où la compétence linguistique se module sur la quête d'un « profit de distinction » garanti par l'institution scolaire et ses modalités sélectives basées sur l'attribution de prix d'excellence aux sujets les plus réceptifs.

En tant que marché linguistique strictement soumis aux verdicts des gardiens de la culture légitime, le marché scolaire est strictement dominé par les produits linguistiques de la classe dominante et tend à sanctionner les différences de capital préexistantes : l'effet cumulé d'un faible capital culturel et de la faible propension à l'augmenter par l'investissement scolaire qui en est corrélative voue les classes les plus démunies aux sanctions négatives du marché scolaire, c'est-à-dire à l'élimination ou à l'auto-élimination précoce qu'entraîne une faible réussite (Bourdieu 1982, pp. 53-54).

Et comme le système scolaire repose sur un ensemble de conditionnements sociaux régis par la langue, les écarts initiaux dans l'acquisition d'une compétence linguistique optimale se répercutent sur l'ensemble du processus. Conséquence, les moins aptes et les moins enclins à adopter le langage scolaire sont prématurément rejetés en dehors du système, ce qui hypothèque par la même occasion leurs chances d'accès aux privilèges sociaux, aux profits de distinction liés à une bonne maîtrise de la langue dominante. Ainsi, par-delà sa visée humaniste, l'institution scolaire peut constituer à certains égards une instance de discrimination sociale fondée sur la compétence linguistique et la capacité à souscrire aux standards définis par la classe dominante. Une nuance s'impose ici. Le parallèle entre ce décryptage du fonctionnement des stratifications sociales dans un milieu donné et la situation linguistique des pays colonisés peut sembler forcé. Ceci, si l'on tient compte du fait que Bourdieu a pu paraître partial dans ses analyses, en raison du recours fréquent à la notion de classe pour expliquer les rapports de force sociopolitiques et culturels impliqués dans des situations de domination et de violence symbolique que constituent par exemple les différences de sexe, d'ethnie, les relations entre États, les différentes formes de hiérarchies subjectives héritées de la colonisation. Le cadre de la présente étude ne permet pas une exploration approfondie de cette réserve. Il nous suffira d'indiquer ici, à la suite de Thompson (in Bourdieu 2001, Préface, p. 49), que pour Bourdieu, il ne s'agit nullement de rapports de type marxiste entre propriétaires et non-propriétaires des moyens de production, mais plutôt de « classes sur le papier », de



« constructions théoriques que l'analyste produit en vue d'expliquer ou de rendre raison des différents phénomènes sociaux observables ».

Il n'en demeure pas moins vrai que le *profit de distinction* dérivé d'une bonne compétence linguistique induit des compartimentations sociales d'autant plus prononcées qu'elles se fondent sur des clivages identitaires préexistants. Ces déchirures originelles contribuent à instaurer des hiérarchisations sociales arbitraires parce qu'elles érodent les formes traditionnelles de reconnaissance sociale qui sont remplacées par de nouvelles structures axiologiques. Ces transformations sont fréquentes dans les sociétés postcoloniales à cause de la superposition de structures sociales exogènes aux organes traditionnels qui assuraient l'équilibre des communautés dans leur configuration originelle.

L'avènement de l'École dans les sociétés traditionnelles africaines a-t-elle conduit à un renversement de l'ordre des privilèges sociaux originels supplantés par le nouvel échelonnement induit par l'institution scolaire. Ainsi, il arrive que reniant complètement son idéal d'institution démocratique par excellence, l'École contribue plutôt à renforcer les privilèges de classe fondés sur l'inégalité des capitaux culturels, matériels, cognitifs et généalogiques. Bourdieu constate à cet effet qu'en marge de l'évolution de leurs institutions objectives, les sociétés humaines connaissent généralement un déclin des mécanismes symboliques visant à maintenir des structures de domination fondées sur des relations interpersonnelles. En soi, le progrès institutionnel provoque d'emblée une diversification des voies d'accès à une variété tout aussi large de capitaux rendant caducs les rapports de force fondés sur la domination d'autrui. Médiatisée par les nouvelles dispositions institutionnelles, la violence symbolique ne s'impose plus comme une modalité directe d'affirmation des privilèges de classe. C'est ainsi que l'émergence dans les sociétés modernes de mécanismes institutionnalisés chargés de définir la valeur des différents produits, de les répartir et même d'imposer la croyance en leurs vertus intrinsèques explique et illustre la manière dont le pouvoir symbolique s'exerce et se reproduit.

Selon Bourdieu (2001, pp. 41-42), le système éducatif des sociétés modernes représente l'illustration idéale de cette transformation. Ainsi, l'attribution des diplômes et autres « qualifications formellement définies finissent par constituer un mécanisme qui engendre et maintient les inégalités, rendant de ce fait inutile le recours à la force déclarée ». Autre trait subtil par lequel le système scolaire constitue une des formes exemplaires du « progrès » des institutions modernes, c'est que cette dernière justifie les inégalités sociales en occultant le rapport de causalité entre les qualifications obtenues par certains individus et le capital culturel acquis par ces derniers grâce au milieu social dont ils sont issus. Ce qui conduit à un véritable brouillage des repères, l'institution scolaire sert



de prétexte à l'auto-exaltation des grands bénéficiaires du système, tandis qu'elle empêche les plus démunis de comprendre les raisons de leur dénuement.

Afin de prévenir toute objection relative au rapport entre ces analyses et les sociétés africaines concernées en premier lieu par notre recherche, il faut préciser que, pour l'essentiel, les analyses sociologiques de Bourdieu auxquelles nous nous référons ici sont élaborées à partir de contextes sociaux somme toute africains<sup>77</sup>. Ces analyses sont d'ailleurs fortement confortées par des témoignages d'auteurs tels Mazrui et Ngugi qui s'efforcent de rendre compte, pour leur part et à partir de présupposés disciplinaires différents, des rapports de force linguistiques instaurés dans les sociétés africaines par le fait colonial. Ainsi, selon Mazrui (cité par Ricard 1995, p. 163), « la stratification sociale dans l'Afrique coloniale était d'abord fondée sur la maîtrise de l'anglais ». Ngugi (1986, p. 12) rapporte quant à lui comment l'anglais a non seulement brisé l'harmonie initiale entre sa langue maternelle comme moyen de communication sociale et ses référents culturels, mais aussi instauré une nouvelle hiérarchie scolaire, académique et sociale dans laquelle les seuls à être promus sont ceux qui peuvent justifier d'une compétence linguistique excellente. Il écrit à cet effet qu'au Kenya, pendant la période coloniale, l'anglais était devenu plus qu'une langue : « c'était *la* langue, et toutes les autres devaient s'incliner devant elle avec déférence. Aussi excellents que soient ses résultats dans d'autres matières, nul ne pouvait réussir un examen s'il échoue à l'épreuve d'anglais ». Il en était ainsi parce que les places les positions les plus convoitées sur la pyramide sociale n'étaient accessibles qu'à ceux qui pouvaient attester d'une maîtrise parfaite de la langue de Shakespeare. À cause de cela l'anglais était considéré comme la clé de voûte de la formation scolaire ainsi que la formule magique qui permettait d'accéder au cercle très fermé de l'élite coloniale. En somme, conclut Ngugi, « la domination fondée sur la capacité de lire et d'écrire était alors déterminée par la langue dominante qui travaillait dans le même temps à renforcer cette domination ».

Ces réflexions illustrent, à partir d'une perspective purement africaine et coloniale, les analyses de Bourdieu sur les différenciations axiologiques introduites dans la sphère sociale par le profit de distinction lié à la maîtrise de la langue légitime. Les stratifications sociales qui naissent de cette loi de sélection naturelle appliquée aux capacités linguistiques sont aggravées dans le système colonial par l'arbitraire. Il faudrait ajouter à tout cela, des prises de position plus récentes comme celle de Sonaiya à propos de

---

<sup>77</sup> Les analyses de Bourdieu sur les formes et les modes d'exercice de la violence symbolique résultent de ses recherches sur la société kabyle (Algérie), notamment en ce qui concerne la nature et la portée de l'échange de dons (Voir à ce propos, Bourdieu 1980, *Le sens pratique*, Paris : Minuit, p. 250 sq.).



l'enseignement en yoruba. Elle relève, à l'encontre des exhortations identitaires couchées sur des pétitions de principe en faveur de l'usage des langues locales africaines, qu'il y a, de nos jours, un peu partout en Afrique une véritable défiance à l'égard de l'éducation en langues maternelles (« *a distrust of mother tongue education* »). Tendance manifeste dans l'attitude ambivalente de nombreux parents africains fiers de leur langue maternelle mais qui donneraient néanmoins tout pour garantir une éducation en langue européenne à leurs enfants. Sonaiya (2009, pp. 375-384) remarque à ce propos qu'« il est assez frappant de voir dans la société (particulièrement dans les zones urbaines) des gens peu instruits (mécaniciens, tailleurs, marchands, etc.) se donner de la peine pour communiquer avec leurs enfants en anglais plutôt qu'en yoruba ». Ils entendent ainsi optimiser les capacités communicatives de ces derniers. Le but ultime est de donner à leurs enfants toutes les chances de monter dans la hiérarchie sociale et même de viser à une reconnaissance internationale par le moyen de la compétence acquise dans la langue dominante. Les analyses théoriques de Bourdieu sur le profit de distinction attaché à une compétence linguistique optimale se trouvent ici parfaitement confirmées dans la pratique par le pragmatisme des parents africains. Mbiti (1982) attirait l'attention sur ce fait, en marge d'une réflexion sur la philosophie et les religions africaines. Il indiquait précisément que les nouvelles générations d'Africains se montraient plus intéressées à apprendre les langues de communication internationale plutôt que de s'investir dans la maîtrise des langues locales. Cette réalité représente à ses yeux un *fait irrécusable* avec lequel il faudra désormais compter.

One gets the impression that the majority of African youth are more interested in learning and mastering a Euro-African language like English or French, than in spending their energies on national or tribal languages. Whatever feelings and arguments one might privately have concerning the language problem in Africa, we must face facts and reality (p. 101).

« Pragmatisme rampant » dirait-on, pour reprendre le mot de Hountondji. Mais il faut toutefois concéder que ces *faits* censés manifester la réalité linguistique africaine actuelle ramènent le problème à ses fondements, loin des spéculations et des projections idéologiques. Mbiti ne se contente pas, pour ce qui le concerne, de relever le malaise linguistique africain, encore moins de l'attribuer, sans autre forme de procès, à la violence coloniale. Il s'agit pour lui d'un aspect des transformations profondes et rapides des sociétés africaines, dans la trame d'une dynamique historique amorcée depuis la seconde moitié du XIXe siècle. Dans un chapitre au titre évocateur intitulé *Changing Man and his Problems*, il précise que ces changements rapides qui dérivent d'une révolution anthropologique mondiale (*a revolution of man as a whole, [a world revolution]*) ne touchent pas



seulement la vie sociale, mais tous les aspects existentiels des peuples d'Afrique. C'est en cela qu'ils se révèlent irréversibles, voire absolus: *the changes are total, involving the whole existence of African peoples, and making their impact upon the religious, economic, political as well as social life* (Mbiti 1982, p. 216). Mbiti ne s'arrête pas à ces constats, mais essaie également d'en trouver les causes profondes qui rendent inéluctable la dynamique irrépressible qui pousse les nouvelles générations d'Africains vers l'adoption sans réserves des langues occidentales. Celles-ci résident à la fois dans l'étiollement des sociétés et cultures sur lesquelles reposent certaines langues locales, phénomène aggravé et accéléré par l'exode rural et la rupture que cette dernière consacre entre les individus et leurs valeurs culturelles. Mbiti (1982, p. 216) précise: *some of the traditional languages are dying out, partly because the peoples who spoke them may also be dying out, but chiefly because of modern type of education and the drift of population from rural to urban areas*. Enfin, à son avis, le plurilinguisme babélien qui caractérise le continent représente la meilleure garantie contre la malédiction du déclin linguistique absolu : *even with a possibly high rate of language mortality in the future, Africa will, for many generations to come, continue to have enough languages for everyone to learn as many as he can manage* (Mbiti 1982, 102).

La position de Sonaiya à cet égard est pour le moins originale. Elle relève en effet, que les problèmes de langue tels qu'ils se posent aujourd'hui en Afrique tiennent encore moins à la prédominance des langues européennes qu'au déclin général des compétences linguistiques. Cela, non seulement dans l'usage des langues maternelles que la plupart des locuteurs ne peuvent plus parler sans y mêler des mots issus des langues européennes, mais aussi des langues officielles. Deux formes de déperdition dont l'impact sur la situation linguistique globale nous paraît aussi décisif que la relation des langues africaines aux langues européennes. D'après Sonaiya (2009, pp. 375-384), « on observe un déclin très remarquable des compétences linguistiques scolaire des Nigériens, à la fois dans l'usage de leur langue maternelle et en anglais, leur langue nationale ». Cette dégradation des compétences linguistiques se manifeste chez les locuteurs yorubas par des difficultés parfois insurmontables à lire et à écrire cette langue. En ce qui concerne l'anglais, le mal est encore plus alarmant parce qu'il touche de plus en plus de locuteurs censés être des modèles de compétence linguistique, les enseignants et surtout les universitaires nigériens.

D'après Sonaiya, les deux principales raisons de ce déclin qui évolue inéluctablement vers un état d'allophonie tragique et généralisée sont : l'obsolescence des méthodes d'enseignement axées sur la transmission mécanique du savoir plutôt que sur la forma-



tion à l'exercice de la pensée et le poids des visions du monde propres. L'universitaire pose cette dernière pesanteur comme un défi majeur (*the challenge of our prevailing world view*) à la production du savoir à travers la promotion des aptitudes mentales nécessaires à l'apparition et au développement de nouvelles connaissances. La question fondamentale, de son point de vue, n'est plus tant ce que le petit Africain, l'écolier yoruba apprend, mais la manière dont on le lui enseigne et comment il acquiert ses connaissances. *How do we learn ?*, « comment apprenons-nous ? » doit rester, selon elle, la question fondamentale de toute réforme pédagogique en Afrique. À cela devrait s'ajouter une remise en cause d'un certain nombre de dispositions mentales inscrites dans le langage et présentées comme des éléments constitutifs des visions du monde endogènes qui agissent comme des freins puissants au déploiement de l'imagination créatrice. Sonaiya cite à ce propos les tabous, la croyance au destin, la fatalité, etc., autant de pesanteurs qui concourent à rendre inactives les facultés naturelles de questionnement qui poussent à agir sur les conditions de vie et à les transformer.

Cela dit, une lecture attentive permet de distinguer différentes tendances théoriques africaines articulées en général sur la problématique de l'abandon des langues et des structures de pensée héritées du passé colonial. C'est ce que Wiredu, à la suite de Fanon, Ngugi et Chinweizu ont appelé « la décolonisation conceptuelle », « mentale » ou « intellectuelle ». Ces différentes conceptions se ramènent globalement à une mise en perspective théorique des enjeux de l'autonomie linguistique et discursive, la dénonciation des survivances du passé colonial ainsi que l'affirmation parallèle du sens propre et de la vérité ontologique sur le sujet africain. Il y a ensuite des thèses littéraires et philosophiques qui visent à une déconstruction de l'ordre épistémologique eurocentré à travers une quête d'autonomie cognitive, discursive et linguistique.

Ces prises de position centrées sur la mise en valeur conceptuelle de contrastes discursifs et gnoséologiques entre le sujet africain culturellement déterminé et l'Occident colonisateur, font de la réforme de certaines pratiques sociales majeures telles la langue, l'éducation et la culture leur fer de lance. D'après ces positionnements théoriques, la dépendance à l'égard des schèmes occidentaux qui régissent les pratiques socioculturelles est un obstacle majeur à l'émergence d'une tradition de pensée et de vie autonomes susceptibles de fournir aux Africains les rampes de lancement vers la pleine réalisation de soi. On a enfin, des conceptions qui insistent sur l'articulation de l'endogène et de l'exogène dans le domaine religieux. À ce dernier champ théorique se trouvent liées, quoique de façon indirecte, des tentatives de circonscription d'un mode de présence spécifique du sujet africain face à l'indicible, l'ésotérique et le paranormal.



Les postures théoriques concernées dessinent deux modalités de prise de parole dans le champ postcolonial africain à savoir le rejet des éléments qui favorisent la pérennisation subtile de l'ordre colonial et l'affirmation de l'incommensurabilité de certaines spécificités culturelles africaines. Il faut ajouter à tout cela la configuration singulière des modalités de communication sociale qui restent à dominance orale. La question qui se pose, dans ces conditions, est de savoir comment articuler des pratiques de traduction massive visant à l'appropriation du patrimoine intellectuel moderne dans des sociétés fondamentalement orales ? Qu'advient-il de la traduction en tant qu'opération de transfert fondamentalement basé sur des textes « écrits » lorsqu'elle s'applique à des textes « oraux » ? Quels sont les problèmes pratiques qui découlent de la mise en rapport de la traduction et de l'oralité ? Voilà en quelque sorte le questionnement qui dessine le sommaire des réflexions qui alimenteront la section suivante de notre étude.

### **5.5. Traduire l'oralité : état des lieux, problèmes et perspectives pour une pensée alternative de la traduction**

L'un des problèmes théoriques majeurs posés par la traduction dans son rapport aux langues africaines - au regard des transferts interlinguistiques impliqués - est sans conteste celui de l'oralité. Peut-on en toute rigueur parler de traduction du discours oral ? Si oui, quels problèmes spécifiques une telle opération pose-t-elle dans les cultures africaines dont on affirme généralement qu'elles sont des sociétés orales ou des civilisations de l'oralité ? Ces questions sont fondamentales et leur clarification, à défaut de leur résolution définitive est cardinale pour une exposition convaincante des enjeux de la traduction dans le contexte africain. De fait, en dépit des progrès dans la scolarisation et l'extension des pratiques scripturaires qui lui sont consécutifs, l'oralité reste le médium communicationnel privilégié dans de nombreuses aires sociales en Afrique. Dans son allocution d'ouverture du *Second Colloque de linguistique négro-africaine*, Senghor (1962) décrivait l'« âme africaine » comme naturellement disposée à la parole orale. Elle est au fondement même de l'être africain dans ses rapports les plus fondamentaux avec le divin, la nature et les autres êtres :

La langue est le reflet le plus fidèle de l'Homme, très précisément la plus authentique expression d'un peuple donné. Singulièrement en Afrique noire, où la Parole, enfermée dans le sein de Dieu, était au commencement de toutes choses. En Afrique Noire, la mythologie de la parole domine tous les mythes qui traduisent l'ontologie africaine (Senghor 1962, p. XVII).





Irele (1995, p. 56) insistait également sur cette orientation orale des pratiques de communication et de rapport au monde qui constitue, de nos jours encore, la marque distinctive de nombreuses sociétés africaines, en dépit des progrès de l'écriture : *despite the undoubted impact of print culture on african experience and its role in the determination of new cultural modes, the tradition of orality remains predominant, serving as a central paradigm for various kinds of expression on the continent*. Le problème qui se pose ici comporte deux volets : il se réfère d'une part aux recherches en traductologie sur le rapport entre traduction et oralité et d'autre part au contexte spécifique des transferts linguistiques dans les sociétés africaines considérées comme des civilisations de l'oralité. C'est au cœur des prises de position relatives au second versant de la question que se posent certains des enjeux de l'intraduisible telle que nous la référons ici à la pensée africaine. Compte tenu du fait que la question de la traduction a été rarement posée dans l'articulation systématique entre oralité et traduction appliquée au contexte africain – il nous apparaît utile de commencer par une mise en perspective de ce rapport à partir des données de la traductologie.

Dans son commentaire de *La tâche du traducteur* de Benjamin, Berman (2008) aborde la question du rapport de la traduction à l'oralité sur le mode du surgissement de *la langue* à partir de ce qu'il qualifie de « heurt des langues ». Notion dérivée de l'idée de Pannwitz (1917) développée dans la *Krisis der europäischen Kultur* selon laquelle toutes les langues sont autant de dialectes d'une langue ultime. Cette dernière se manifeste dans la traduction, quand cette dernière, plutôt que de chercher à s'approprier la langue étrangère (*Verdeutschen*), « se laisse puissamment mouvoir » par elle (*[sich] durch die fremde Sprache gewaltig bewegen [...] lassen*) vers les « éléments ultimes du langage » où tous les dialectes retrouvent leur image originelle (cité par Berman 2008, p. 179). D'après Berman, cette « pure langue est, dans toute sa plénitude, la langue naturelle. Et cette langue naturelle est celle de l'oralité ». En effet, cette étape ultime où toutes les langues se découvrent dans leurs ressemblances, où mots, images et sons se rejoignent renvoie, selon Berman, à l'essence *orale* de la langue même. Le rapport de la traduction à l'oralité relève à son sens d'un ordre essentiel. À ce titre, elle mérite qu'on l'explore davantage, bien au-delà des enjeux spécifiques de l'écriture. Cette exégèse du verbe passe avant tout par une propédeutique particulière qui consiste à penser les langues, toutes les langues comme des dialectes, c'est-à-dire des pratiques langagières qui se déploient fondamentalement dans l'oralité.

Il est de toute importance que nous commençons à penser les langues comme des dialectes et comme quelque chose qui fondamentalement se déploie dans l'oralité.

Cela ne signifie pas mépriser « l'écrit », car précisément, il n'est d'écrit essentiel qui



ne conserve un lien essentiel avec l'oralité. La traduction prétendument limitée à la transcription du sens d'un écrit à un autre écrit – s'accomplit dans l'accentuation de l'oralité présente dans l'original. Oui, l'attention à la *lettre* est inséparable de l'attention à *l'oralité*. [...] Qu'il s'agisse de la poésie, du théâtre, des livres pour enfants, du roman, de la psychanalyse, des textes religieux, du droit... la traduction des œuvres rencontre l'oralité. [...] La langue même c'est la langue orale. La définition ultime de la traduction c'est de libérer dans l'original *écrit* sa charge d'oralité. Cela, l'original ne le peut pas. Le passage d'une langue à l'autre peut libérer l'oralité de l'écrit. Mouvement infiniment difficile, qui devrait être l'unique désir du traducteur (cf. Berman 2008, pp. 179-180).

Si le rapport intrinsèque de la traduction à l'oralité est ici plus que jamais affirmé, confirmé et renforcé, l'auteur n'occulte pas pour autant le fait que cette relation, en tant qu'elle devrait déboucher dans l'absolu sur une expression optimale du contenu de l'œuvre, reste un programme. Il ajoute en effet : « que l'oralité des œuvres se libère uniquement dans et par la traduction, cela reste à penser (nous soulignons). C'est la grande responsabilité du traducteur d'aujourd'hui » (Berman 2008, p. 177). Nous voilà donc conviés, tels des alchimistes de saison, à tenter d'extraire la pierre philosophale capable de changer, par la traduction, nos « actes de parole » (Austin) en textes idéalement traduits ! Mais par-delà son caractère programmatique, la suggestion de Berman renforce la pertinence d'une réflexion sur ce rapport souvent oublié ou carrément mis de côté par la force de conviction acquise par l'écrit dans nos sociétés contemporaines.

Il en découle que dans la traduction, le rapport de force penche constamment en faveur de l'écrit faisant délibérément ombrage sur le fait que la mission fondamentale de la traduction est d'« agir comme agent *dialectisant*, par où la langue revient à ses origines orales ». Cela passe aussi par la reconnaissance de la prééminence de « l'ordre du discours » oral sur le règne sans partage dont jouit l'écrit aujourd'hui. L'oralité est l'ordre premier du langage, nous rappelle Berman. Il faut remarquer à ce propos que l'insistance sur cette relation oralité-langue qui est en soi tautologique, est symptomatique. De fait, pourquoi affecter d'un point d'orgue si itératif un rapport qui, de l'aveu de Berman lui-même, va de soi ?

C'est que la déchirure introduite dans l'ordre du discours par les transformations des modes de vie et d'accès au réel est si profonde qu'elle semble devenue définitivement irréversible. Le règne de l'écrit s'est si bien étendu, qu'il s'est imposé à toute la sphère des savoirs et savoir-faire et cela dans toutes les civilisations. Tant et si bien qu'en marge de son plaidoyer en vue d'une réhabilitation de la valeur et des privilèges de l'oralité, Berman (2008, pp. 177-180) lui-même ne peut s'empêcher de produire, à plusieurs re-



prises, la nuance que son discours « ne méprise pas “l’écrit” » et « ne va pas contre l’écrit ». D’où il découle que le problème du rapport de l’oral à l’écrit demeure. Certes, Berman et Pannwitz nous auront permis de caler les assises philosophiques de la question. Mais il faut admettre que, par rapport à la question des modalités concrètes du passage du discours oral au texte traduit, on n’est pas très avancé.

Comme pour répondre à l’exhortation de Berman, un groupe de chercheurs s’est attelé depuis 1997 à la tâche complexe de documenter le primat de l’oral en traductologie à partir d’approches descriptives mettant l’accent sur les usages conventionnels de cette modalité du discours dans divers genres littéraires, du dialogue de roman à la bande dessinée en passant par le théâtre, les productions cinématographiques ou publicitaires. Ces différents travaux ont été réunis dans un recueil intitulé *Oralité et Traduction*, publié sous la direction de Michel Ballard (2001). En soulignant le rôle de l’onomatopée et de l’interjection dans l’appréhension des rapports complexes entre sens et sons, cet ouvrage jette un éclairage nouveau sur la place de l’oralité dans la textualité mais aussi et surtout dans la traduction. Dans un ouvrage relativement plus récent, Ballard (2003) revient sur ce rapport en montrant la prégnance dans le texte écrit de « marqueurs de l’oralité », que sont par exemple les apostrophes, les tirets, les italiques. Ceux-ci viennent renforcer la présence d’autres éléments d’oralité plus liés au discours tels que les onomatopées (pures ou lexicalisées), les interjections, le discours rapporté, etc.

À partir de la perspective des études de traductologie, on peut retenir trois formes d’oralités. D’abord l’oralité comme caractéristique fondamentale du langage qui se manifeste dans toute interaction. Registre de l’oralité où l’homme manifeste son « aptitude obstinée au dialogue avec son semblable, [sa] vocation à pratiquer l’échange. À commencer par celui qui fonde tous les autres et les rend possibles, à savoir l’échange des mots. S’il est *homo sapiens*, c’est d’abord en tant qu’*homo loquens*, homme de paroles » (Hagège, 1985, p. 23). Il y a ensuite la sphère de l’« oralité littéraire » qui est, d’après Schneider-Mizony (2010), une forme d’« oralité de fiction qui se situe quelque part entre l’imitation, pour la vraisemblance de l’histoire ou le “coloris local”, et la communication analogique, caractérisant par exemple les personnages de façon stylisée par tel ou tel trait de parole ». On pourrait parler ici, en d’autres termes, d’une « oralité construite » à des fins de narrativité ou de renforcement de l’intrigue littéraire. Il y a enfin, englobant ces deux formes d’oralité, comme leur source originelle ce que Mamoussé Diagne désigne par « raison orale », une forme culturelle et constitutive de l’oralité, caractéristique des « civilisations de l’oralité ».



Par rapport à cela, il se pose quelques problèmes en lien direct avec la question de l'intraduisible. En effet, si nous nous référons à la conception primordiale de l'oralité « primaire ou immédiate » caractérisée par un « désert documentaire », au sens d'absence radicale de pratiques d'écriture selon Zumthor (1984, p. 48), il serait bien difficile de parler de traduction au sens où l'entendait par exemple Hagège quand il écrivait que « ce sont des textes et non des langues qu'on traduit ». Zumthor identifie deux autres formes d'oralité dénommées respectivement « seconde » et « mixte ». La première se réfère à une forme d'oralité qui « se reconstitue à partir de l'écrit, au sein d'un milieu où celle-ci tend à exténuer les valeurs de la voix dans l'usage et dans l'imaginaire ». Quant à la seconde, elle se caractérise par le fait que « l'influence de l'écrit y demeure externe, partielle et retardée ». Pour Ong (1982, p. 38), la disparité de forme et de fonctionnalité entre oralité et écriture est incontestable, pour peu que l'on se réfère à leurs structures linguistiques respectives. Car, précise-t-il, la parole écrite produit des structures linguistiques plus élaborées et rigides que la parole orale.

Written discourse develops more elaborate and fixed grammar than oral discourse does because to provide meaning it is more dependent simply upon linguistic structure, since it lacks the normal full existential contexts that surround oral discourse and help determine meaning in oral discourse somewhat independently of grammar (Ong 1982, 38).

Toutefois, si l'écriture ne dispose en général que de ses structures linguistiques en tant que support d'expression des pensées et des sentiments, la parole orale dispose d'une plénitude existentielle fournie par l'environnement social qui lui permet, dans une certaine mesure, de produire du sens en l'absence des structures linguistiques. C'est cette souplesse de la parole orale et sa capacité à s'adapter à tous les besoins de communication qui justifient le fait qu'on y voie souvent l'outil linguistique le plus naturel de l'homme. Berman (2008, pp. 179-180) ne disait-il pas à ce propos que « la langue même c'est la langue orale » ?

La prégnance de la « raison orale » face à des modes de conceptualisation et de formulation du réel basés moulés dans les langues occidentales officielles, dans la plupart des pays africains, ne pose-t-elle pas des problèmes spécifiques de traduction indifférents à la typologie occidentale telle qu'elle apparaît dans les bilans historiques de la notion de traduction ? Cette question qui engage non seulement une clarification précise du concept d'oralité en soi, ensuite une typologie des modalités de fonctionnement de la pratique traduisante en régime d'oralité et dans les aires de tradition écrite, enfin une délimitation claire de ce que l'on entend par oralité. En effet, comme l'indique M. Diagne dans sa *Critique de la raison orale*,



parler de “société orale” [...], et même de “civilisation de l’oralité” [...], c’est désigner une réalité complexe dont les seuls faits de langue n’épuisent pas le champ. La question est de savoir, au-delà de la définition qu’on peut donner de l’oralité, ce qui légitime sa promotion au rang de déterminant qualificatif d’une société globale ou d’une civilisation (M. Diagne 2005, p. 13).

Vue sous cet angle, ce n’est pas seulement une approche conceptuelle de la notion d’« oralité » qui est problématique, mais les strates sémantiques sur fond de délimitations idéologiques dont elle a été l’objet dans ses différentes prises en charge littéraire et philosophique. Ce qui s’appréhende aisément dans le fait souligné avec justesse par Diagne que toute définition de l’oralité présente cette dernière, « la plupart du temps, négativement », dans la trame d’une « topique dualiste », qui la situe dans un rapport dépréciatif par rapport à l’écriture. Diagne se réfère à la définition de Houis d’après qui « l’oralité n’est pas l’absence ou la privation d’écriture » mais renvoie plutôt, du point de vue d’une tentative de définition positive, à « une technique et une psychologie de la communication ». À ce titre, la question de l’oralité convie à une réflexion plus approfondie sur l’articulation entre trois éléments qui lui sont intrinsèques, à savoir : « la problématique de la mémoire [...], l’importance sociologique, psychologique et éthique de la parole préférée, enfin la culture donnée, transmise et renouvelée à travers des textes de style oral dont les structures rythmées sont des procédés mnémotechniques et d’attention » (Houis 1971, p. 9).

L’idée du philosophe sénégalais M. Diagne selon laquelle l’oralité primaire ou immédiate est ce qui caractérise le mieux les sociétés africaines suscite quelques questions. Cela, en raison surtout du fait que, strictement entendue, la traduction comme opération de transfert linguistique, sous-entend une certaine distanciation entre l’expression formelle du discours et son transfert dans une autre langue. Un fait qui nous ramène à la question du rapport entre textes écrits et textes oraux. Le point où se focalise le rapport entre la traduction et l’oralité peut se résumer à la réponse suivante que Ricard (1995, pp. 42-43) apporte à la question « qu’est-ce que la littérature orale ? ». D’après lui, « C’est d’abord une autre langue à traduire [et] un autre moyen de communication à restituer ». À ce titre elle requiert, pour être pleinement appréhendée dans sa différence par rapport à l’écrit, la combinaison de trois opérations basées sur des logiques différentes, à savoir : la transcription, la traduction et l’édition. Cette remarque appelle quelques réflexions qui nous permettront de mieux poser le rapport de l’oralité à l’intraduisibilité. Si la transcription et l’édition sont inhérentes à l’opération de passage à l’écrit, la traduction relève, elle, d’une logique et d’un ordre différents. L’opération de transfert que suppose ce passage ainsi que sa vulgarisation dépendent intimement de la transcription et de l’édition. Par contre,



dans son rapport à l'oralité, la traduction n'apparaît qu'à un niveau secondaire et extrinsèque.

En clair, si l'opération qui consiste à faire passer un texte d'un médium oral à un support écrit se désigne généralement par « transcription » et que la vulgarisation de ce résultat appelle une certaine forme d'« édition », ce processus n'engage pas de façon essentielle une traduction au sens propre. La consignation d'un message oral sur support graphique dans une autre langue s'énonce en général comme transcription. Ce n'est qu'après cette étape qu'on pourra parler de traduction au sens de transfert d'un texte écrit d'une langue vers une autre avec toutes les exigences de fidélité à la forme et au contenu de l'original qui s'y rattachent. Autrement et sans évacuer les débats aussi nombreux que contradictoires sur la question, on parlerait, d'après la terminologie technique en sciences de la traduction, d'« interprétation » ou de « traduction simultanée ».

Si l'on admet que ce sont des textes (écrits) que l'on traduit, que l'on transfère d'une langue vers une autre, il va de soi que la traduction reste d'un second ordre après la transcription. La traduction étant autre chose et faisant appel à des techniques autres que celles exigées par l'enregistrement et l'interprétation, elle vient toujours après la transcription. Cela, sans préjudice du fait que la transcription soit vue du point de vue de l'auteur hétérologue créant une œuvre littéraire ou spéculative dans une langue seconde ou de la transposition d'une œuvre littéraire d'essence orale (pièces de théâtre, poèmes, opéras, etc.) en ouvrages écrits ou vice-versa.

Parler, dans ces conditions, de traduction en se référant directement à l'oralité, c'est soit admettre qu'on procède à une extension sémantique délibérée du terme ou que l'on considère d'un point de vue générique, comme relevant de la traduction toutes les opérations de transferts à l'intérieur d'un espace plurilingue. Dans tous les cas, ce qui ressort en clair ici c'est que le rapport d'incompatibilité entre oralité et traduction est avant tout de l'ordre terminologique et conceptuel. Cela ne veut pas dire que dans un espace linguistique caractérisé comme oral, la traduction n'existe pas. Une telle aberration serait d'ailleurs difficile à prouver au regard des contacts commerciaux, matrimoniaux, politiques, religieux, etc. qui ont existé de tous temps entre les différentes communautés humaines bien avant la généralisation de l'écriture. Toutefois, il subsiste un problème théorique majeur qui justifie une certaine réserve au regard de la transcription et de la traductibilité optimales des textes oraux, à savoir la structure tonale de la plupart des langues africaines.



## 5.6. Langues à tons et apories graphiques

Dans sa caractérisation bien connue de la traduction des textes bibliques, Nida (1964) met un point d'honneur au respect de sa théorie de l'équivalence dynamique (*dynamic equivalence*), une quête permanente de fidélité dans la forme et dans le style, dans le but de produire dans la langue d'arrivée l'équivalent naturel le plus exact possible du message exprimé dans le texte source. Nida (1964, pp. 11-31) écrivait à cet effet: *translating consists in producing in the receptor language the closest natural equivalent to the message of the source language, first in meaning and second in style*. Comme le remarque à juste titre l'universitaire nigérian Ngozi O. Ozulu (1992, pp. 370-374) la définition de Nida ne peut s'appliquer aux langues africaines parce qu'elle fait l'impasse sur la caractéristique fondamentale de ces dernières, à savoir l'équivalence tonale. Une remarque pertinente que l'auteur n'a malheureusement pas explicitée et développée de façon plus exhaustive. Quoi qu'il en soit, il a mis le doigt sur une réalité linguistique dont on ne fait pas grand cas dans l'idéologisation des problèmes linguistiques africains et la nécessité de recourir aux langues locales. Comme le remarque fort justement Ricard (1995, p. 12), « la plupart des langues africaines sont des langues à tons et dans de très nombreuses langues, le ton a un rôle phonologique important ». Mais qu'est-ce au fait le ton et que signifie une « langue à ton » ?

D'après Fedry (1975, pp. 93-109) « le ton – qu'il ne faut pas confondre avec l'intonation – est la hauteur distinctive de la voix sur laquelle est prononcée chaque syllabe d'un mot ». Dans le même ordre d'idées, Ricard précise que pour bien saisir ce qu'est le ton il est indispensable de le distinguer des termes apparentés que sont l'intonation et l'accent. À la différence de ces deux caractéristiques phonologiques du discours oral, « le ton se caractérise par la hauteur du son, alors que l'intonation est une mélodie, et que l'accent est une intensification de l'émission du son ». Le ton ne devrait pas non plus être confondu avec l'intensité de la voix ou sa mélodie, deux phénomènes secondaires qui peuvent également affecter la hauteur de la voix. Au regard de la valeur sémantique du ton, ces deux caractéristiques paraissent accessoires, voire dérisoires. Le ton signifie, donne du sens à celui qui sait décoder dans la hauteur de syllabes particulières le sens précis que son interlocuteur entend leur conférer. Énoncée avec des hauteurs différentes dans la même phrase, une syllabe identique peut produire à chaque fois un sens différent. Ce qui veut dire, en somme, que dans une langue à tons les segments syllabiques sont crédités d'une valeur sémantique. Fedry précise à ce propos que « les oppositions de ton servent à créer des oppositions de sens au même titre que les oppositions de consonnes et de voyelles ». En guise d'illustration de ce constat, il suggère l'opposition de trois tons en



sar, un dialecte parlé au sud du Tchad, *inda* (bas-bas) « il frappe » ; *inda* (haut-bas) « tu frappes » ; *indà* (bas-moyen) « il pose » ; *indá* (moyen-moyen) « tu poses ». C'est pour cela que Ricard affirmait que dans une langue à tons il suffit de changer la hauteur pour changer le signifié. Le problème heuristique majeur que pose le ton c'est celui de la réduction du son au signe, une particularité qui ne relève pas tout à fait des paradigmes classiques de la linguistique. Ricard (1995, p. 12) n'avait pas tort d'indiquer que, du point de vue de l'analyse et de la notation du ton, beaucoup reste à faire. Cela, d'autant plus que « l'analyse des mécanismes de la tonologie est indispensable à la compréhension des langues africaines ».

Cela dit, la fonction phonologique des tons va de pair avec la valeur sémantique qu'ils ajoutent aux formulations linguistiques. Le ton apparaît ainsi comme un élément distinctif majeur, en plus des accords de classe, dans la catégorisation des langues africaines. Selon Ricard, il faut distinguer deux grandes catégories : les langues comportant de nombreux mots différenciés par des tons identiques quelle que soit la place du mot dans la phrase (par exemple le yorouba, l'igarra, l'idoma) et les langues pourvues d'un nombre plus réduits de mots affectés de tons qui présentent, par contre, la particularité de varier selon la place du mot dans la phrase. En outre, dans ce dernier groupe qui comprend, entre autres, le hausa, l'igbo et les langues apparentées, de type edo, ijo, « d'importantes constructions lexicales sont distinguées par des tons et seulement par eux ». Les difficultés posées à l'étude formelle des langues tonales ainsi qu'à leur transcription sont variées. Elles tiennent avant tout aux variations structurelles qui établissent des divergences dans la grande famille constituée par ces langues. Ainsi, le lexique des langues du premier type comporte un nombre très important de syllabes tonales, d'où la nécessité de les marquer dans la transcription graphique. Ce qui est en soi déjà un véritable défi, car il faut marquer en permanence les tons. À cette difficulté s'ajoute le fait que dans ces langues les tons sont grammaticalement marqués. La notation des langues du deuxième type présente des difficultés d'un autre ordre. En effet, il faut non seulement les marquer dans les constructions grammaticales qui ne diffèrent que par eux, mais aussi dans les mots qui ne sont pas clairs du fait du contexte.

Les difficultés ne dépendent pas seulement de la caractéristique tonale des langues, mais aussi et surtout des problèmes théoriques qui entourent leur formalisation. Ce qui entraîne évidemment aussi des blocages dans la mise en place des outils méthodologiques susceptibles de faciliter l'étude de ce phénomène afin de mieux le décrire et l'étudier. En outre, l'étude des langues à tons semble convier à une approche empirique et même inductive par le fait que d'une langue à l'autre, la place des tons dans la phrase, sa portée sémant-





tique et ses connotations culturelles sont différentes. Entre deux langues tonales voisines au plan géographique, les différences sont parfois très considérables. La variation des tons et leurs modes de répartition dans la structure propositionnelle de chaque langue rend celle-ci incommensurable aux autres et vice-versa.

Les tons sont répartis de manière aléatoire sur le lexique de langues voisines et typologiquement identiques comme l'ewe et le yorouba, par exemple, et la connaissance des tons d'un mot en ewe ne dit rien sur les tons de ce mot en yorouba. Hormis la connaissance des mécanismes généraux de la tonologie, la connaissance du yorouba ne dit rien sur l'ewe, langue voisine, parente très proche, de structure identique, mais dont le vocabulaire est tout à fait différent (Ricard 1995, p. 16).

Il faut dire, avec toutes les réserves nécessaires, qu'il en va tout autrement des langues à classes à la différence des langues à classes telles que le Kiswahili où la relative stabilité des racines verbales et nominales déterminées par des affixes « permet de se faire comprendre avec un minimum de connaissances lexicales ». Ce qui en rend l'apprentissage, la formalisation linguistique et l'écriture plus aisée.

### ***5.6.1. La notation des tons, un défi particulier pour la traduction du texte oral***

Les défis inhérents à la transcription des langues tonales renvoient, d'un point de vue pragmatique à un questionnement sur les modalités concrètes d'utilisation des langues locales africaines dans l'enseignement et l'éducation formelle. Comment éduquer, conduire une communication sociale dans les conditions qu'imposent la dynamique actuelle des sociétés, penser et par conséquent produire du savoir, le conserver, l'étendre par l'introduction d'apports nouveaux auto-générés ou provenant d'autres horizons culturels, et enfin capitaliser la connaissance pour les générations futures dans une langue qui pose des problèmes spécifiques de transcription ?

L'écriture des langues à tons pose un problème important aussi bien pour la traduction que pour la promotion des langues africaines dans leur ensemble. Une autre remarque s'avère aussi importante ici : si une langue à tons comme le chinois n'a pas été un obstacle insurmontable à sa transcription – ne serait-ce que sous forme d'idéogrammes –, à la promotion et à la transmissibilité de la culture chinoise, rien ne pourrait justifier un quelconque désespoir ou quelque fatalité, quant à la capacité des langues africaines à opérer le passage vers la modernité dans tout ce qu'elle implique d'adaptations et de renoncements. Cela dit, la volonté de promouvoir les langues africaines passe avant tout par une appréciation lucide des zones de résistance, des faiblesses constitutives afin



d'identifier justement ce qui mérite d'être intégré au progrès et ce qui doit être classé comme potentialités régressives.

Au regard de la question de l'intraduisible, les problèmes de « traduction graphique » que posent les langues à tons se rapportent à l'inadéquation des alphabets arabe et latin. Comme le souligne Ricard, le marquage graphique des tons ne pose pas beaucoup de problèmes en ce qui concerne l'alphabet arabe, l'absence de voyelles évacuant du coup dans le champ de la vocalisation hasardeuse, les obstacles tonaux. Si l'alphabet latin offre l'avantage d'une représentation relativement exacte des voyelles, la transcription des notations vocaliques y reste insuffisante car elle est incapable de rendre la hauteur de la voix au moment de l'émission. Elle échoue ainsi à produire une caractéristique essentielle des langues tonales telle par exemple la différence entre voyelles ouvertes et fermées. Pour contourner cette difficulté, il est de coutume d'ajouter des signes diacritiques aux syllabes tonales avec pour effet une figuration plus ou moins fidèles des tons et une surcharge remarquable du texte. Ricard (1995, pp. 13-14) prévient à cet effet que toute tentative de marquer le ton par des accents produirait à coup sûr des syllabes d'une complexité si redoutable qu'« à moins d'écrire en portées musicales, il n'y a pas moyen d'éviter une prolifération d'accents génératrice de confusion ». Une complexité dont la plupart des imprimeurs semblent si conscients qu'ils se refusent à marquer les tons dans les textes écrits dans les langues qui présentent cette particularité.

Peut-être que l'écriture en portée musicale permettrait de régler vraiment de façon définitive l'épineuse question du marquage des tons. Seulement, elle ne va pas non plus de soi. Le caractère ironique obvie de la remarque de Ricard mis à part, l'écriture musicale n'est pas à la portée du premier venu et ne garantit rien quant à l'effectivité de la transcription du ton. En outre, si les imprimeurs rendent les armes devant la complexité de la transcription exacte des phonèmes des langues à tons, remplaçant ceux-ci par des syllabes non tonales latines, le risque est réel que les particularités tonales originelles se dévoient en raison d'une généralisation des formes conventionnelles transcrites. Dans ces conditions, c'est la langue elle-même qui risque de perdre ses caractéristiques fondamentales. Les problèmes soulevés ici pourraient être relativisés au motif – semblable à celui qui justifie le rejet de l'intraduisibilité – que ces langues sont depuis longtemps partie prenante des programmes scolaires de nombreux pays d'Afrique. Abstraction faite du caractère ironique du vocable « depuis longtemps » qui suscite immédiatement des interrogations sur l'efficience des initiatives prises dans ce cadre, la question reste toujours posée de savoir pourquoi la problématique linguistique africaine piétine toujours. En marge des problèmes structurels, financiers, politiques, on pourrait voir dans l'absence de systèmes



graphiques généralisés, capables de refléter les spécificités des langues africaines, l'une des causes de cette stagnation. Le problème paraît si sérieux aux yeux de Ricard (1995, p. 14) qu'il en vient à suggérer comme solution à l'impossibilité de traduire graphiquement les langues tonales africaines, le recours aux idéogrammes : « il est [...] possible d'éviter le fouillis de signes caractéristique d'une écriture alphabétique, qui marque les tons (comme le vietnamien) : c'est l'idéogramme ». Toutefois, l'auteur ajoute aussitôt qu'il s'agit d'une façon commode de résoudre le difficile problème de la notation des tons. L'exemple-type à cet égard étant l'écriture hiéroglyphique qui combine idéalement pictogrammes idéographiques et phonogrammes (signes représentant des sons syllabiques), convoyant de ce fait en un seul signe toute l'information portée par la syllabe.

Tuchscherer (2007, pp. 37-53) démontre, pour sa part, que les hiéroglyphes ont évolué de façon organique jusqu'à la graphie phonétique à partir des pictogrammes et des idéogrammes. Cela, sous l'influence d'un inventeur ingénieux: *hieroglyphs evolved organically from pictographs and ideographs to a phonetic script, and [...] possibly a single ingenious inventor guided the transformation*. Mais là n'est pas véritablement le problème puisque Ricard relève également ce fait significatif du développement de l'écriture égyptienne vers un système essentiellement phonographique. Cela dit, suggérer aujourd'hui de recourir aux idéogrammes pour transcrire les langues tonales africaines, c'est renvoyer la problématique de la transcription des systèmes graphiques africains à une ère ante-égyptienne.

À vrai dire, les problèmes de graphie renvoient à toute une problématique de l'authenticité et de l'autonomie linguistique dans un domaine aussi controversé que celui de l'écriture. Il est en effet de bon ton, parlant d'écriture, de la considérer comme l'apanage des sociétés occidentales parmi lesquelles l'usage en a été le plus répandu depuis plusieurs siècles et de classer les peuples africains comme des sociétés orales. Il y a là une cécité historique délibérée sur laquelle nous ne voudrions pas épiloguer ici, la question sortant visiblement de notre propos. Il suffit de se rappeler qu'en dépit de l'oralité dominante, les pratiques scripturaires n'ont jamais totalement disparu du continent au point de cautionner l'orature radicale qui caractériserait la majorité des sociétés d'Afrique. Un préjugé courant que remettent en cause de nombreuses recherches préhistoriques, historiques et linguistiques. Selon Tuchscherer, l'Afrique a contribué à toutes les plus grandes traditions d'écriture et de symbolisme graphique du monde, depuis les hiéroglyphes de l'ancienne Égypte, l'art rupestre au Sahara, jusqu'aux syllabaires indigènes modernes et les alphabets des Vai et des Bassa de l'Afrique de l'Ouest. Sur la base de ce constat, il trouve inconvenant qu'avec une histoire scripturaire, si riche, longue et



distinguée on laisse persister le mythe de l'Afrique illettrée. On retiendra à ce propos la remarque pertinente de Gates Jr., sur la racialisation des pratiques scripturaires et leur conception comme expressions majeures de progrès humain :

Kant, fondant son observation sur l'absence chez les Noirs de documents écrits publiés, indiquait qu'il était simplement évident que les "(Indiens) et les Noirs avaient des capacités mentales inférieures à toutes les autres races". De même, Hegel faisant écho à Hume et Kant, relevait l'absence d'histoire chez les peuples noirs et les raillait pour n'avoir jamais pu développer des graphies indigènes africaines, ou même être capables de maîtriser l'art d'écrire dans les langues modernes (Gates Jr. 1992, p. 92).

Comme une réponse différée par le temps à ces points de vue subjectifs, Tuchscherer ironise sur le mythe de l'Afrique illettrée et des Africains incapables de transcrire leurs pensées ou même de déchiffrer des textes élaborés ailleurs. Il fait remarquer à quel point ces conceptions, en plus d'être totalement erronées, sont cyniques par le fait qu'elles prétendent se fonder sur l'histoire alors qu'elles sont en soi des contre-vérités historiques. De fait, l'ironie inhérente au mythe de l'Afrique, continent sans écriture est que c'est le système graphique égyptien qui a inspiré les écritures hébreu et arabe et, indirectement, les graphies grecque, romane et cyrillique. De fait, conclut Tuchscherer, « toutes les graphies modernes, à l'exception du chinois et de ses ramifications, descendent de l'égyptien ».

Ce témoignage ne fait que confirmer un point de vue depuis longtemps établi par de nombreuses recherches mais qui, paradoxalement ne semble pas acquis pour tout le monde. Toutefois, le plus important, à notre sens, n'est pas que l'Afrique ait ou non par le passé une tradition d'écriture ou une « raison graphique », pour reprendre l'expression de Goody. Le problème le plus pertinent se trouve dans les motivations qui justifient l'adoption d'un système de conservation de la mémoire individuelle et collective. La question pertinente au regard de notre analyse de l'intraduisible n'est pas le *pourquoi*, en termes de mise en instance de justifications fonctionnelles d'une pratique comme l'écriture, si généralisée soit-elle, mais plutôt *pour quoi*, à quelle fin, selon quelle perspective téléologique cette pratique a-t-elle été adoptée à un moment de l'histoire. Une réponse adéquate à ce questionnement peut conduire à évaluer l'autre pendant du problème, à savoir pourquoi à un moment de l'histoire, cette pratique originelle de l'écriture a-t-elle connu un déclin au point de conforter l'aveuglement de ceux qui défendent le mythe d'une Afrique illettrée ?

L'analyse de ces motivations fondamentales pourrait mettre au jour des raisons subtiles comme par exemple la recherche de moyens d'expressions tendues vers l'autonomie lin-



guistique non seulement en ce qui concerne le langage parlé mais aussi sa consignation graphique. Une approche qui n'est généralement pas prise en charge par la plupart des études portant sur les systèmes graphiques anciens et récents en Afrique. Tuchscherer (1992) précise que les mobiles présidant à l'invention, la vulgarisation, et l'utilisation des graphies modernes pourraient conduire à déterminer les origines obscures de l'écriture dans les temps anciens : *Perhaps an analysis of the invention, spread, and use of [the] modern scripts will provide a glimpse into the inevitably obscure origins and uses of writing in ancient times*. Mais avant d'aller plus avant dans cette quête, il est important de réévaluer la question des écritures idéographiques. Ricard indique que le système graphique le mieux adapté aux langues à tons c'est l'idéogramme. Ce système de transcription graphique est, à son avis, le plus approprié pour traduire graphiquement les langues tonales parce qu'à la différence de l'écriture alphabétique, elle permet de noter adéquatement le paramètre de la hauteur. On trouve en Chine, des exemples assez convaincants de la pertinence de l'écriture idéographique en tant que moyen idéal de notation des langues fortement tonales. C'est pour cela que Ricard (1995, p. 14) suggère de s'en inspirer parce que les langues tonales chinoises « s'apparentent en bien des points à de nombreuses langues africaines ».

Étant donné que ces modes de transcription avaient déjà été utilisés dans l'Égypte antique et en-deçà puis abandonnés, ne survivant de nos jours que dans les productions artistiques, cette proposition prend donc une importance accrue et mérite, de ce fait, quelques réflexions sur les enjeux historiques et pragmatiques d'un retour aux pratiques scripturaires antiques. Sans être pessimiste, on peut bien se demander si un retour ou un recours aux écritures idéographiques ne serait pas synonyme de régression historique. Ensuite, ne se retrouve-t-on pas devant la même contradiction performative que dans le cas des appels à la réappropriation linguistique en Afrique par des intellectuels et penseurs qui développent toute leur carrière scientifique dans les langues occidentales et dont beaucoup ne savent qu'imparfaitement les langues qu'ils appellent à adopter en vue d'un renouveau de la culture et de la pensée sur le continent ?

### **5.6.2. L'écriture idéographique pour un renouveau scripturaire ?**

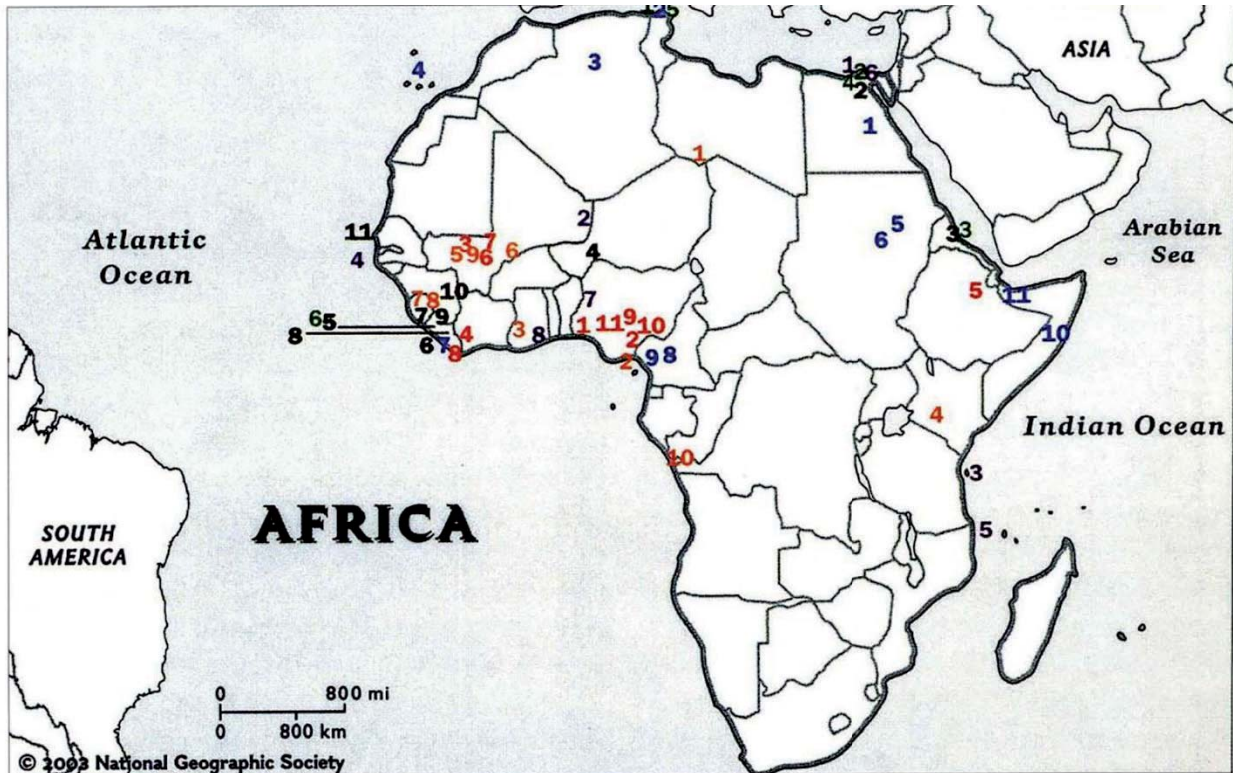
Serait-il réaliste de s'imaginer un retour des sociétés africaines à la notation idéographique ? Au regard des avancées réalisées en Afrique sur le chapitre de l'écrit et des difficultés pratiques posées déjà par l'idée d'un retour radical aux langues locales, cette suggestion paraît utopique. Sur un autre plan, la difficulté supposée de marquer les tons dans la transcription n'existe en tant que telle que pour les chercheurs qui se compliquent la tâche à force de vouloir appliquer aux systèmes graphiques locaux des critères



d'évaluation qui ne leur conviennent pas. Tuchscherer fait remarquer que la grande majorité des graphies africaines sont organisés en syllabaires, ne se préoccupent pas outre mesure de marquer les tons. Elles sont en outre conçues de telle manière qu'on puisse les apprendre en moins d'une semaine. En fait, dès qu'on peut identifier les différents caractères on est déjà apte à épeler. À la différence de ces syllabaires, les alphabets introduits par les spécialistes occidentaux s'échinent à marquer les tons et se révèlent difficiles à appréhender par les apprenants. Ce n'est donc pas sans raison que les concepteurs de graphies africains se glorifient du fait que leurs syllabaires sont des modèles de démocratisation de l'écriture « parce qu'ils sont plus faciles à apprendre, [...] plus efficaces, puisqu'ils utilisent beaucoup moins de caractères et d'espace sur une page qu'un alphabet » (Tuchscherer 1992, pp. 37-53). On s'imagine les bénéfices considérables qu'on aurait pu tirer de l'enseignement dans les langues locales africaines à partir de tels syllabaires.

Au fond, tout nationalisme anachronique mis de côté, cette éventualité n'est même pas envisageable dans le contexte des sociétés africaines modernes. D'abord parce que les langues européennes se sont imposées depuis longtemps comme des instruments incontournables dans les sphères les plus vitales de ces sociétés, à telle enseigne qu'il est illusoire de les voir remettre en cause cette donnée linguistique à laquelle la plupart s'identifient. Ensuite, à cause de la variété très fragmentaire qui caractérise ces graphies. Une cartographie des systèmes d'écriture endogènes africains montre que ceux-ci sont aussi nombreux, variés et différenciés que les langues qu'elles sont censées transcrire. Cette diversité est due au fait que les « inventeurs » d'écritures africaines s'inspirent de symboles graphiques (pictogrammes ou idéogrammes) figurant sur des objets décoratifs ou des instruments de culte empruntés à leur environnement immédiat.

Ce recours à des signes localisés confère certes une certaine authenticité à ces graphies mais les enferme pour ainsi dire par la même occasion dans les limites étroites de la communauté où cette symbolique fait sens. Même si les recherches entreprises dans ce domaine montrent que très souvent les graphies africaines sont inspirées les unes des autres et s'influencent réciproquement, elles n'en sont pas moins marquées des particularités sémiotiques du groupe au sein duquel elles ont été mises au point. Enfin, en rapport avec cette multiplicité de graphies circonscrites aux particularités culturelles et linguistiques, l'autre obstacle à un retour aux systèmes d'écriture idéographiques ou pictographiques en Afrique, c'est le multilinguisme. Ricard (1995, p. 14) indique par ailleurs que si les Africains n'ont pas utilisé les idéogrammes pour représenter leurs langues à grande échelle, c'est en raison de la multiplicité des langues et des groupes ethniques.



## KEY TO MAP\*

**RED** = Script invented in Africa (or in the case of Kru, devised in Germany), but never (or not yet) adopted by society (as with Bamana). There is no evidence available to confirm its past or current usage apart from that of its inventor.

1. Aladura Holy alphabet 1927
2. Oberi-Okairme alphabet ca. 1930
3. Bamana syllabary 1930s
4. Bete syllabary 1956
5. Oromo syllabo-alphabet 1956
6. Fula alphabet (Oumar Dembélé) from ca. 1958
7. Fula alphabet (Adama Ba) from ca. 1963
8. Kru alphabet 1972
9. Nwagu Aneke Igbo syllabary ca. early 1960s
10. Aka Umuagbara Igbo logo-syllabary 1993
11. Esan oracle rainbow syllabary ca. 1996

**BLUE** = Script invented or adapted in Africa, employed, but now extinct (or, in the case of Bamum, facing immediate extinction).

1. Egyptian scripts (hieroglyphic, hieratic, demotic) from ca. 3500 BC
2. Punic alphabet ca. 9th C. BC
3. Numidian/Libyan (Berber) alphabet 6th C. BC
4. Guanche (Berber) alphabet from ca. 0
5. Meroitic alphabet ca. 2nd C. BC
6. Nubian alphabet ca. 8th C. AD
7. Bassa syllabary 1836
8. Bamum syllabary ca. 1896
9. Bagam syllabary ca. 1910
10. Osmaniya alphabet 1922
11. Somali alphabet 1933

**BLACK** = Script invented or adapted in Africa (or in the case of the Bassa alphabet, devised in the USA) and still in use, even if limited by number of literates (e.g., Mende probably has less than 500 script literates) or restricted use (e.g., Coptic survives only in the Egyptian Coptic Church).

1. Tifinagh alphabet from ca. 0
2. Coptic alphabet 2nd C. AD
3. Ethiopic syllabo-alphabet from 4th C. AD
4. Ajami alphabet (for many languages, including Hausa, Mandinka, and Fula in western Africa, stretching to the Swahili in eastern Africa), from 11th C. AD

5. Vai syllabary 1832/33
6. Bassa alphabet ca. 1910
7. Mende Kikakui syllabary ca. 1917
8. Kpelle syllabary ca. EARLY 1930s
9. Loma/Toma syllabary ca. LATE 1930s
10. N'ko alphabet 1949
11. Wolof alphabet 1961

**GREEN** = Foreign script no longer used in Africa.

1. Phoenician alphabet 8th C. BC
2. Aramaic alphabet 6th C. BC
3. Saabaic alphabet 6th C. BC
4. Greek alphabet 4th C. BC
5. Latin/Roman alphabet 2nd C. BC
6. Cherokee syllabary (?) from 1823

**PURPLE** = Foreign script with continued use in Africa.

1. Arabic alphabet from 7th C. AD (North Africa)
2. Arabic alphabet from 11th C. AD (West Africa)
3. Arabic alphabet from 12th C. AD (East Africa)
4. Roman alphabet from 15th C. AD (West Africa)
5. Roman alphabet from 16th C. AD (East and southern Africa)
6. Hebrew alphabet from ca. 0
7. Yoruba alphabet (Crowther) 1846
8. Africa alphabet (Westermann) 1927

**ORANGE** = Some important—and probably ancient—non-phonetic systems of graphic symbolism and graphic symbols in Africa

1. Rock art (all regions of the continent)
2. Nsibidi
3. Akan symbols
4. Gicandi
5. Bogolanfini
6. Dogon cosmograms
7. Hu-ronko
8. Poro symbols
9. Cenda
10. Kongo cosmograms

*Les systèmes graphiques endogènes africains. (Source : Tuchscherer 2007).*



Ainsi, comme dans le cas de l'Égypte ancienne, les raisons qui expliquent le déclin des graphies contemporaines africaines doivent être cherchées ailleurs que dans les défaillances propres des systèmes graphiques eux-mêmes. Ce qui ouvre la voie à une exploration des fondements objectifs d'une tradition scripturaire. D'après Tuchscherer, deux éléments fondamentaux entrent en jeu de façon générale dans l'invention d'une graphie : d'abord l'existence de conditions socio-historiques qui favorisent l'avènement, l'adoption puis la vulgarisation de la graphie et ensuite l'initiative individuelle d'un penseur de génie souvent inspiré en songe et la volonté de propager les idées du groupe à l'origine de la graphie. Ces deux facteurs sont intrinsèquement liés. Pour être utile, toute invention a besoin d'être reconnue et validée par la communauté humaine qui vit en retour des productions de ses membres les plus éclairés. Ces remarques nous amènent à un point crucial de notre réflexion, à savoir les motivations du « passage à l'écriture ». L'accent porte délibérément ici sur la matérialité du geste scripturaire et non sur l'aptitude métaphysique à passer d'une prétendue condition orale à la pratique de l'écriture. En relation avec la question de l'intraduisible, il est important de souligner ce mobile subtil dans la plupart des inventions de systèmes graphiques africains, à savoir la quête d'un support graphique authentique, accordé à certains référents culturels et historiques précis.

Dans la recherche des mobiles qui expliquent le caractère éphémère des graphies africaines, on a pu évoquer à juste titre l'extension rapide grâce à l'action coloniale des systèmes graphiques arabe et latin. Mais il est nécessaire de nuancer ce point de vue car, l'ancrage dans les pratiques socioculturelles et discursives des graphies arabe et latine ne constitue pas l'obstacle le plus sérieux à l'adoption d'une écriture idéographique. Le problème principal réside dans le fait que les différentes tentatives de codification et de vulgarisation de nouveaux systèmes graphiques en Afrique reposent en général sur des initiatives individuelles. Ce sont, la plupart du temps, des personnes « inspirées » par des divinités qui mettent au point ces systèmes graphiques en se référant à des C'est sans doute cette caractéristique « individuelle », localisée des graphies qui expliquent le fait qu'elles ne survivent généralement pas à leur(s) inventeur(s).

On pourrait être tenté de dériver de ces remarques la conclusion hâtive que les graphies africaines n'ont pas pu se développer parce qu'en raison de leur caractère privé, elles n'ont pas bénéficié d'une volonté politique capable d'assurer leur vulgarisation. Une telle analyse est pertinente mais il existe des cas où cet engagement politique n'a pas pu préserver la plupart des systèmes d'écriture de l'étiollement. Ainsi, la graphie Bamum conçue au XIXe siècle à l'instigation du sultan camerounais Njoya n'a pas pu échapper à la logique inexorable du déclin et de la disparition. Les enjeux réels du problème doivent





donc être cherchés ailleurs, notamment dans les pesanteurs sociologiques qui entravent la démocratisation de ces graphies et empêchent leur extension à toutes les classes sociales au plan interne, mais aussi hors des cadres ethnolinguistiques de leur genèse.

De fait, on ne peut poser avec pertinence la question des systèmes d'écriture en Afrique en faisant l'impasse sur les résistances internes majeures que sont l'élitisme, voire l'hermétisme qui a parfois entouré leur acquisition et leur utilisation. En tant qu'instruments de conservation et de reproduction des traits traditionnels du groupe, de codification de ses modalités essentielles de fonctionnement et de gestion du pouvoir, la plupart des systèmes d'écriture étaient réservés au genre masculin et à des usages occultes. L'une des conséquences de cette réduction du graphique au culturel réside dans le fait que les textes conçus se contentent de répertorier la tradition sans produire de nouveaux textes, à l'exception notoire des symboles *nsibidi* de l'est du Nigeria. Toutefois, cette représentation graphique est restée d'un usage restreint puisque ses symboles sont « réservés surtout à la société mâle « *Ekpe* » et sont gardés secrets par leur membres (Ricard 1995, p. 16).

C'est cette combinaison de pesanteurs socioculturelles et politiques qui explique la mort prématurée de nombreuses graphies africaines. Tuchscherer rapporte à cet effet comment la graphie Bamum du Cameroun (créée dans les années 1896 par le Sultan Njoya) a évolué d'un système pictographique vers un syllabaire déjà vers 1903. Sur le déclin aujourd'hui cette écriture n'a plus qu'un seul utilisateur, un guérisseur traditionnel. Dernier survivant de la « communauté graphique » bamum, il était encore il y a quelques années, le seul homme au monde à se servir de cette graphie comme de son premier et unique moyen de transcription. Toutefois, la graphie Bamum survit, non plus comme écriture, mais sous une forme pictographique dans les œuvres d'art même si la plupart des artisans qui utilisent ses symboles ne savent généralement pas ce qu'ils signifient réellement. Le destin de l'écriture bamum est caractéristique de ce que les historiens, spécialistes des systèmes d'écriture appellent « obsolescence graphique ». Son déclin en tant que système d'écriture activement utilisé contraste avec l'usage massif de ses symboles graphiques dans le domaine de l'art et des rituels à caractère public. Ainsi, malgré son extinction en tant que système d'écriture, le Bamum a néanmoins « préservé toute sa signification en tant qu'importante marque distinctive de l'identité culturelle et artistique Bamum » (Tuchscherer 1992, pp. 37-53).

Pourquoi un système graphique porté par une volonté politique indiscutable – son inventeur est le Sultan en personne – et plus de deux cents ans d'histoire est-il voué aujourd'hui à l'abandon ? Tant et si bien que pour déchiffrer les 529 pages de leur histoire



consignée dans cette graphie par le Sultan Njoya, les historiens Bamum se trouvent aujourd'hui obligés de se référer à une traduction française élaborée il y a un siècle et demi.

“The script validates Bamum kings as recorded publicly on the palace kinglist (yet the names and dates of reigns are painted by an artist who cannot actually read the words he paints). The script also authenticates Bamum history as chronicled in the famous 529-page book, *Sângam*, written under Njoya's direction in the early twentieth century and on display in the Palace Museum (but Bamum historians, unable to read the information it contains, must consult a French translation, completed over a half century ago” (Tuchscherer 1992, 37-53).

Ce déclin est-il dû à la destruction des structures socio-politiques endogènes suite à l'avènement des institutions coloniales ? Est-ce plutôt le fait d'une régression interne due à une perte progressive des fondements socio-politiques et culturels sur lesquels reposait ce système graphique ? Les deux hypothèses sont également valables. Que l'irruption de la violence coloniale ait miné, ébranlé, voire effacé les structures socio-politiques, culturelles et linguistiques endogènes n'est plus à démontrer. En ce qui concerne la perte des motivations qui justifiaient par le passé l'utilisation active de la graphie Bamum comme système d'écriture généralisé, elle correspond à certaines des raisons qui expliquent la stagnation puis le déclin des hiéroglyphes égyptiens. En rapport avec cette remarque, W. V. Davies répondait à la question de savoir pourquoi les Égyptiens se sont arrêtés à mi-chemin entre les hiéroglyphes et le progrès vers un système consonantique en indiquait que c'est parce que ce développement n'était exigé par aucun besoin vital.

Sur cette base, on peut également avancer que la naissance puis le déclin des systèmes graphiques endogènes africains est le résultat d'une perte de pertinence socio-économique et culturelle aggravée par la superposition des institutions européennes sur les fondations socio-politiques, culturelles et linguistiques traditionnels africains. La destruction des structures traditionnelles a entraîné dans son sillage la déperdition des motivations historiques et idéologiques qui sous-tendaient la pratique des graphies endogènes, notamment l'appartenance à une communauté homogène. C'est ce que nous avons nommé par ailleurs le sentiment d'authenticité qui sous-tend généralement la création de nombreuses graphies.

Il est vrai que l'identification précise des mobiles préhistoriques de l'écriture est une tâche impossible en raison de l'absence totale de ressources graphiques permettant de l'étayer. À part cette contingence historique, il y a le fait que toutes les graphies ne se donnent pas comme le lieu d'une fixation identitaire, même si cette dimension n'est pas toujours absente. Dans sa manière de capitaliser la mémoire collective dans l'écrit,



chaque peuple dit sa singularité. En somme, il y a quatre raisons majeures qui justifient la quête et l'adoption d'un script endogène : la culture du secret, la volonté de préserver une identité communautaire menacée, la résistance à une domination extérieure et la crainte de se faire dépasser par les prouesses culturelles des autres. Ces raisons apparaissent si importantes que les « inventeurs de graphies » n'hésitent pas à les accompagner de récits de création destinés à leur conférer un caractère divin et prescriptif. À propos des récits ou « mythes de création », on remarque que sur les quatorze graphies identifiées en Afrique de l'Ouest par Dalby (1970, pp. 109-119) dont deux étaient destinés à des usages privés, sept avaient été inspirés ou révélés par une divinité ou des esprits.

Cooper (1991) ajoutera à cette liste le syllabaire Djuka du Surinam (révélé par des esprits venus d'Afrique de l'Ouest à un certain Afaka Atumisi !), ainsi que quatre autres systèmes d'écriture plus éloignés de l'Afrique occidentale mais tous révélés ou communiqués en songe à des individus par des divinités : deux chez les Esquimaux Yupik, un chez les Apaches et un autre chez les Burma de l'Inde. Comme dans tout récit mythique, l'aspect le plus significatif n'est pas le récit en soi, mais la logique qui se module à l'arrière-plan et qui traduit des projections culturelles, cognitives, métaphysiques ou simplement pédagogiques. Dans le cas d'espèce, le rattachement d'un script à une divinité permet d'en poser la sacralité et la valeur intrinsèque, le « scribe » devenant ainsi le messager, l' élu, le porteur du livre. Cooper nuance toutefois : tous les scripts ne sont pas d'origine divine.

Not all new writing systems are associated with supernatural revelation or inspiration. [...] Of the modern indigenous systems, however, a substantial proportion was claimed by their inventors to be the product of supernatural inspiration or revelation. Indeed, of the 21 new indigenous systems that I have been able to locate – systems devised in the nineteenth and twentieth centuries by the people for whom they were designed, and which are not simply an adaptation of an existing script but are comprised solely or mainly by new symbols – at least twelve are associated with supernatural assistance (Cooper 1991, pp. 219-226).

Mais cette sacralité postulée du mythe n'aurait en soi aucune emprise sur les membres d'une communauté linguistique donnée si elle ne jouait pas en même sur la fibre corporative faisant de tous les membres du groupe des « gens du livre » privilégiés par leur appartenance au « peuple élu », digne de recevoir en son sein une part du verbe divin. Sentiment de fierté qui se développe progressivement en un complexe identitaire avec la référence scripturaire comme épice. Cooper (1991, p. 219) se demande pour quelles raisons les gens cherchent-ils une graphie propre plutôt que d'utiliser celles qui existent : *why do people seek a script of their own rather than adopting an established system in*



*use by surrounding groups or by the dominant power, and why are new indigenous scripts so often viewed as a gift of God ?*

La réponse qu'il apporte à cette question est assez surprenante : si de nombreuses communautés se contentent d'adopter des modes de transcription existants, quitte à y faire des ajouts circonstanciels, les populations en situation de domination démontrent une tendance paradoxale : d'abord un rejet fort compréhensible des systèmes graphiques dominants mais ensuite leur remplacement par des graphies qui ressemblent à bien des égards à ceux qu'ils ont refusé d'adopter. Il trouve deux explications probables à cette tendance contradictoire : d'une part, le désir de produire des systèmes graphiques qui n'aient rien à envier à l'unique modèle qui leur est accessible – c'est-à-dire celui de leurs maîtres – et d'autre part la volonté de rupture tendue paradoxalement encore vers une promotion à l'intérieur du système de valeurs sociales basées sur le système dominant.<sup>78</sup> Mais le point décisif de l'argumentation de Cooper au regard de l'intraduisible est qu'il voit dans la création des graphies les fondements d'une quête identitaire.

L'une des raisons pour lesquelles certains peuples désirent avoir leur propre graphie se trouve dans la volonté de défendre leur identité. Il est bien connu que les graphies en arrivent souvent à être associées avec l'identité religieuse, nationale ou ethnique et que dans ce cas leurs usagers y sont extrêmement attachés. [...] Le rapport étroit entre une graphie et une identité sociale se révèle certainement avec une plus grande clarté lorsqu'on examine les écritures de la même langue en différentes graphies par différents sous-groupes (Cooper 1991, p. 222).

Le script africain qui traduit le mieux cette fixation identitaire en même temps qu'une volonté délibérée de coller le plus possible aux modes de représentation et de formulation typiquement africains du réel est l'alphabet N'ko. De création récente (1949), cette graphie est surtout remarquable pour la rapidité de son expansion et l'étendue de son extension. Cette célérité n'est sans doute pas sans lien avec l'ambiance de rejet de la politique coloniale de la France en Afrique de l'Ouest, notamment en Guinée, premier pays africain francophone à obtenir son indépendance et dont Souleymane Kanté (1922-1987)<sup>79</sup>, « l'inventeur » du N'ko est originaire. Une circonstance historique qui renforce bien

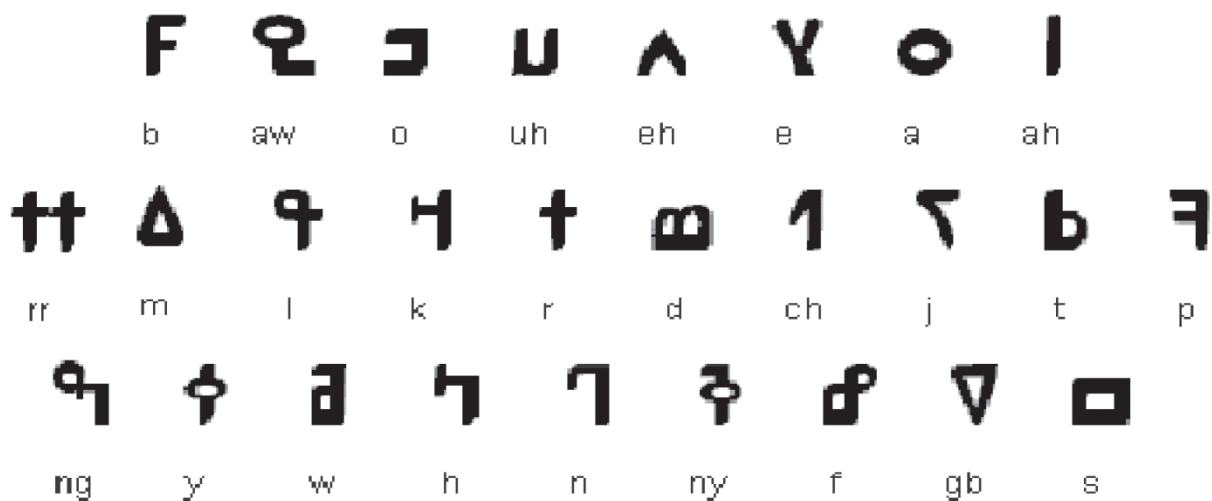
<sup>78</sup> "While there are many unique scripts, they are much fewer than the number of written languages. Most groups are content to adopt a pre-existing script, sometimes adding symbols for sounds in their languages which are not represented by the original system. Subjugated populations often want their writing systems to be as similar possible to the scripts of their rulers. Perhaps they want their script to partake of the dominant system's aura. Perhaps they are interested in a script of their own chiefly as a bridge to literacy in the dominant script" (Cooper 1991, p. 220).

<sup>79</sup> Souleymane Kanté (1922-1987) serait, plus précisément, citoyen guinéen d'origine malienne.



l'idée des mobiles identitaires sous-jacents à l'invention des graphies. Les chercheurs sont en effet unanimes sur le fait que la rapidité avec laquelle ce système graphique s'est répandu par-delà les pays francophones de l'Afrique de l'Ouest aux zones anglophones (Guinée, Côte d'Ivoire, Mali, Sénégal, Gambie, Nigeria, Liberia, Sierra-Leone, etc.) réside dans la relative simplicité de son alphabet et au fait que la plupart des communautés mandingues (Mandinko, Bambara, Dioula, Malinké, etc.) y ont retrouvé des assises identitaires.

Mais le fait le plus significatif pour notre propos est la raison qui a suscité l'invention de cet alphabet. À la différence de la majorité des graphies rapportées par leur(s) inventeur(s) à une décision divine, l'écriture N'ko procède essentiellement d'une résolution individuelle. Son inventeur aurait été indigné après avoir lu un texte rédigé en français qui liait « l'infériorité intellectuelle des Africains » à l'absence chez eux de traditions scripturaires. Ulcéré, Kanté mit d'abord au point une graphie du maninka, sa langue maternelle, inspirée de l'alphabet arabe puis de l'alphabet latin. Sa double insatisfaction le poussa à imaginer un alphabet particulier capable de rendre convenablement les particularités linguistiques de son terroir. C'est ce qui l'a conduit à mettre au point l'alphabet N'ko composé de 27 lettres, dont 20 consonnes et 7 voyelles, s'écrivant de la droite vers la gauche.



*L'alphabet N'ko. Source : afrikhepri.org*

On retrouve donc, transférée sur le registre des systèmes graphiques, la même revendication de fidélité à soi que dans le cadre des théories portées vers la rupture de l'ordre épistémologique et l'abandon des langues et schèmes culturels occidentaux. Osha (2005, p. 48) rappelle à cet égard qu'en dépit des apparences, l'adoption des langues occidentales imposées par le biais de la colonisation est, de façon intrinsèque, marquée par « la résis-



tance et/ou l'ambivalence de la part des colonisés. Cette résistance donna lieu à de nouvelles langues africaines telles que le krio en Sierra Léone et le pidgin au Nigeria ».

Un constat discutable, au regard des recherches linguistiques qui établissent plutôt au contraire que l'émergence des pidgins couronne une évolution naturelle, caractéristique du contact des langues. Mais ce qui nous intéresse ici, par rapport à la remarque d'Osha, c'est l'accent mis sur la subversion des codes linguistiques occidentaux dont la contrepartie scripturaire et graphique se retrouve dans le périple à contre-courant de Souleymane Kanté. L'alphabet N'ko qu'il a inventé n'a pas été adopté seulement par des communautés en mal d'éléments de convergence identitaire, mais est également reconnu par des universitaires et linguistes, qui se sont engagés à travailler à sa promotion comme instrument d'expression de l'être-au-monde particulier des sociétés africaines.

Fait remarquable, l'alphabet N'ko jouit aujourd'hui d'un succès qu'aucune autre quête identitaire fondée sur des critères linguistiques et s'exprimant dans une réforme scripturaire ne peut se prévaloir sur le continent. Signe des temps ou ironie du sort ? La dernière-née des graphies africaines, qui a la particularité de ne pas être le produit dérivé d'une épiphanie du Verbe divin est celle qui bénéficie manifestement de la plus grande expansion. En effet, d'après le témoignage digne de foi de Tuchscherer, la production littéraire en N'ko dépasse de loin celle de toutes les graphies ouest-africaines réunies. De plus, le succès connu par cette graphie dans le contexte actuel contraste radicalement avec le sort de nombreux autres systèmes d'écriture précédents dont certains n'ont pu se maintenir que quelques années tandis que d'autres n'ont pas survécu longtemps à leur inventeur. On peut citer à cet effet le Saint alphabet d'Aladura, l'alphabet d'Oberi-Okaimé, le syllabaire Bamana, le syllabaire Bete, le syllabaire-alphabet Oromo, les alphabets Fula, l'alphabet Kru, le syllabaire Nwagu Aneke Igbo, le syllabaire Aka Umuagbara Igbo Logo, l'écriture divinatoire Esan, l'alphabet Osmaniya, l'alphabet Somali et l'alphabet Wolof (Tuchscherer 1992, p. 50). La liste est loin d'être exhaustive mais assez représentative pour montrer la pléthore de systèmes graphiques qui ont marqué l'histoire lointaine et récente de l'Afrique, censée pourtant n'avoir découvert la pratique de l'écriture que sous la tutelle occidentale. Au terme de ce survol rapide, la question que nous posons au seuil de cette section reste entière : qu'est-ce qui motive une si riche création scripturaire ? La réponse ne se trouverait-elle pas déjà dans la révolte puis l'insatisfaction éprouvées dans l'usage des systèmes dominants (arabe et latin) pour transcrire les langues locales qui aura conduit Kanté à inventer le N'ko dont l'expansion se poursuit actuellement à travers les systèmes modernes d'information et de communication tels les outils numériques et l'Internet ?



Les vrais mobiles qui justifient la mise en œuvre des scripts endogènes africains ne sont-ils pas dans cette intraduisibilité vécue dans sa matérialité graphique à travers la non-concordance satisfaisante des modes d'expression du réel et le support censé les convier, les conserver ou les développer ? Cela est plus que probable, ne serait-ce que par rapport à la reconstruction de l'histoire des sociétés africaines dont les systèmes graphiques endogènes sont censés recéler des versions plus authentiques et plus conformes aux faits. C'est pour cela qu'il est déplorable que les chercheurs africains s'intéressent en général peu aux systèmes graphiques endogènes alors que ceux-ci représentent des sources de témoignage uniques sur les sociétés africaines, parce qu'elles viennent d'un point de vue intérieur, venant de témoins plus légitimes parce que plus imprégnés des réalités qu'ils transcrivent. Tuchscherer souligne par exemple l'intérêt heuristique inestimable que serait pour les linguistes africains une attention accrue sur la manière dont les Africains ont interprété leurs langues. De même, les historiens disposent dans les systèmes graphiques endogènes d'une mine d'informations et de témoignages sur l'histoire des peuples africains d'après la perspective des acteurs eux-mêmes. En effet, « les archives consignées dans ces graphies proposent des points de vue africains qui font souvent défaut dans les évaluations écrites des observateurs extérieurs » (Tuchscherer 1992, p. 50). Ces documents recèlent souvent d'importants témoignages écrits d'"initiés", c'est-à-dire d'acteurs et de témoins nantis d'une légitimité conférée par leur communauté elle-même. S'il est vrai que le décryptage des systèmes graphiques endogènes relève souvent du défi, les informations que recèlent certains écrits sont si importantes qu'il ne serait pas du tout exagéré d'affirmer que le jeu en vaut la chandelle.

Voilà donc un aspect important de la problématique linguistique africaine qui est survolée, voire négligée par l'historiographie mais dont la pertinence apparaît s'imposer, ne serait-ce qu'au plan théorique par rapport à son incidence sur la perception peu élogieuse que l'absence de tradition écrite donne des peuples d'Afrique en général. Rien d'étonnant donc, que de nos jours encore, de nouveaux scripts continuent d'apparaître sur le continent, pour marquer non seulement la capacité à transcrire en un système sémiotique autonome les visions du monde africaines, mais aussi se démarquer d'une tradition scripturaire latine généralisée qui sert de canal à l'implantation et la pérennité de l'ordre du discours occidental. Sous-jacente à cette volonté de subversion de l'écrit, se trouve l'idée que les langues africaines recèlent des potentialités rhétoriques, poétiques, discursives dérivées des cultures spécifiques et que les graphies existantes (étrangères) ne sauraient transcrire de façon suffisante et satisfaisante. Ce qui laisse entrevoir un autre malaise qui n'est plus lié seulement au rapport d'extériorité ou d'irréductible altérité qui tient le sujet



colonisé à distance de la langue métropolitaine, mais qui surgit cette fois-ci du sentiment d'être à l'étroit dans la langue étrangère, comme dans un costume trop petit.

### 5.7. La « richesse » des langues africaines, un obstacle à leur traductibilité ?

Contrairement à ce que l'on peut penser, [...] les langues africaines sont, en général, beaucoup plus riches que les langues européennes. Elles disposent d'un grand éventail de mots pour désigner une même chose, de nombreuses expressions pour évoquer un même sentiment, et de multiples mécanismes permettant la création de néologismes. Le malinké seul en connaît une dizaine. À cela s'ajoute la richesse en proverbes et en dictons, auxquels nous avons l'habitude de nous référer constamment. Dès lors, il n'est pas étonnant que nous ayons parfois le sentiment de nous «enliser» quand nous utilisons le français pour décrire notre vie et notre univers psychologique. D'un autre côté, la langue française est issue d'une civilisation catholique et rationaliste : ça se voit dans sa structure, dans sa façon de découper et d'exprimer la réalité. Influencée par une spiritualité fétichiste, notre langue est plus proche de la nature (Kourouma 1999).

Que ce point de vue formulé par Kourouma soit absolument digne de crédit ou pas reste une question ouverte. Il est vrai, toutefois, qu'on retrouve sous des accents variés la même problématique de l'incommensurabilité des ressources linguistiques dans l'expression du réel dans d'autres textes d'auteurs africains ou africanistes. Dans son ouvrage *Problèmes de linguistique générale*, Benveniste (1966) recense dans les usages de la langue *ewe* du sud du Togo, du Bénin et du Ghana, cinq formulations différentes de l'unique verbe grec *être* ou « *einai* ». Cela, sans préjuger des implications ontologiques de ce constat obligeant Benveniste (pp. 70-72) à nuancer sa pensée en précisant que ce sont des « faits d'expression linguistique, non des développements conceptuels » qui sont ici en cause. Quoi qu'il en soit, on est bien forcé de souscrire à la remarque du linguiste français que « c'est ce qu'on peut *dire* qui délimite et organise ce qu'on peut penser. La langue fournit la configuration fondamentale des propriétés reconnues par l'esprit aux choses ». Il serait exagéré de voir dans ses propos une confirmation du relativisme linguistique dérivé de l'hypothèse de Sapir-Whorf. Ce qu'indique ici Benveniste, c'est l'expression du constat banal qu'on ne peut penser en dehors de la langue et comme toute langue est toujours déterminée par ses modalités propres de dire le réel, l'esprit ne peut accéder à ce réel autrement qu'en suivant les chemins inscrits dans la langue et validés par l'histoire, le milieu et l'éducation. Mounin pensait que « chaque langue découpe et nomme différemment l'expérience que les hommes ont du monde ». C'est cette différenciation dans les découpages de la réalité ainsi que les exigences contextuelles de





l'expression de cette expérience du vécu qui faisaient s'exclamer également Wittgenstein (dans la célèbre proposition 5.6 du *Tractatus* : « *die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt* ». Ndaw (1993, pp. 123-135) précise, pour sa part, que la langue est un tout organique qui exprime l'identité profonde d'un groupe humain. La langue représente en effet « l'un des éléments essentiels de l'héritage ancestral, celui qui exprime l'originalité, la personnalité, le génie d'un peuple, c'est sa langue. [...] C'est l'âme d'un peuple devenue visible, par où s'expriment le tempérament, la sensibilité, la pensée de ce peuple ».

On retrouve en filigrane l'idée de Herder qui, dans ses *Fragments de 1769*, écrivait que les « langues ne sont pas simplement des outils au service des arts et des sciences, mais une partie constitutive de celles-ci. On ne peut étudier la littérature d'un pays en mettant de côté sa langue ». Sur la base de cette conviction, on retrouve en filigrane de nombreux textes africains l'idée que les langues africaines sont dotées de modalités propres de dire le réel qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. C'est cette conscience de la richesse lexicographique des langues locales que dérive par ailleurs le sentiment de leur incomparable capacité à rendre les traits de pensée les plus subtils des locuteurs autochtones. On connaît bien le poème plein de tragique nostalgie de Laleau dont les derniers vers expriment toute la souffrance de l'auteur face à la difficile tâche de traduire en français ses sentiments les plus intimes. Le poète y traduit sa souffrance et son désespoir de ne pouvoir exprimer convenablement « avec des mots de France » toute la profondeur de ses sentiments d'Africain (cité par Kesteloot 2001, p. 27).

En dépit de son parti-pris sans équivoque pour la reconnaissance du français comme une langue désormais « africaine » à part entière, Lopes n'en avoue pas moins la difficulté d'exprimer certains sentiments, nuances et détours de pensée dans cette langue et la relative aisance à les formuler dans sa langue maternelle. « Interrogez tout amoureux de sa langue [...], il vous répondra qu'il existe des nuances de la pensée, d'expression des sentiments ou du goût qui ne peuvent bien s'exprimer que dans cette langue que lui a enseignée sa mère quand elle le portait sur son dos », écrit Lopes (2003, p. 44). On retrouve ici, autrement exprimé, le malaise qu'énonçait Alioune Diop à propos de l'impossibilité de rendre les nuances de la sensibilité africaine dans les langues européennes. Gassama (1978, p. 15) posait ainsi sans ambiguïté en exergue à son ouvrage *Kuma. Interrogation sur la littérature nègre de langue française* l'équation suivante : « langue étrangère : moule infidèle à briser – langue maternelle : merveilleux instrument de communication ». Le caractère lapidaire de cette formule antithétique pourrait laisser penser à une généralisation sans grande conséquence sur la problématique linguistique africaine si le critique



sénégalais n'insistait quelques pages plus loin sur cette assertion dont il clarifie par ailleurs les enjeux. Il martèle en effet, « quel que soit notre degré de culture littéraire, il n'en demeure pas moins que la langue française est, pour nous, une langue étrangère, une langue *apprise*, non pas dès le berceau mais à un âge où nos sens sont vivement ébranlés par toutes sortes de sollicitations » (Gassama 1978, pp. 17-18).

Cette diversion existentielle entraîne, dans de nombreux cas, une perte progressive des capacités d'expression dans la langue maternelle. Déperdition dont les incidences sont importantes sur la perception que l'individu a de soi, de son histoire, de sa culture, bref de son rapport au monde. Pour l'écrivain et le penseur en général, astreints à la tâche de transcrire dans leurs productions les signes caractéristiques de la richesse de leur patrimoine culturel, la situation apparaît plus dramatique. Au dilemme que lui impose constamment son écartèlement entre deux univers linguistiques s'ajoute la crise intérieure concomitante à la conscience d'une perte progressive de son être profond et des valeurs les plus fondamentales qui rattachent tout individu à une histoire, une culture, une communauté particulière et lui assurent une garantie contre la solitude. Ainsi, d'après Gassama,

l'écrivain négro-africain se trouve [...] devant deux réalités difficiles à concilier : il doit se servir comme fatalement d'un instrument pour exécuter une tâche à laquelle cet instrument n'est pas destiné [...] Ainsi dépersonnalisé par le fait d'avoir renoncé volontairement à ce qu'il a non pas de meilleur mais de plus profond en lui, il ne peut guère prétendre créer des œuvres dignes de la littérature nègre. Certes ses œuvres appartiennent à la littérature française mais elles ne peuvent y occuper qu'une place secondaire ; il est incapable de subir la concurrence des poètes nationaux car la langue qu'il utilise est une langue d'emprunt et sa sensibilité est une sensibilité feinte, une sensibilité préfabriquée (Gassama 1978, pp. 19-20).

Kourouma illustre bien cette déchirure dans la conscience de l'écrivain provoquée par la distance culturelle qui sépare les deux mondes à l'intersection desquels s'inscrit son œuvre, mais aussi et surtout de l'écart cognitif entre l'être de ses protagonistes, leur manière spécifique de percevoir le monde et de l'ordonner. Pour lui, l'acte d'écrire, en situation d'hétérolinguisme, ne se réduit pas à un simple passage mécanique au terme duquel la matière et la langue d'écriture resteraient identiques à elles-mêmes d'un bout à l'autre de la réalisation de l'œuvre.<sup>80</sup> Il y voit plutôt la reconstitution en langue française d'un

---

<sup>80</sup> On peut lire en filigrane ici l'idée de la traduction comme addition ou soustraction de mots. Schleiermacher réfute cette conception énoncée par son maître et modèle Wolf (1759-1824). Pour Schleiermacher, la traduction entendue de cette façon n'est que pure paraphrase avec pour conséquence



processus de création initié dans la langue maternelle, en l'occurrence ici le malinké. L'ouvrage apparaît, dans ces conditions particulières, comme le résultat d'une « écriture-traduisante ». Comme le précise par ailleurs Kourouma dans ses entretiens avec Lise Gauvin, sa stratégie d'écriture n'est pas une pastiche du malinké sur des formes stylistiques françaises, opération qu'il juge à la portée de tout bilingue maîtrisant un tant soit peu le malinké et le français. Il s'efforce plutôt de reproduire dans la langue française le mot ou la succession de mots exacte de la syntaxe malinké, « c'est-à-dire la manière de présenter les mots pour retrouver la pensée » (cité par Suchet 2009, pp. 65-66).

Ces stratégies d'écriture sont déployées dans le but de coller le plus possible à des manières de s'exprimer particulières au lieu géographique dans lequel se déploie l'intrigue. Ce qui indique, de façon indirecte que le passage de frontières en contexte de dualité culturelle et linguistique ne va pas de soi. L'écriture littéraire apparaît ici comme la meilleure illustration de ces disparités. Il est difficile de ne pas appréhender dans ces postures laudatives une forme subtile d'ethnocentrisme linguistique qui pousse Gassama à affirmer qu'en raison de la capacité des langues locales à exprimer des valeurs et des sensations communes, qui font qu'elles se superposent plutôt qu'elles ne se côtoient, tout dialecte africain est plus apte à exprimer son rapport au monde qu'une langue européenne. Un point de vue qui ne laisse pas de surprendre au regard du fait que l'auteur, comme bien d'autres hérauts de la réhabilitation des langues locales, écrit en français, même s'il appelle de tous ses vœux, l'avènement d'une littérature écrite en langues nationales, une fois que le processus d'introduction de ces dernières « dans les établissements primaires et secondaires » sera réalisé. Gassama justifie par ailleurs le recours provisoire à la langue française par la conviction que c'est cette langue elle-même, ainsi que la civilisation dont elle est issue qui sont venues, pour ainsi dire, faire irruption et s'ingérer dans l'histoire africaine. L'écrivain africain n'a donc aucune raison de développer un complexe quelconque dans l'usage de la langue étrangère et doit d'ailleurs se « libérer » ou se garder de tout remords quand il lui faut la subvertir pour l'adapter aux contours de sa pensée et aux manières d'exprimer le réel.

Peu importe que « se désintègre la syntaxe ! » Que le monde occidental comprend mal le Nègre quand il l'accuse de donner des mots français dont les diverses acceptions sont soigneusement, jalousement enregistrés, des sens qui n'étaient fixés ni par Vaugelas ni par ses disciples ! On oublie que c'est l'Histoire qui nous a condamnés,

l'annihilation de « l'esprit » des deux langues impliquées. Selon lui, « le paraphraseur opère avec les éléments des deux langues comme s'il s'agissait de signes mathématiques qui, par addition et soustraction, pouvaient être ramenés à une valeur égale, et de cette façon, ni l'esprit de la langue transformée, l'esprit de la langue d'origine ne peuvent se manifester » (Schleiermacher, 1813/1999, p. 47).



nous, Négro-africains, à nous exprimer en français, en anglais, en portugais, en espagnol... ; que nous nous mouvons dans des réalités différentes des réalités européennes ; que notre but est d'exprimer ces réalités avec les faibles moyens dont nous disposons et que nous sommes souvent contraints de casser le cou à la syntaxe de France, et qu'en conséquence, c'est précisément les mots de France qui doivent se plier, se soumettre, pour épouser les contours parfois si sinueux, si complexes de nos pensées ; il faut qu'ils acceptent cette obéissance aveugle, qu'ils admettent des déviations, puisqu'ils ont pris le risque de traverser des mers ; il faut bien qu'ils acceptent de s'acclimater, ces mots qui nous viennent de France ! (Gassama 1978, pp. 20-21).

Ici, comme dans la plupart des prises de position du genre, c'est l'histoire qui est condamnée pour avoir créé les conditions d'une dépendance linguistique qui perdure. C'est donc au nom de la même histoire que les peuples colonisés doivent s'autoriser d'un affranchissement, voire d'une subversion des catégories linguistiques qui leur ont été imposées du dehors par le pouvoir impérialiste. C'est enfin, nantis du blanc-seing historique que les écrivains et penseurs des anciennes colonies peuvent et doivent mettre au pas les supports linguistiques de la domination coloniale. Ainsi s'est développée depuis les indépendances africaines une pensée reflétant la doctrine politique de l'authenticité, axée sur une revendication de la réappropriation linguistique et culturelle. Lopes stigmatise à son tour l'ambiguïté de la réalité linguistique dans laquelle se débattent les pays africains aujourd'hui et exhorte les écrivains à exercer leurs droits d'annexion historique au patrimoine linguistique francophone. Cela d'autant plus qu'à la différence des musiciens qui peuvent s'inspirer des rythmes et mélodies tirés de leur fonds culturel pour créer des œuvres originales, les écrivains africains ne disposent pas de telles ressources, parce qu'ils écrivent dans les langues européennes. C'est pour cela qu'ils doivent prendre leur revanche sur l'histoire en s'appropriant l'héritage linguistique et littéraire de leurs anciens maîtres, non en s'y soumettant de façon servile, mais en tant que bénéficiaires légitimes. Lopes (2003, p. 69) exprimait bien cette idée quand il affirmait : « nous écrivons dans une autre langue que celle de nos griots. Nous oublions les langues de nos ancêtres bantous pour nous exprimer dans celle de l'ancêtre gaulois, non pas en esclaves mais en conquérants ».

C'est donc aux confluent des séquelles de l'histoire et de la conscience vive d'une tâche – perçue comme primordiale –, à savoir la réappropriation d'un patrimoine culturel et linguistique considéré comme dévoyé ou mal interprété par l'épistémologie occidentale que se pose le problème que nous désignons ici par l'intraduisible. Pour la majorité des intellectuels africains l'objet principal de la discorde n'est pas tant que l'on ait décrit les réalités africaines de l'extérieur, avec des paradigmes incommensurables à ces dernières,



mais la déformation, de bonne ou de mauvaise foi qui en découle. Mais certains penseurs africains récusent jusqu'à la prétention d'élaborer un discours sur l'autre, de conceptualiser et d'exprimer dans un discours objectif *l'autre*. Cette contingence du discours sur toute altérité culturelle ne concerne pas seulement la banale rhétorique des opinions fondées sur les préjugés de race, de classe, d'avoir, de savoir, etc. Il touche aussi, et même de façon essentielle, la prétention à l'objectivité de toute tentative d'enfermement de l'autre dans un ordre du discours, fût-il scientifique. C'est ce que suggère, en somme, le refus de Mudimbe d'accorder au discours ethnopsychiatrique et/ou anthropologique un droit de regard omniscient sur l'autre, en l'occurrence le sujet colonial :

Le dire de l'ethnopsychiatrie ou de l'ethnologue est limité au contexte, supporté presque entièrement par celui-ci. Et ce dire [...] n'a ni licence ni moyens de dévoiler objectivement les jeux complexes et subtils de la réalité d'une culture. Il ne peut présenter que des trames approximatives, grâce à des opérateurs qui concourent, avec une rigueur relative, à la détermination des règles et des dérèglements qui semblent propres à un univers (Mudimbe 1982, pp. 21-22).

Ainsi, toute prétendue omniscience ou transcendance sous couvert d'objectivité scientifique qui permettrait de pénétrer d'un point de vue exogène les arcanes les plus profondes d'une autre culture et d'en comprendre très exactement les nuances les plus subtiles s'apparente à une imposture. Mudimbe (1982, 21-22) rappelle à cet effet que tout discours sur la culture se fonde sur un malentendu fondamental, à savoir « la difficulté de dire, en vérité, la culture d'autrui, du fait que ma connaissance et mon expérience, quelles que soient leur ouverture et leur attention, s'achèvent et ne peuvent que s'achever où commencent celles d'autrui ». Un constat qui fait émerger à nouveau la question herméneutique et ontologique qui fonde toute rhétorique de l'altérité. Doit-on entendre par compréhension une saisie des pensées d'autrui telles qu'il les conçoit lui-même ? Ou bien l'intelligibilité présumée dans cette affirmation ne serait-elle que le reflet d'une convention sur le sens garantie par certains traits linguistiques universaux par le biais desquels autrui est rendu capable d'accéder à l'expression formelle de ce que nous sentons, pensons et voulons ? Les processus de compréhension-appropriation, interprétation-élocution ou transcription-transmission qui concourent à la médiation du sens et de la lettre dans la traduction reposent sur le même agrément sur le signe et sa signification dans chaque contexte linguistique déterminé. Il y a, écrivait Fanon (1952, p. 30), « un rapport de sou-tènement entre la langue et la collectivité. Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture ».



## 6. Sur quelques aspects de l'intraduisible dans la fiction littéraire africaine

*Est-il sérieux de parler de littérature lorsqu'on se penche sur les abysses de la Weltanschauung africaine ? (A. H. Bâ, Kaidara).*

### 6.1. Contexte général

S'il était possible de parler de courant avant-gardiste en ce qui concerne l'affirmation des particularités culturelles et linguistiques, c'est bien dans la littérature africaine de la période située autour des indépendances qu'on pourrait le situer. Dans la trame de la boutade revancharde de U Tam'si sur le droit des peuples colonisés de s'appropriier les langues occidentales, on peut facilement identifier une pensée postcoloniale africaine axée sur une revendication de l'authenticité linguistique et culturelle. Pour Ngamountsika (2006), il ne s'agit pas d'une répudiation radicale des langues occidentales, mais d'une réappropriation contextualisante permettant non seulement de refléter les nuances de la pensée et de la vie du congolais ordinaire, mais aussi et surtout sa manière de parler, de traduire dans les mots sa vision du monde.

La plus noble conquête du colonisé en vue de retrouver un certain équilibre a été la langue du maître, langue de prestige, de promotion sociale et, plus tard, de combat contre la domination coloniale. Par l'acculturation, le français a subi des modifications profondes au contact de la masse qui lui a imposé un traitement à la Picasso (Ngamountsika 2006, pp. 221-227).

Mais le problème linguistique africain plonge ses racines plus profondément, dans les entrailles de l'histoire et de la dépossession consécutives à la colonisation. Peut-être faudrait-il remonter plus loin encore, aux sources primordiales de la constitution de l'altérité africaine dans les vicissitudes de l'esclavage. Tous ces moments historiques douloureux ont été marqués par un décentrement profond dont les signes extérieurs sont visibles dans les problèmes linguistiques qui subsistent encore de nos jours. Comme l'a si bien remarqué Ndaw (1993), le tragique de la condition linguistique africaine tient essentiellement au fait que le sujet africain se doive de dire son rapport au monde et aux êtres dans une langue qui lui est étrangère et qui, de surcroît, ne lui permet pas de s'exprimer convenablement. Il ne peut parler de lui sans éprouver une impuissance douloureuse à extérioriser ses sentiments profonds, du fait de la dissemblance irréductible de sa langue vernaculaire et de la langue occidentale d'emprunt.



L'une des langues s'accorde parfaitement avec tout ce que l'Africain porte en lui à son insu, c'est-à-dire les voix mystérieuses de la terre et du ciel du pays natal, il ne peut l'écrire, l'autre qui met à sa disposition toutes ses ressources techniques, il ne peut s'en servir que comme d'un outil purement intellectuel (Ndaw 1993, pp. 123-135).

Dans ces conditions, la création littéraire et par extension tout exercice de la pensée comme telle se présente comme le lieu d'un déchirement intérieur où se transposent les conflits psychologiques et les handicaps provoqués par la non-coïncidence entre la langue maternelle et la langue de culture. Mais il y a un autre problème à la fois plus grave et plus fondamental que l'écrivain africain se doit d'affronter : « la langue littéraire choisie ou imposée par l'histoire n'est pas la langue parlée par l'immense majorité des autochtones. Tôt ou tard, il se posera la question rituelle : pour qui écris-je ? » (Ndaw 1993, p. 133). Ce problème ne touche pas seulement les écrivains francophones. C'est plutôt la caractéristique propre de toute production littéraire en situation d'hétérolinguisme. À lire Ndaw, on se rend compte que la fracture linguistique causée par l'expérience coloniale est si profonde qu'elle atteint même aux structures mentales les plus profondes du sujet colonisé. Il semble à ce dernier, comme l'écrit Sartre (1948, pp. XIV-XLIV), que

dès qu'il veut s'exprimer, un esprit septentrional lui vole ses idées, les infléchit doucement à signifier plus ou moins que ce qu'il voulait, que les mots blancs boivent sa pensée comme le sable boit le sang. Cette syntaxe et ce vocabulaire, forgés en d'autres temps, à des milliers de lieues pour répondre à d'autres besoins et pour désigner d'autres objets sont impropres à lui fournir les moyens de parler de lui, de ses soucis, de ses espoirs.

Sartre décrit, on ne peut mieux, le malaise toujours actuel, de l'écrivain et du penseur africains en proie au désagréable sentiment de devoir emprunter pour se dire, une langue étrangère, qui restera telle en dépit de tous leurs efforts pour se l'approprier. Cette perception schizophrénique du travail littéraire apparaît également chez l'universitaire nigérian Ade Ojo (1986, pp. 291-299). Il affirme pour sa part que « la double culture de l'écrivain africain [la culture locale au sujet de laquelle il écrit et la culture européenne dont il est imbibé] fait de lui un traducteur avant même d'être un artiste créatif ». L'homme de lettres africain est contraint à un permanent travail de traduction parce qu'il se trouve constamment placé à la croisée de deux mondes historiquement opposés qu'il doit concilier. Cette exigence s'impose dès la création de l'œuvre littéraire parce que l'écrivain doit s'efforcer de faire dans sa langue européenne d'écriture, des modes de pensée et figures de discours qui n'y ont pas d'équivalents directs. C'est pour cette raison que Bandia (1993, pp. 55-78) parle à ce propos de *conscientious translator*, c'est-à-dire



l'écrivain et le traducteur africain europhones : *conscientious translator: the term is used here to mean an African author writing in a European language or a translator of African works.*

Par-delà les contraintes liées à ce voyage discursif permanent entre sa langue avec ses modes particuliers de conceptualisation et la langue d'écriture occidentale (français, anglais, espagnol, portugais, etc.), la traduction exige la double tâche de décrypter à la fois les renvois d'intertextualités endogènes qui parsèment l'œuvre initiale afin de les rendre convenablement dans la langue d'accueil. C'est pour cela que Bandia (1993, pp. 55-78) considère la traduction des œuvres africaines comme une double transposition : l'expression/traduction d'un vécu ou d'une pensée « africaine » en langue européenne par un écrivain ou un penseur puis le passage de cette œuvre dans une autre langue par le traducteur.

Translating African creative works is a double “transposition” process: (1) primary level of translation, i.e. the expression of African thought in a European language by an African writer; (2) secondary level of translation, i.e. the “transfer” of African thought from one European language to another by the translator (Bandia 1993, pp. 55-78).

Selon lui, les différences culturelles ont un impact indiscutable sur les découpages de la réalité et leurs formulations, ce qui se ressent forcément sur la traduction. Le contact entre deux cultures différentes n'est plus ni moins qu'une confrontation entre des sensibilités hétérogènes, voire incompatibles enracinées dans des systèmes de valeurs culturelles non moins incommensurables. Dans ces conditions, la tâche du traducteur est d'abord prioritairement de retrouver *dans* et souvent *par-delà* le texte de la langue source occidentale le ton, la chaleur et la couleur des termes, locutions et modes d'expressions propres à la langue locale africaine afin de pouvoir les restituer pleinement dans la langue cible. Une tâche d'autant plus complexée que les langues en présence sont prises dans les rets de l'histoire coloniale, caractéristique d'une plus-value connotative et dénotative qui transforme certains termes ordinaires en de véritables sources de malentendus.

C'est ce qu'indiquait dans un cadre plus général Bourdieu en insistant sur les relations de causalité entre le discours perçu à tort comme échange désincarné et les denses déterminations socio-historiques qui le façonnent et l'orientent, souvent à l'insu de ses protagonistes. Il n'est donc pas surprenant que la traduction des textes africains soit souvent perçue comme une entreprise affectée d'une forte probabilité d'échec, en termes de déformation, de transformation et d'édulcoration du texte source. Risques de déperditions ou de dévoilements également proportionnels à l'écart culturel entre auteurs et traducteurs. Plus





les deux sont éloignés, plus le risque de contresens est grand. C'est pour cela qu'il est plus avantageux que les deux protagonistes du transfert textuel partagent, dans une certaine mesure, le même horizon culturel et linguistique. C'est ce que suggère Bandia dans l'extrait suivant: *It is advantageous, therefore, for the translator to share a similar "life-world" with the author. For instance, if s/he is African s/he will be more familiar with the cultural background of the narrative to be translated* (Bandia 1993, pp. 55-78).

Pour illustrer ce point de vue, Bandia reprend une idée chère à la traductrice et interprète d'Almeida (1981, pp. 24-28) qui considère la distance culturelle comme une condition majeure du succès ou de l'échec de l'acte de traduire. Pour que le transfert de sens et d'environnement socioculturel se fasse avec le minimum de pertes, il faut que l'auteur et le traducteur participent du même arrière-fond culturel et soient sensibles aux mêmes subtilités linguistiques. D'Almeida considère que lorsque c'est un Africain qui traduit une œuvre écrite par un africain, il peut se substituer à ce dernier avec plus de facilité parce qu'ils partagent le même horizon culturel. En outre, le traducteur africain serait plus apte à percevoir à partir d'une perspective interne les rituels religieux, les festivités, les coutumes et même les scènes de la vie quotidienne décrits dans un ouvrage à traduire parce qu'ils constituent en quelque sorte une partie de son propre vécu.

When it is an African person who is translating an African writer, impersonation is somewhat easier and more effective because the African person is more familiar with the cultural background in which the actions occur and in which the characters are set. Religious rituals, festivals, customs and even day-to-day occurrences are seen from within because they are part of a shared experience (D'Almeida 1981, pp. 24-28).

On retrouve une conception encore plus radicale de cette conception de la traduction ethnocentrique chez E. Simpson (1980). Pour lui, la bonne traduction exige très peu la mise en œuvre de pratiques et de méthodes ou encore une maîtrise remarquable de la langue d'arrivée. Le traducteur européen qui n'aurait à son actif que ses compétences linguistiques court le risque de survoler de nombreux détails essentiels au texte africain. À titre d'illustration, il existerait des termes utilisés ou créés par des auteurs anglophones africains que les traducteurs francophones africains pourraient rendre bien mieux en français qu'un Français de souche. La réciproque est valable pour des œuvres francophones d'auteurs africains traduites par des anglophones africains. Tout comme d'Almeida, Simpson se base sur le fait que la proximité des vécus culturels de l'auteur et du traducteur crée une transparence sémantique qui les disposent à se comprendre plus facilement. Ce qui ne serait pas forcément le cas si l'un et l'autre provenaient d'horizons culturels et



linguistiques éloignés. L'équilibre entre gains et pertes que suppose tout processus de traduction serait alors difficile à réaliser et à maintenir. En substance, les pertes seraient sensiblement plus grandes dans le cas où le traducteur se penche sur une œuvre ancrée dans un vécu culturel dont il n'a qu'une connaissance externe et relative.

Much may be lost to the uninitiated European translator whose only title to competence is that he is working into his own mother-tongue. [...] there are terms used or created by English speaking Africans, which their French-speaking counterparts would express better in French than the mother-tongue French speaker of the colonial metropolis, and vice-versa (Simpson 1980, pp. 14-18).

Que ces opinions soient sujettes à discussion, cela va de soi. Toutefois, elles font ressortir un aspect crucial des enjeux culturels et linguistiques de l'intraduisible. Elles expriment en effet une expérience courante et une opinion largement partagée dans le domaine de la communication interculturelle. C'est une évidence assez banale que l'on communique plus facilement avec des personnes qui partagent le même arrière-plan cognitif, linguistique, culturel et téléologique. Mais par-delà ce constat empirique, la nécessité d'une plateforme d'intelligibilité mutuelle comme préalable à la communication est une exigence fondamentale du langage. Cette base initiale de toute interaction renvoie à la notion de pertinences partagées ou *shared meanings*. Wiredu énonce à ce propos un point de vue qui renforce les affirmations de d'Almeida et Simpson sur la proximité d'expérience culturelle et linguistique indispensable à la bonne traduction. Wiredu indique qu'en raison des significations partagées, la communication entre personnes relativement proches semble a priori aller de soi. Mais « peut-elle nous garantir la possibilité de communiquer avec des personnes d'autres origines et de cultures différentes ? » (Wiredu 1996, p. 14).

L'intraduisible pose avant tout un problème de langage. Selon Bourdieu (2001, p. 64), la langue recèle des potentialités subversives qui peuvent, dans certaines circonstances, accentuer les clivages sociaux. Il précise à cet effet que « la communication entre classes (ou, dans les sociétés coloniales ou semi-coloniales, entre ethnies) représente toujours une situation critique pour la langue utilisée, quelle qu'elle soit. Elle tend en effet à provoquer un retour au sens le plus ouvertement chargé de connotations sociales ». Dans ces circonstances, toute formulation est perçue et interprétée à la lumière du fait socio-politique majeur ou de la situation subjective de l'interlocuteur. Les mots sont chargés d'un supplément de sens et, « dès lors, il n'y a plus de mots innocents ». Ce poids extraordinaire des mots peut représenter un obstacle insurmontable à la traduction surtout dans le contexte postcolonial où les frustrations du passé créent un contexte sociolinguistique particulièrement propice à la susceptibilité. Mais au-delà de ces facteurs externes,



les défis réels auxquels se confronte l'acte de traduire se trouvent *dans* la langue. Comme l'indique Catford (1965), à l'encontre d'une opinion généralement admise, l'intraduisible linguistique paraît plus difficile à surmonter que l'intraduisible culturel.

Il faudrait reprendre à ce propos les remarques de Kant, dont la contribution à la naissance de l'allemand philosophique reste remarquable. À chaque fois qu'il était confronté à des difficultés d'expression ou de traduction de certains concepts, il n'hésitait pas à recourir à des termes latins scolastiques qu'il accolait aux notions allemandes. Il se refusait, comme il l'affirmait lui-même, à « légiférer dans les langues » en vue d'édifier arbitrairement une langue philosophique technique. Il écrivait en effet dans la *Critique de la raison pure* (1781/1980, pp. 1025-1026) :

Malgré la grande richesse de nos langues, le penseur se voit souvent embarrassé pour trouver une expression qui conviendrait parfaitement à son concept, et faute de cette expression, il ne peut la rendre intelligible aux autres, ni bien plus, à lui-même. Forger de nouveaux mots est une prétention de légiférer dans les langues qui réussit rarement. Avant d'en arriver à ce moyen en désespoir de cause, il est plus sage de chercher dans une langue morte et savante si on n'y trouverait pas le concept en question avec l'expression qui lui convient, et dans le cas où l'antique usage de cette expression serait devenu incertain, par suite de la négligence de ses auteurs, il vaut encore mieux consolider en elle une signification qui lui était propre (dût-on laisser douteuse la question de savoir si on l'entendait exactement dans le même sens) que de tout perdre du seul fait qu'on se rend inintelligible.

Ce commentaire kantien ne règle certes pas le problème de la transposition d'un système de concepts d'une langue à une autre mais il représente une source d'inspiration et un exemple à prendre en compte dans le cadre de l'incorporation de concepts exogènes à une langue. Dans le cadre de la discussion sur le destin scientifique des langues africaines, les suggestions de Kant viennent renforcer utilement les exhortations de Mazrui à emprunter systématiquement aux langues anciennes, notamment le grec et le latin, en vue d'enrichir le vocabulaire scientifique des langues africaines. Selon lui, il n'y a aucun autre domaine où la neutralité internationale des langues classiques se trouve mieux illustrée que dans les sciences. Dans leur guerre contre l'ingérence létale des langues européennes, les Africains devraient chercher à établir des alliances avec le grec et le latin. Pour certaines langues africaines une telle association est déjà une question de vie ou de mort. Il est des fois où la neutralité des classiques ne s'impose pas seulement entre les langues européennes et africaines modernes. Les langues classiques sont quelquefois sollicitées pour arbitrer de façon neutre entre une langue africaine et une autre (cf. Mazrui 1978, p. 98).



## 6.2. Enjeux et défis de l'écriture en deux langues

Analyser dans le détail les approches théoriques et pratiques qui illustrent l'incommensurabilité des langues et cultures africaines suppose une compétence multilinguistique hors du commun. Une appréciation optimale des enjeux et défis qui ressortent de l'écriture en deux ou plusieurs langues suppose, de la part du chercheur, la maîtrise des langues impliquées dans chaque œuvre produite en situation d'hétérolinguisme. Par exemple, une évaluation conséquente de l'œuvre de Kourouma requiert une « connaissance implicite et explicite de la dynamique historique de chaque langue » (Jewsiewicki 2001, pp. 625-641), en l'occurrence le français et le malinké. Il en est de même de l'œuvre de p'Bitek, Achebe, Okara où s'entremêlent respectivement le luo, l'igbo, l'ijaw et l'anglais. Zabus a trouvé le moyen de contourner cette difficulté méthodologique en faisant retraduire par des locuteurs avertis la langue littéraire d'Okara, reconnu pour ses tentatives de transcrire l'ijaw, sa langue maternelle en anglais. Il faudrait donc, à l'instar de Zabus, remonter le fil de chaque œuvre digraphe pour en apprécier l'authenticité.

Ce n'est pas tout. Il faudrait en outre pouvoir se doter des outils méthodologiques pertinents permettant de soumettre les œuvres produites en deux langues à une analyse comparative conséquente. Ceci afin de voir dans quelles mesures le projet de « malinkisation » du français chez Kourouma ou de « cuisine de la fiction anglaise à l'huile de palme des proverbes igbo et yoruba » chez Achebe et Tutuola se distancie d'une simple recherche d'exotisme ou d'une forme d'expression du nationalisme linguistique et culturel. Cela permettrait, pour tout dire, d'évaluer l'authenticité de ces projets, au regard de ce que les langues en soi autorisent, cautionnent ou démentent. Il faudrait, en plus d'une approche purement linguistique, des références crédibles sur l'histoire, la culture, la mentalité, les modes de pensée, bref la vision du monde sous-jacente au malinké, yorouba, ijaw et igbo afin de les comparer aux allégations de chacun des écrivains. Il faudrait enfin pouvoir interroger les auteurs à propos de ce qu'ils ont voulu exprimer exactement, faire ressentir et communiquer. Cette dernière suggestion n'est pas absurde, si l'on tient compte du fait qu'une bonne partie de la production littéraire africaine s'élabore dans le registre de l'oralité. Dans ces conditions, recueillir les témoignages vivants des auteurs représente une démarche heuristique de la plus grande utilité. Schiller remarque que les discussions incessantes sur les idées, théories et postures des philosophes n'auraient pas lieu si on avait pris la peine d'interroger ses derniers, de leur vivant, sur le sens exact de certaines de leurs écrits ou propos.

L'obstacle majeur à une confrontation de vues fructueuse en philosophie réside dans l'étonnante étiquette qui marque de façon remarquable, à l'instar d'un tabou,



l'initiative qui consiste à s'interroger sur un philosophe pendant qu'il est encore vivant. L'on aurait pu mettre, pour de bon, un terme aux controverses interminables qui sont légion dans l'histoire de la philosophie si l'on avait pu poser quelques questions de clarification aux philosophes, de leur vivant (cité par Schilpp 1971, Préface).

Aussi peu conventionnelle qu'elle paraisse au regard des méthodes canoniques de la recherche scientifique, cette suggestion a poussé un groupe d'étudiants américains soutenus par leurs éducateurs à créer une collection d'ouvrages essentiellement consacrée aux philosophes contemporains vivants. Chaque volume contient des exposés contradictoires de chercheurs et d'étudiants sur les thèmes de prédilection de chaque penseur ainsi que les réponses de ce dernier aux critiques, agrémentées de commentaires inédits absolument remarquables. Les réactions de l'auteur projettent ainsi une lumière absolument remarquable sur certains aspects précis de sa pensée dont il a affiné ou amplifié entre-temps certains contours. Cette initiative a permis l'édition « en live », depuis 1944, des écrits de John Dewey, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Etienne Gilson, Ernst Cassirer, George Santayana, Alfred North Whitehead et de bien d'autres philosophes. Appliquée au contexte africain, cette expérience pourrait se révéler scientifiquement très productive.

Concernant la question particulière des défis liés à l'écriture en situation d'hétérolinguisme, cette herméneutique littéraire pourrait permettre d'évaluer ensemble avec les auteurs les nœuds d'intraduisibilité auxquels ils ont été confrontés pendant leur travail d'écriture. Cela dit, l'autre contrainte méthodologique à laquelle cette approche génétique des enjeux de traduction dans la production littéraire pourrait se heurter c'est le mode d'exposition des résultats. Si l'approche monographique semble être la plus abordable, elle fait inévitablement l'impasse sur les voies transversales, les recoupements par lesquels les points de vue et stratégies d'écriture se rejoignent ou s'opposent. Elle pose en outre le risque d'émiettement des positions, de répétition et de stagnation de l'exposé.

Parallèlement, l'exposition analytique et synthétique ne donne pas suffisamment de latitude pour étayer certaines postures singulières. Chez Kourouma, par exemple, la conscience des limites de la traduisibilité donne lieu à une subversion délibérée de la langue étrangère d'écriture, en l'occurrence le français. Le moule de cette langue dominante est en quelque sorte brisé afin d'accueillir les modes particuliers d'expression propres à la langue africaine originelle, le malinké. En revanche, Achebe témoigne de la difficulté inhérente à l'écriture en anglais comme d'un parcours parsemé d'embûches, de déboires et de déceptions. Ces difficultés sont liées au fait que l'écrivain n'arrive pas toujours à trouver les mots justes pour décrire dans sa langue européenne d'écriture, certaines situations, schèmes de pensée, locutions proverbiales qui n'ont pas d'équivalent dans les



langues européennes. L'écrivain est alors contraint, soit de circonscrire ce qu'il veut exprimer dans les cadres exigus de la langue conventionnelle européenne, soit de repousser les limites de cette langue en y créant des néologismes adaptées à ses idées et aux réalités particulières qu'il veut traduire.

For an African, writing in English is not without its serious setbacks. He often finds himself describing situations or modes of thought which have no direct equivalent in the English way of life. Caught in that situation he can do one of two things. He can try and contain what he wants to say within the limits of conventional English or he can try to push back the limits to accommodate his ideas (cité par Killam 1975, p. 12).

Option délicate débouchant sur un travail d'écriture contraignant. On retrouve la même angoisse pathétique chez Okara, également connu pour ses efforts en vue de rendre les visions du monde, les formulations endogènes et les modes de conceptualisation de sa langue, l'ijaw en Anglais. À l'instar de Kourouma en France, son premier roman a été rejeté par la critique britannique à cause du traitement peu conventionnel qu'il y fait subir à la langue maternelle de sa majesté la reine d'Angleterre. De nos jours encore, l'un des problèmes de premier plan qui se posent à l'écrivain africain est la contrainte d'écrire à partir de sources d'inspiration et de matériaux essentiellement oraux. Comme l'a bien remarqué M. Diagne en s'appuyant sur une distinction faite par Goody, l'oral et l'écrit obéissent à des logiques différentes et souvent incommensurables, voire conflictuelles.

Les civilisations de l'oralité, entendues comme celles qui ne recourent pas, ou qui ne font qu'un usage limité et marginal de l'écriture, font appel à des procédures de production, de gestion et de transmission de leurs savoirs, irréductibles à celles que l'on trouve dans les civilisations de l'écriture. [...] Ce fait global ne résult[e] pas de phénomènes contingents, mais [...] découll[e] de contraintes spécifiques dictées par le contexte oral lui-même (M. Diagne 2005, p. 566).

Dans son désir de se fonder sur son patrimoine culturel et linguistique pour faire œuvre d'universalité, l'écrivain africain se trouve souvent confronté à au moins trois formes d'intraduisibilités potentielles : le passage de l'oral à l'écrit, la mise en équivalence de deux systèmes linguistiques basés sur des modes de formulation et de conceptualisation différents et enfin les disparités culturelles elles-mêmes enracinées dans des visions du monde pas toujours superposables. Face à cela, les attitudes varient d'un auteur à l'autre. Okara (1973) pense que la seule manière d'utiliser efficacement les idées, la philosophie, le folklore et les connotations implicites aux langues africaines c'est de les traduire littéralement vers les langues européennes. Il précise à ce propos : *I am of the opinion the*



*only way to use them effectively is to translate them almost literary from the African language native to the writer into whatever European language he is using as medium of expression.* (Okara 1973/1985, pp. 5-6) La référence à la traduction mot à mot « pour serrer d'aussi près que possible les expressions de la langue vernaculaire » évoque un écho lointain de la défense du sens littéral chez Berman et Eco (2006). Pour ce dernier, aucune traduction, aucune réception d'une œuvre originale dans une langue autre que celle de l'original ne peut se faire sans une appréhension primordiale la signification basique des énoncés linguistiques.

[Il faut] admettre avant tout que les énoncés ont un sens littéral. [...] À l'intérieur des limites d'une certaine langue, il existe un sens littéral des items lexicaux, celui que les dictionnaires enregistrent en premier, celui que l'homme de la rue citerait en premier si on lui demandait le sens d'un mot donné. [...] Aucune théorie de la réception ne peut faire l'économie de cette restriction préliminaire. Tout acte de liberté du lecteur vient après et non avant l'application de cette restriction (Eco 2006, p. 12).

Cette remarque est importante. En plus de limiter les dérives interprétatives sans fin auxquelles un texte peut donner lieu, en raison de la plasticité du langage et des capacités illimitées de l'imagination narrative, elle permet de toucher, dans le cas des langues africaines, aux ressources internes les plus originales de la culture d'origine. C'est là le point névralgique des motivations qui sous-tendent la théorie de l'incommensurabilité des langues et cultures africaines. Il s'agit, en somme, de prouver l'existence et la spécificité de « normes, attitudes et valeurs » particulières qui transparaissent dans les « images vivantes de la parole africaine » tout en préservant, fut-ce au prix d'une traduction littérale, leur captivante expressivité.

C'est la raison pour laquelle l'écrivain africain, plus que tout autre, doit traduire en écrivant, tisser son dialecte maternel sur le métier de la langue européenne. Il faut souligner au passage que le souci de la réception de son œuvre n'est pas toujours étranger au choix de la langue d'écriture par un auteur. Comme le souligne à juste titre Sevry à propos de l'œuvre d'Okara (1985, p. 6), si ce dernier n'a pas composé son « roman » en ijaw, « c'est parce qu'il sait très bien, comme la plupart des écrivains africains anglophones, qu'il perdrait alors le contact avec le reste de son continent et l'Europe ». Sevry évoque seulement les écrivains africains anglophones mais sa remarque vaut également pour les francophones. C'est ainsi que Senghor justifiait son inébranlable détermination à utiliser le français comme langue d'écriture. Dans son discours d'ouverture au *Colloque sur la littérature africaine d'expression française* à Dakar en 1963, il insistait sur le rôle irremplaçable du français en tant moyen privilégié de diffusion des idées dans le monde noir et



au-delà. « [Le français] est une langue qui a porté et porte encore loin. [...] C'est un fait, le français nous a permis d'adresser, au monde, aux autres hommes, nos frères, le message inouï que nous étions seuls à pouvoir lui adresser » (Senghor 1964, p. 399).

Cela dit, toute préoccupation mercantile, tout désir de promotion personnelle de l'écrivain à travers une reconnaissance mondiale de ses textes mises à part, ce que la « cohabitation pacifique », dans le travail d'écriture, entre les langues locales africaines et les langues occidentales indique, c'est l'irréversibilité des rapports de force qui se sont instaurés entre elles par le fait de l'histoire coloniale. La situation linguistique actuelle en Afrique, exclut définitivement toute autarcie, encore moins tout retour à une hypothétique pureté linguistique. L'état de fait est vraiment celui d'une cohabitation forcée qui témoigne du fait que le sort de la diglossie intégrale est scellé à jamais en Afrique.

Par-delà les appels au rejet radical de toute langue européenne, ces remarques font ressortir la difficulté d'écrire dans la trame d'un double héritage linguistique et culturel. La difficulté notable au regard de la présente recherche est qu'à quelques exceptions près, les stratégies d'écriture destinées à contourner l'intraduisibilité sont rarement prises en charge dans un discours théorique. Les prises de position se résument souvent à des déclarations laconiques sur les relations interlinguistiques. Ce qui complique la mise en œuvre d'une évaluation systématique comparable à celle que nous avons conduite dans la première partie de notre étude, au regard de l'intraduisible dans la « pensée occidentale ». Pour ce qui concerne les auteurs africains, il semble que l'urgence de l'écriture et l'exposition des problèmes brûlants de la libération du joug colonial ait rejeté au second plan la réflexion sur des questions telles que les enjeux de traduction. Le plus important, dans ces circonstances était soit de mettre en cause l'opportunité des langues importées et proposer leur abandon radical (Ngugi, Chinweizu et al.), soit de chercher une voie de synthèse conduisant à un changement dans la continuité. C'est dans ce dernier registre que l'on trouve les apports les plus intéressants sur les problèmes de traduction dans le contexte particulier des sociétés africaines. Parmi ces aspects singuliers des enjeux de traduction se trouve la question de l'oralité.

### **6.3. Le tiers-texte oral comme symbole du malaise linguistique postcolonial**

« Comment [...] faire entendre deux langues dans un seul texte ? » (Ricard 1995, p. 169) Comment opérer un passage sans pertes des modalités d'expression caractéristiques de l'oralité en tant qu'il est systématiquement opposé à l'écrit, considéré unanimement comme le mode d'expression dominant de notre époque ? (Voir à ce propos, P. Ngijol Ngijol 1975, pp. 89-92). Dans quelles mesures ce passage de l'oral à l'écrit implique-t-il





ou peut-il se poser comme un acte de traduction et quel en est le statut, le rôle et la portée ? Ce questionnement ouvre sur un double paradoxe par-delà ou en dépit duquel s'établit la production littéraire, et tout projet de création basé sur le langage. D'abord l'articulation indépassable entre le langage et la genèse de toute pensée si résolument introvertie soit-elle et ensuite, en contexte de diglossie ou de bilinguisme, la tension permanente entre une conception de soi et la violence symbolique que constitue l'expression dans une langue que l'on considère comme n'étant pas à soi, comme prêtée, voire imposée de l'extérieur. Fall voit dans l'incommensurabilité des structures linguistiques la source d'importantes complications dans le procès de la traduction, notamment lorsque la langue dans laquelle un texte est écrit ne correspond pas à celle dans laquelle l'auteur pense :

[Man kann] feststellen, welche Komplikationen auftreten, wenn sich die Sprache des Ausgangstextes von der Sprache der Ausgangsstruktur unterscheidet, oder anders gesagt, wenn die Sprache, in der der Text geschrieben ist, der Sprache nicht entspricht, in der der Autor denkt (Fall 1996, p. 6).

Tout écrivain se trouve confronté d'une façon ou d'une autre à la difficulté de donner à vivre, percevoir et sentir des sentiments, projections et phantasmes personnels tels qu'il les vit en soi. L'écriture littéraire doit se confronter, en outre, à la tension entre le désir de fidélité à soi, à sa langue, son univers culturel avec ses visions du monde particulières et la nécessaire projection vers un horizon d'intelligibilité où ce qui est propre doit, pour exister, s'allier à ce qui est commun. Cette limite qui trace la frontière de tout acte de communication et partant de toute production littéraire à sa genèse, se trouve quelque peu aggravé dans le contexte de la production littéraire africaine par le facteur de l'oralité. Ainsi, le rapport particulier des enjeux et défis de traduction avec la production littéraire dans le contexte hétérolinguistique africain apparaît dans la prédominance orale des pratiques linguistiques endogènes. Certains écrivains vont jusqu'à affirmer la non-existence d'un texte écrit à la genèse de l'œuvre littéraire en contexte d'orature. À ce propos, Bâ (1968) précise dès l'introduction à *Kaïdara*, ouvrage qu'il présente comme la transcription d'un récit initiatique conçu dans le registre oral et destiné à être proclamé comme tel.

Tout d'abord, il faut bien se convaincre qu'en littérature orale il n'y a, au départ, *pas de texte*, par de « premier manuscrit » parce qu'il n'y a pas d'écrit. Néanmoins, il existe bel et bien une histoire très précise et, s'il s'agit d'un récit initiatique – donc à portée religieuse et ésotérique – comme c'est le cas ici, il y a une histoire dont la progression, les étapes, les symboles, les faits significatifs doivent rester rigoureusement inchangés (Bâ & Kesteloot 1968, p. 8).



L'écrivain, le chercheur ou le penseur africain travaillant à partir de sources orales jouit donc d'une relative flexibilité qui n'exclut pas une responsabilité stricte à l'égard des balises culturelles et linguistiques du texte oral. Mais cette « liberté de l'artiste "avec le texte" » comme le conçoit Bâ<sup>81</sup> pose en fait « le problème éminent de l'authenticité du texte transcrit » (Ngijol-Ngijol). Après avoir montré que dans la narration en situation d'oralité, il existe une interdépendance nécessaire entre le conteur et son public qui représente ainsi le contexte de l'œuvre, Ngijol Ngijol (1975, pp. 89-92) s'interroge avec une pointe de scepticisme : « que veut-on sauver à travers la transcription ? Il n'y a plus de public, il n'y a plus d'aède, on est seulement devant un texte ». Il est aisé de voir dans cette remarque la référence implicite au caractère pétrifié des lettres qui, une fois isolées de leur auteur « ne sont que cendres et ossements desséchés », pour reprendre les mots de Fedry (1975), jusqu'à ce qu'une intervention humaine ne les ressuscite le temps d'une appropriation individuelle ou d'une performance publique. À tous ces enjeux classiques du passage de l'oral à l'écrit s'ajoutent, dans le cadre spécifique de la postcolonie africaine, la situation particulière de l'écrivain et du chercheur dans l'interstice d'une déchirure linguistique marquée par la suprématie des langues occidentales qui catalysent toutes les projections de promotion et de réussite de l'entreprise littéraire elle-même, mais aussi sur le plan socio-économique.

Cette déchirure axiologique marquant la ligne de partage entre deux classes sociales représente la meilleure illustration de la situation linguistique à laquelle les auteurs africains se trouvent confrontés à un moment ou un autre de leur production. Seule nuance, la frontière linguistique ne divise pas ici seulement deux classes sociales mais instaure dans une même entité sociale et au sein d'un groupe homogène et dans la vie des individus qui le constituent, une véritable schizophrénie dont les problèmes de traduction permettent de saisir à la fois le caractère pathologique et la teneur dramatique. Dans son introduction au recueil de poèmes *Song of Lawino* de p'Bitek, Heron (1984) indique que les écrivains africains qui choisissent d'utiliser les langues étrangères sont astreints de par le fait même à certaines obligations et sacrifices. L'usage d'un outil linguistique étranger pour exprimer des réalités africaines leur fait courir le risque d'importer et d'adjoindre à leurs modalités propres de s'exprimer, des spécificités linguistiques aliénantes. Car,

---

<sup>81</sup> Bâ (1968, p. 9.) précise à ce propos que « l'auteur ne peut absolument rien changer du fond, pas plus d'ailleurs que des détails significatifs de son histoire ou de ces parties fixes qui en sont une espèce de concrétisation permanente. Par contre, il pourra en choisir la forme qui lui plaît selon ses talents, son humeur ou son public ; la dire, la chanter ou l'écrire ; en prose ou en vers ; allonger ou raccourcir certaines parties ; ne pas donner l'explication de certains symboles ou en abrégier le commentaire, développer parfois selon son état d'âme ou selon les circonstances ; l'interrompre par des questions ou des devinettes posées à l'auditoire ou par une digression didactique à caractère botanique, zoologique ou religieux ».



chaque langue possède son propre appareil de formes littéraires qui régissent les manières de s'exprimer.

African writers who choose to use English or French set themselves certain problems. They wish to express African ideas, but they have chosen a non-African tool to express them. There is a grave danger that with the tool of language they will borrow other foreign things. Every language has its own set of literary forms which limit a writer's manner of expression. How many of these tools can a writer borrow before his African ideas are affected by the influence of foreign ideas implied in them? (Heron, in p'Bitek 1984, p. 1).

L'enjeu de la production littéraire en situation de diglossie n'est pas tant de délivrer un message, de produire une œuvre dont la réception serait assurée d'avance par un lectorat culturellement proche de l'auteur et disposé à saisir ses connotations, tournures particulières, insinuations et autres renvois intertextuels. Dans ces circonstances, l'œuvre littéraire se trouve non seulement à l'interface de deux sphères linguistiques axiologiquement opposées, mais encore dans l'entre-deux de cultures a priori incommensurables, ce qui renforce la distance cognitive et émotive entre l'auteur et le lecteur. Il ne s'agit donc plus seulement ici de problèmes de passages de langues qui se posent normalement dans la traduction interlinguistique, mais de véritables blocages épistémologiques déjà à la genèse de l'œuvre. Dans le contexte de la production littéraire africaine, c'est déjà à cette « préhistoire de l'œuvre » que se posent les défis de traduction les plus difficiles à surmonter. L'écrivain se doit par exemple de s'assurer que le transfert du sens en direction de ses lecteurs potentiels issus des deux univers culturels et linguistiques – occidental et africain, local et universel – s'opère avec le minimum possible de pertes.

Dès les premières pages de *Kaïdara*, Bâ (1969, p. 16) prévient qu'il est difficile de transcrire tout ce que le texte oral est censé véhiculer : « on ne peut, au cours de cette première approche, extraire tout le suc de ce récit peul. C'est qu'il dépasse infiniment son anecdote ! [...] Dans son mode de déroulement c'est une pédagogie experte que l'on saisit toute vivante, en action ». Cette mise en garde permet de comprendre pourquoi l'auteur fournit deux versions de ce récit, la première en prose et la seconde en vers. Le texte de *Kaïdara* paraît si hermétique aux yeux de l'auteur qu'il suggère systématiquement sur chaque page de nombreuses notes explicatives infrapaginales. Une analyse formelle de la version poétique montre que sur les 181 pages du livre, 159 comportent des notices explicatives ou des commentaires contextuels dont certains occupent, sur un mode régulier, la moitié voire les  $\frac{3}{4}$  de la page. La vingtaine de pages qui semble se passer des directives de l'auteur sont pour la plupart des transcriptions de la langue peule. Une observation



succincte des notes infrapaginales semble indiquer que pour les auteurs (Hampâté-Bâ et Kesteloot), c'est la traduction française qui nécessite une plus grande contextualisation culturelle. Les notes sont, en effet, dans leur majorité, des indications sur les nuances culturelles peules et la manière particulière dont un aspect du texte ressortit à la culture et à la langue locales. Ces remarques pourraient s'appliquer à toute l'œuvre de Bâ. *Kaidara et Koumen* semblent cependant marquer une véritable limite. Il en est ainsi parce que ces ouvrages sont des traductions-transcriptions de textes initiatiques à partir d'« originaux » oraux. Dans *Koumen*, Bâ précise que la raison fondamentale des nombreux commentaires qui accompagnent son texte c'est l'intraduisibilité de certaines invocations. En plus de cette contrainte pragmatique, il y a des pesanteurs liées à la sacralité des formules rituelles.

Un certain nombre de commentaires accompagnent le texte. Celui-ci présente plusieurs invocations qui, dans l'état actuel de l'enquête, sont pour la plupart intraduisibles. Cependant, quelques hypothèses sont formulées sur le sens de certains mots. Les conditions rituelles, extrêmement strictes, nécessaires à l'émission du texte en langue peul, donc à sa transcription, devant être respectées rigoureusement, il ne nous est pas possible actuellement, par respect pour les maîtres qui nous l'ont enseigné, de le publier sous sa forme originale (Bâ & Dierterlen 1961, p. 30).

En somme, les nombreux renvois explicatifs sur des faits spécifiques de la culture peule semblent indiquer que Bâ veut s'assurer, malgré tout, que les références propres à sa culture et à sa langue sont pleinement perçues par le destinataire de l'œuvre, telles qu'elles sont, dans leur vérité originelle. Cela passe, on peut s'en douter, par la difficile projection d'un univers linguistique et culturel vécu de l'intérieur, reçu par formatage éducatif, donc souvent inconscient, vers un horizon de réception différé, distant et autrement polarisé sur le plan linguistique et culturel. Cette difficulté est déjà présente dans la langue en tant que telle parce qu'avant d'être un mystère pour l'étranger, le récit initiatique est d'abord opaque à tout profane, même si ce dernier appartient à la communauté linguistique et culturelle où le récit s'énonce. En outre, il est connu que l'intelligibilité d'un récit d'initiation est graduelle. Certains aspects ne sont pleinement accessibles qu'à ceux qui ont atteint les niveaux les plus élevés de l'initiation. C'est ce qu'indique Bâ lorsqu'il précise qu'en contrepoint du récit, « la constante référence à une cosmogonie ésotérique, accessible aux seuls “mentons-velus et talons-rugueux” [...] fait entrevoir ces “réalités supérieures” dont l'importance échappe au commun des hommes » (Bâ & Kesteloot 1968, p. 16).



Dans ces conditions, la tâche de l'écrivain peut être assimilée à un exercice d'équilibriste. De part et d'autre de la corde raide se trouvent respectivement l'impérieuse fidélité à la langue et à la culture endogènes, mais aussi les contraintes liées à la transcription-traduction du texte oral dans un langage écrit, à destination d'un public étranger. Il serait excessif de suggérer que tout ce qui est écrit sur les cultures orales africaines est destiné à l'exportation. Mais il est facile d'observer et d'établir une tendance à cet égard. C'est ce que fait Fedry (1975) lorsqu'il se demande s'il n'est pas « aberrant de voir que la plupart des recueils actuels de littérature orale sont publiés dans des ouvrages scientifiques inabordable (d'abord par leur prix) et que les premiers concernés sont ordinairement les derniers à les lire ? »

Traduire ou transcrire dans le contexte de la postcolonie africaine confronte le traducteur aux mêmes impasses que celles énoncées dans le cadre des langues et cultures européennes par Schleiermacher, Humboldt et Rosenzweig, entre autres. Pour ces penseurs, le traducteur est constamment en butte au dilemme de la langue, de la nation ou de la culture à privilégier dans l'acte de traduire. Un défi permanent dont les métaphores suivantes rendent bien compte : « conduire le lecteur à la rencontre de l'auteur » ; « fidélité/renonciation à la langue et la culture nationales » ; « tenter de servir deux maîtres ». Il y a certaines analogies entre ce dilemme et la situation de l'écrivain ou du chercheur postcolonial africain. En raison de la diglossie ambiante et des contraintes spécifiques liées à l'oralité, la production littéraire et scientifique s'assimile souvent à un processus ininterrompu de traduction-transcription. C'est ce qui fait que les textes littéraires apparaissent comme des projections d'une dualité linguistique marquée par la prédominance de la langue occidentale d'écriture littéraire.

Entre l'idée initiale d'un ouvrage et sa transcription ou son écriture proprement dite, subsiste une instance discursive située dans le registre oral qui constitue en quelque sorte la matrice originelle de l'œuvre telle que l'auteur la conçoit initialement dans sa langue maternelle. Tout se passe comme si chaque écrivain africain pensait, créait son œuvre en langue maternelle avant de la traduire en langue occidentale. Achebe (1975, p. 61) rejette catégoriquement cette assimilation de l'écriture littéraire africaine à une simple traduction automatique d'une langue locale vers une langue européenne: *You read quite often nowadays of the problems of the African writer having to think in his mother tongue and then to translate what he has thought into English. If it were such a simple, mechanical process I would agree that it is pointless.* En dépit de cette contestation, l'idée que l'écriture en situation de digraphie présentait les mêmes caractéristiques qu'une traduction ordinaire fait l'objet d'un certain consensus parmi les universitaires africains qui se



sont penchés sur les problèmes liés aux transferts linguistiques dans les œuvres littéraires europhones. Par exemple, l'universitaire d'origine ougandaise S. Mayanja est convaincu du fait que le texte littéraire africain est en fait le résultat d'une traduction inconsciente à partir d'un tiers-texte (*dritter Text*) oral. Mayanja (1999) suggère une définition de cette notion, en prélude à son étude critique et comparative des traductions allemandes d'ouvrages africains écrits en anglais.

[Dritter Text:] damit ist gemeint, daß im Falle afrikanischer Texte, die in europäischen Sprachen (erster Text) geschrieben und sodann in andere europäische Sprachen (Zweiter Text) übersetzt werden, von einem *dritten Text* auszugehen ist. Dieser artikuliert sich nicht *explizit*, d.h. als real existierender schriftlich verfaßter Text, sondern implizit als „innerlich“ übersetzter afrikanischer Text (p. 14).

Selon Mayanja, les auteurs africains font une traduction inconsciente (*Unbewusster Übersetzungsvorgang*) d'un texte déjà implicitement conçu (*implizit vorhanden*) dans leur langue maternelle. C'est ce que Fall appelle pour sa part « traduction introspective » (*innerliche Übersetzung*). Dans une caractérisation dérivée de la notion de *relexification* chez Zabus, Ricard (2001) qualifie ce processus de création littéraire de « traduction "subliminale" » :

Des textes, en anglais ou en français, sont lus comme s'ils étaient traduits d'une langue africaine, alors qu'il n'existe pas d'original. J'appelle ces procédés, [...] une traduction subliminale. Le processus relève, pour moi, d'une forme originale de traduction : le « subliminal » est « inférieur au seuil de la conscience, n'atteint pas un niveau suffisant pour manifester sa présence, ne s'affiche pas » [...] – comme traduction par exemple. Le procédé déborde la notion de conscience linguistique, ou plutôt il relève de ce que je qualifiais d'une forme d'inconscience linguistique féconde (p. 42).

Kolb (2009) évoque le même phénomène sous la désignation d'*Afrikanische Subtext*. Ainsi, la notion de tiers-texte se rapporte à des textes africains écrits en langues européennes (texte premier) puis traduits dans d'autres langues européennes (texte second). Ces traductions sont considérées comme émanant d'un texte original implicite produit de la culture ambiante que l'auteur ou l'écrivain aurait traduit « mentalement » de sa langue maternelle vers sa langue d'écriture (tiers-texte). Cette particularité constitue, selon Kolb, un défi majeur à la traduction. En effet, par-delà les autres défis auxquels sont confrontés tous les traducteurs d'œuvres littéraires, s'ajoute, en ce qui concerne les textes africains, l'exigence de faire émerger dans la traduction, en allemand par exemple, le tiers-texte culturel sous-jacent. Un exercice délicat qui requiert une grande perspicacité ainsi qu'une



remarquable compétence culturelle. On pourrait même, en raison de toutes ces exigences, comparer la traduction des textes africains à l'analyse des tableaux d'art, une opération qui requiert une grande expertise ou tout au moins une sensibilité artistique qui n'est pas donnée à tout le monde.

Neben allen anderen Herausforderungen, vor denen Literaturübersetzer(innen) stehen, kommt hier noch dazu, dass die afrikanischen Subtexte in der deutschen Fassung möglichst weiter leben sollten. Ein Balanceakt, der viel Gespür verlangt, kulturelles Wissen, Wissen darüber, wie beim Lesen Bilder entstehen (Kolb 2009, p. 4).

Ainsi, les auteurs africains feraient, dans leur travail d'écriture, une traduction inconsciente d'un texte implicite (*implizit vorhanden*), initialement conçu dans leur langue maternelle. De fait, le tiers-texte oral africain est, d'un point de vue chronologique, le texte premier, celui à partir duquel l'auteur élabore son texte. Il y a donc un double affleurement du tiers-texte oral : lors de la genèse d'un ouvrage écrit en langue occidentale par un auteur africain et au moment de sa traduction dans d'autres langues occidentales. Dans l'écriture des œuvres littéraires africaines s'effectue un processus de traduction "mentale", car les univers de vie africains, qui font l'objet du texte, sont vécus et exprimés différemment selon les particularités propres à chaque aire linguistique africaine. C'est ainsi que, d'un point de vue chronologique, le tiers-texte est en fait le texte initial, celui qui préexistait à l'œuvre dans sa matérialité pure en tant que traces écrites sur du papier.

Beim Schreiben afrikanischer literarischer Werke von ist einem « innerlichen » Übersetzungsprozeß auszugehen, denn die afrikanischen Lebenswelten, über die geschrieben wird, werden in der jeweiligen afrikanischen Sprache erlebt, und drücken sich in der Regel in diesen Sprachen aus. So handelt es sich beim dritten Text chronologisch gesehen sogar um den ersten Text (Mayanja 1999, p. 14).

L'incommensurabilité des univers cognitif et culturel en présence fait du travail d'écriture le lieu d'une confrontation virtuelle identique à ce que Lyotard appelle « agonistique », dans laquelle l'auteur devient l'arbitre d'un différend linguistique permanent. Cette vision du travail d'écriture en situation de diglossie s'appuie sur la conception de la communication sociale chez Lyotard. Pour lui, « parler [c']est combattre, au sens de jouer, et les actes de langage relèvent d'une agonistique générale » (Lyotard 1979, p. 23). À la différence de Eco et de Ricœur qui traitent de la notion de « tiers texte » en la rapportant au *Parménide* de Platon afin d'illustrer le caractère approximatif de toute traduction, Fall et Mayanja désignent par ce vocable une sorte d'impensé culturel collectif qui présiderait en première instance à toute création littéraire africaine. Ce sont ces éléments qui déterminent les choix de l'auteur, l'orientation générale qu'il donne à son in-



trigue et même ses décisions narratives. Ce tiers-texte subsisterait entre l'inspiration initiale de l'auteur et sa transcription dans la langue occidentale. C'est pourquoi Zabus (1991), reprenant la métaphore de Genette, considère le texte littéraire africain en langue occidentale comme un « palimpseste » qui porte toujours en filigrane les traces du texte africain initial. Il suffit de gratter un peu le papier pour que jaillisse le texte original. Ce processus constitue une forme d'appropriation (Zabus emploie plus précisément le terme *indigenization*) des langues occidentales.

Il y donc deux processus complémentaires qui interviennent ici: un passage de langues au niveau des fonctions discursives de l'auteur pour traduire une pensée, des visions du monde, des attitudes ancrées dans son héritage culturel et linguistique, puis une démarche d'appropriation-transformante qui lui permet d'incorporer des éléments de sa langue et de sa culture à une langue occidentale. Dans son analyse de l'œuvre d'Achebe, Innes (1990, pp. 32-33) identifie chez ce dernier le même processus d'incorporation. Elle l'interprète comme une manière pour l'auteur d'assumer pleinement son statut de porte-parole de son peuple. Mais est-on pour autant fondé à affirmer, à l'instar de Mayanja et d'autres, que les auteurs africains se réfèrent en général à un texte non écrit, existant dans leur langue, l'écriture littéraire se réduisant à une traduction dans une langue occidentale ? Rien n'est moins vrai si l'on se réfère à certains témoignages d'auteurs. On pourrait citer ici l'aveu d'Okara qui concède qu'il est extrêmement difficile pour lui de penser dans sa langue maternelle l'ijaw. Il explique que son désir de rendre avec le plus de précision possible les expressions de sa langue maternelle lui a fait abandonner l'habitude de penser spontanément en anglais. Exercice difficile, mais passionnant.

I have endeavoured in my words to keep as close as possible to the vernacular expressions. For, from a word, a group of words, a sentence and even a name in any African language, one can glean the social norms, attitudes and values of a people. In order to capture the vivid images of African speech, I had to eschew the habit of expressing my thoughts first in English. It was difficult at first, but I had to learn. I had to study each law expression I used and to discover the probable situation in which it was used in order to bring out the nearest meaning in English. I found it a fascinating exercise (Okara 1973/1985, pp. 5-6).

Il lui a donc fallu de l'exercice pour changer sa tendance initiale « d'exprimer d'abord sa pensée en anglais ». Donc tout le contraire d'une construction spontanée. Cela dit, le dilemme classique auquel tout auteur est confronté est d'abord d'ordre linguistique : puisqu'une œuvre n'existe que dans la mesure où elle est connue, faut-il viser la plus grande audience en écrivant dans la « langue haute », pour reprendre la typologie fer-





gusonnienne ou suivre le sentiment nationaliste en écrivant dans une langue locale, trouver une écriture hybride, sorte de traduction-écriture entre les deux langues, ou encore produire carrément dans les deux langues et s'auto-traduire ? C'est cette dernière option, où se résume toute la problématique de l'« écriture-traduisante » qu'ont choisi, entre autres, les auteurs comme Rabearivelo, p'Bitek, Bâ.

## 6.4. « Passages » : l'écriture digraphe un antidote à l'intraduisible ?

### 6.4.1. Généralités sur l'écriture-traduisante

En général la théorie de la traduction ne prend pas en compte la proto-genèse où l'œuvre se pose déjà comme le résultat d'un enfantement à partir de deux langues. C'est ce que recouvre la notion d'écriture digraphe qui signifie le fait d'écrire indistinctement en deux langues. Ricard trouve une application remarquable de cette écriture chez Rabearivelo, Bâ et Kagamé. En analysant leurs textes, il y décèle la manifestation d'une conscience linguistique pleinement informée de son double ancrage culturel et linguistique. C'est ce qui l'amène à considérer cette littérature si représentative de la déchirure caractéristique de l'espace plurilingue africain comme une *trans-écriture*. Cette forme particulière de production littéraire ne consiste pas seulement en une fusion arbitraire de deux langues, encore moins une recherche délibérée d'exotisme. La notion de digraphie va bien au-delà de l'écriture traduisante telle qu'on la voit à l'œuvre par exemple chez Kourouma, Okara, Tutuola ou encore Achebe. Chez ces écrivains, l'écriture prend la forme d'une réappropriation de l'héritage linguistique et culturel par le biais de la langue occidentale d'expression. Option à laquelle la plupart des écrivains africains ont été confrontés, d'une façon ou d'une autre. La trans-écriture renvoie à la question très concrète de l'utilisation des langues africaines dans la création littéraire.

Les réponses pratiques à cette question sont diverses et varient d'un auteur à un autre. Ce qui réunit les écrivains digraphes, c'est leur acceptation de la disparité linguistique induite par l'histoire et la nécessité d'allier diglossie, voire hétéroglossie et désir de fidélité aux modes d'être et de représentation endogènes. Tout en dénonçant les perturbations induites dans la vie et la pensée africaines par les traditions discursives et les langues occidentales, ils suggèrent une voie médiane qui permette de résoudre rationnellement les problèmes linguistiques. Les passages de langues impliqués dans la production digraphe comportent des spécificités qui dérivent des exigences de la création littéraire en soi, des séquelles de l'histoire coloniale et de la hiérarchisation axiologique des langues qui en découle. Partagé entre les exigences éditoriales et la nécessité de projeter dans son œuvre les particularités linguistiques et culturelles de son terroir, l'écrivain souscrit à une écri-



ture hybride, marquée à la fois par une « africanisation » des langues occidentales et une « universalisation » des particularités du discours africain. L'écrivain serait donc le premier traducteur de l'œuvre qui, pour rester dans la logique de cette théorie, ne fait que catalyser et reproduire l'impensé collectif et les expériences de sa communauté. De façon plus précise, les auteurs africains traduiraient en français, anglais, espagnol ou portugais un texte qu'ils auraient d'abord pensé et conçu dans leur langue maternelle.

En somme, le concept de digraphie se réfère avant tout à l'idée d'une dichotomie principale irréductible, d'une disparité fondamentale rendue manifeste par le préfixe « di » dont l'adjonction à la racine « graphie » renvoie à une sorte d'écriture bicéphale. L'écrivain produit ainsi ses textes alternativement dans deux langues différentes, dans un processus dynamique et consciemment assumé dont la tension transversale s'efforce d'aller au-delà de la ligne de partage entre les langues pour produire une synthèse vivante. Loin d'être une simple transcription dans une autre langue d'une œuvre écrite qui devient ainsi l'original, dans un vœu de fidélité pas toujours facile à tenir, l'écriture digraphe est invention et mise en œuvre d'une forme d'écriture androgyne. Cette dernière constitue comme une étape supérieure de la « simple écriture-traduction courante dans les situations de bilinguisme de fait, [...] une écriture à travers dont les marques apparentes sont entre autres "l'étrangeté de certaines tournures", l'impression de distance créée dans une langue écrite à travers une autre » (Ricard 1995, p. 154). Mais à l'évidence, tous les auteurs africains n'ont pas pu se hausser à ce niveau d'intelligence ou de conscience linguistique jointe à une remarquable dextérité scripturaire qui fait la singularité d'auteurs comme Kourouma, Rabearivelo, Bâ, Kagamé, « les seuls, ou presque, parmi les écrivains francophones, à produire en deux langues : la leur et le français » (Ricard 1995, p. 151).

Ces auteurs représentent l'idéal de l'écriture en situation d'hétérolinguisme. On peut légitimement y voir un art qui sublime la création littéraire jusqu'à l'effacement complet des langues initiales et l'instauration d'une tierce langue. Comme l'indique Ricard (1995, p. 155), à propos de l'œuvre de Rabearivelo, la trans-écriture vise à « prouver qu'il est possible d'écrire en français dans des genres malgaches et à propos de réalités malgaches. [...] Créer une nouvelle écriture poétique qui pourrait faire entendre en elle la langue d'origine, mais pourrait aussi s'écouter en elle-même ». Cette remarque ne concerne que la digraphie chez Rabearivelo, mais elle est aussi valable pour d'autres expériences d'écriture hybride comme l'écriture-traduisante chez Kourouma.



#### 6.4.2. Ahmadou Kourouma : l'écriture-traduisante comme dévoilement

Dans l'une de ses nombreuses interviews, Kourouma (1970) indique que dans ses œuvres il « traduit le malinké en français, en cassant le français pour trouver et restituer le rythme africain ». Il en témoigne encore plus amplement dans le passage suivant tirée d'un entretien avec M. Badday à propos de son ouvrage *Les soleils des indépendances* :

J'adapte la langue au rythme narratif africain [...] Ce livre s'adresse à l'Africain. Je l'ai pensé en malinké et écrit en français prenant une liberté que j'estime naturelle avec la langue classique [...] Qu'avais-je donc fait ? Simplement donné libre cours à mon tempérament en distordant une langue classique trop rigide pour que ma pensée s'y meuve. J'ai donc traduit le malinké en français, en cassant le français pour retrouver et restituer le rythme africain (cité par Gauvin 2004, p. 318).

On perçoit dans cette dernière phrase le souci majeur et le dilemme auquel se trouve confronté tout écrivain en situation de diglossie, à savoir créer une œuvre recevable dans le grand cercle de la langue métropolitaine dominante tout en préservant l'enracinement culturel endogène de son intrigue et de ses personnages. Cette préoccupation constante chez Kourouma s'illustre dans la stature du personnage principal Fama, conçu dans le but de correspondre autant que possible à l'environnement malinké où s'inscrit l'ouvrage. Kourouma s'en explique lui-même en affirmant qu'il s'est aperçu qu'à vouloir forcément écrire son livre dans le style classique, l'originalité du protagoniste ne ressortait pas. C'est ce qui l'a poussé à couler son récit en malinké. Il se défend d'ailleurs d'avoir transféré en français des morceaux choisis dans sa langue maternelle : « je réfléchissais en malinké et essayais de présenter comment un Malinké percevait l'événement, comment la chose venait à son esprit. Ce n'est pas la traduction malinkée ». Ces paroles illustrent avec pertinence une réalité caractéristique de la trans-écriture, à savoir le tissage d'un univers culturel et linguistique sur un autre. Sur un autre plan, le processus que met en jeu la posture auctoriale de Kourouma illustre deux prémisses majeures de la traduisibilité d'une œuvre littéraire telle qu'elle se présente, par exemple, chez Benjamin et Berman: la forme de l'œuvre et sa loi interne, liée à sa visée et son « désir » d'être traduite qui la disposent ou non à la traduction. Cette distinction entraîne une autre, entre traduisibilité « littéraire » ou interne et traduisibilité « linguistique », la seconde étant la conséquence de la première. Selon cette approche, la traduisibilité serait, non pas une propriété extérieure et postérieure s'inscrivant après coup dans l'œuvre ou y intervenant sous l'action du traducteur mais dépend avant tout de l'écriture littéraire. D'après Benjamin, la question de la traduisibilité d'une œuvre comporte une double dimension. Elle peut signifier,



d'une part, parmi la totalité de ses lecteurs, l'œuvre trouvera-t-elle son traducteur adéquat ? D'autre part, l'œuvre admet-elle la traduction de façon essentielle, la désire-t-elle ?

Die Frage nach der Übersetzbarkeit eines Werkes ist doppeldeutig. Sie kann bedeuten: ob es unter der Gesamtheit seiner Leser je seinen zulänglichen Übersetzer finden werden? Oder, und eigentlicher: ob es seinem Wesen nach Übersetzung zulasse und demnach – Bedeutung dieser Form gemäß – auch verlange (cité par Berman 2008, p. 55).

Si la première exigence énoncée par Benjamin se rapporte au temps favorable (le *kairos* grec et judéo-chrétien) de la traduction, où l'œuvre parvenue à sa maturité remplit d'elle-même toutes les conditions de sa traduisibilité, la deuxième dépend en majorité de l'acte de création de l'écrivain. Dans le travail d'écriture, ce dernier confère une forme à son œuvre (organisation interne de l'original, sa structure d'ensemble comparable à un organisme vivant). Cette forme a une « loi » (ou son principe d'organisation) immanente qui est, selon Benjamin, sa traduisibilité (*Übersetzbarkeit*). Distincte de la traduisibilité linguistique, l'*Übersetzbarkeit* est une disposition « radicale » et « absolue » à la traduction. Car, en définitive, la traduction n'est pas transformation extérieure de l'œuvre mais sa métamorphose (auto-transformation de la forme), « principe par lequel l'œuvre passe au-delà (*méta*) d'elle-même pour assumer une autre forme ».

Berman (1984, p. 78) écrivait à ce propos que dans l'*Übersetzen* se déploie un véritable mouvement de dépassement, *quelque chose comme une translation, une Über-Setzung, un se-posser-au-delà de soi* constitutif. Immanente à l'œuvre, cette caractéristique dépend aussi en grande partie du travail d'écriture. Par sa créativité, la forme et la visée qu'il imprime à l'œuvre, il la dispose déjà ou non à la traduction. L'écrivain peut ainsi être considéré comme le premier traducteur de son œuvre. Dans le même ordre d'idées, Kourouma démontre que c'est déjà dans le processus de l'écriture que la mise en transparence des disparités linguistiques et culturelles s'impose. En vérité, le mot traduction ne correspond pas exactement à la réalité que recouvre l'écriture entre deux langues. Il faudrait descendre plus bas sur l'échelle des termes qui préfigurent le travail d'écriture pour trouver un terme dont la teneur sémantique reflète les transformations cognitives, linguistiques et discursives qui entourent la gestation de l'œuvre. On pourrait inférer des propos de Kourouma que le travail d'écriture à l'interface de deux langues se rapproche plus de la notion théologique de transsubstantiation appliquée aux transferts linguistiques que de la traduction au sens propre.

Traduction serait un terme trop fort car il arrive que je conçoive certaines choses en français mais dans ce cas je place un Malinké dans cette situation et j'essaye



d'imaginer sa façon de percevoir. Je souhaite qu'en toutes circonstances un Malinké se retrouve dans mes romans. Toute langue, toute société, c'est d'abord un certain nombre de mythes ou de réalités. Traduire, c'est trouver les mythes ou réalités correspondants (Kourouma 1987, p. 12).

À l'évidence, l'approche de cet auteur se situe justement dans cet au-delà de la traduction que nous avons qualifié d'« écriture-traduisante », série d'opérations cognitives dans le procès de la création littéraire où l'écrivain anticipe sur l'acte ultérieur de traduction par une forme « d'écriture hybride » visant à la compossibilité de deux langues par l'enchevêtrement de l'une dans l'autre. Il s'agit, en d'autres termes, non seulement d'un effort pour atteindre l'idéal « d'un universel littéraire enchâssé dans la particularité d'un vernaculaire » mais aussi de réaliser une symbiose dans laquelle l'universel se fond dans le particulier et vice versa. C'est ici qu'apparaît dans toute sa pertinence la figure de l'écrivain à la fois comme « passeur de langues »<sup>82</sup> et médiateur culturel. Kourouma anticipe, pourrait-on dire, en faisant de ses personnages des hybrides qui catalysent, par leur aptitude à se mouvoir cognitivement d'un espace linguistique à l'autre, les blocages et autres conflits conceptuels sous-jacents à la superposition des deux univers malinké et francophone.

Les deux romans *Monnè, outrages et défis* (1990) et *Allah n'est pas obligé* (2000) de Kourouma sont à ce propos des modèles d'illustration des problèmes de traduction qui entachent l'écriture littéraire en situation d'hétérolinguisme. Ces deux ouvrages débordent de situations où la traduction s'avère impossible par manque d'équivalents pour certains mots, concepts, expressions, tournures idiomatiques français en malinké et vice-versa. Le titre et l'exergue du premier roman sont particulièrement éloquentes à cet égard. « Outrages et défis » (deux mots français pour tenter de traduire le seul terme malinké *Monnè*) illustrent le caractère problématique de la traduction culturelle. Enjeux de traduction, de passages de langue, de convoys de modes de vie et de pensée d'une aire culturelle vers l'autre dans la promiscuité de l'existence coloniale, dont les premières phrases du roman donnent le ton. Le lecteur tombe d'emblée sur un dialogue entre le per-

<sup>82</sup> Nous retenons l'acception de ce vocable chez Ricard. Pour lui, elle est inséparable de la notion de conscience linguistique conçue comme « la place de la langue dans la conscience des écrivains ». La conscience linguistique constitue la plateforme idéale de toute tentative de restitution « de la complexité linguistique des phénomènes littéraires ». Selon Ricard (1995, p. 6), l'historiographie littéraire s'est laissée si bien aveugler par les principes normatifs reçus de la tradition classique. Elle a donc perdu de vue le fait que « la langue littéraire est une production historique [...] ». L'historiographie littéraire francophone perpétue cet aveuglement, en particulier à l'égard de l'Afrique noire, considérée comme table rase linguistique. Il en est parfois de même dans l'historiographie anglophone, tellement assurée de sa supériorité, qu'elle en vient à susciter des réactions aussi surprenantes que celle de Ngugi, célèbre romancier anglophone, n'écrivant plus qu'en kikuyu ».



sonnage principal, le roi de Soba, dénommé « le Centenaire » et le chef de l'administration coloniale. À la requête du premier au sujet de la traduction en français du mot « monnè », le second répond par une liste de synonymes (outrages, défis, mépris, injures, humiliations, colère rageuse) tous aussi valables, sans qu'aucun ne le traduise véritablement. Cette profusion terminologique convainc le roi qu'il n'y a chez les Français aucune « parole rendant totalement le monnè malinké ». Il conclut, en effet, que les réalités recouvrée en malinké par le mot *monnè* sont inconnues des Français :

Parce que leur langue ne possédait pas le mot, le Centenaire en conclut que les Français ne connaissaient pas les monnew. Et l'existence d'un peuple, nazaréen de surcroît, qui n'avait pas vécu et ne connaissait pas tous les outrages, défis et mépris dont lui et son peuple pâtissaient tant, resta pour lui, toute la vie, un émerveillement, les sources et les motifs de graves méditations (Kourouma 1990, Exergue).

Cet épisode fait ressortir une conception performative du langage qui s'exprime dans le fait implicite que l'inexistence d'un mot dans une langue donnée implique d'emblée que la réalité à laquelle elle se réfère ne figure pas dans les représentations du monde de ses locuteurs. À l'instar de Dubreuil dans *L'Empire du langage*, Kourouma expose les pré-supposés et les implications linguistiques de la domination coloniale. Commentant *Monnè, outrages et défis*, Borgomano (1998) écrit que l'histoire de la colonisation y est racontée en premier lieu comme « un viol linguistique ». Jarlsbo (2006) parle quant à elle de « déstabilisation sémantique » sur fond de « subversion linguistique » marquée par la « mise en relation de deux systèmes de langues et de deux cultures irréconciliables ». Enfin, Gassama (1995, pp. 21-25), assimile Kourouma à un « bourreau » qui « torture et trahit la langue française, comme pour demeurer fidèle au langage malinké ».

Une fois encore, ces extraits démontrent que le passage de certains concepts et vécus existentiels d'une aire linguistique à une autre ne va pas de soi. Sans un effort conscient d'adaptation ou de mise en correspondance le convoyage du message est compromis. Dans *Monnè, outrages et défis*, c'est souvent une conjonction de facteurs, liés à des déficiences aussi bien phonologiques que sémantiques qui compromettent l'intelligibilité du message et produisent de l'intraduisible. C'est ce qui se passe dans un autre épisode du roman où le Commandant français impose au roi de Soba d'apprendre le français afin de communiquer directement avec lui, sans être obligé de passer par les interprètes. Les séances de français ne durèrent que cinq jours, le roi se refusant à admettre les prétendus outrages à sa personne et à son rang occasionnés par les erreurs de prononciation de certaines propositions françaises.



En répétant, selon la coutume, à l'intention du roi les phrases suggérées par l'instituteur, le griot les déforme, produisant des contre-sens outrageux. Ainsi, « Mamadou amène sa sœur » devient « *Mamadou à mina ka siri* » qui signifie en malinké « Mamadou saisis-le et attache-le », un ordre réservé uniquement au roi. Dans la bouche d'un étranger issu d'une ethnie considérée comme inférieure par les malinkés, la répétition de cet ordre devant le roi avait tout d'un affront, d'un crime de lèse-majesté. L'instituteur dût s'excuser séance tenante. Ce fut le comble lorsque l'instituteur invita le roi à répéter un vendredi (jour saint parce que les habitants de Soba sont musulmans) la proposition malencontreuse « le chat voit bien même la nuit », phrase dont la translittération en malinké donne « *zan ba biè na nogo* », littéralement « le vagin de la maman de Zan sauce gluante ». Le roi se refusa obstinément à prononcer une telle énormité en un jour saint et mit définitivement fin aux leçons de français. Le Centenaire en conclut que la langue française était « un langage de déshonneur et indicible par un croyant et un grand chef : il s'interdit de le parler et de le comprendre et ne changea pas d'opinion, même après l'inoubliable voyage de Paris et de Marseille à l'occasion de l'exposition coloniale de 1931 » (Kourouma 1990, pp. 231-232).

Il faut dire, toutefois, que les problèmes de traduction mis en scène par Kourouma ne sont pas formels, réduits à des blocages terminologiques ou des problèmes fortuits d'intelligibilité. Il s'efforce plutôt de faire ressortir l'impossibilité de mettre en conformité directe des expériences culturelles incommensurables. Concrètement, le problème fondamental ne se trouve pas seulement au niveau des logiques internes qui régissent les langues africaines et leur donne d'exprimer la réalité d'une manière différente qu'une autre langue comme le français, par exemple. Il s'agit, en fait, pour Kourouma de retrouver un rapport à la langue maternelle qu'il sent s'étioler, à mesure que s'accroît son immersion dans la langue et la culture françaises. Il avoue lui-même ce malaise dans une interview avec Bernard Magnier à propos des incidences de son exil sur sa relation avec le malinké. Il confie, dans cet entretien, qu'à cause de son exil, il pensait moins en malinké qu'au moment où il écrivait son premier roman *Les soleils des indépendances*. Il lui était alors loisible de « retraduire, de transmettre la démarche intellectuelle qui était faite en malinké », de transplanter sur le terrain linguistique français les connotations qui font la spécificité du malinké.

L'une des raisons qui justifient l'analyse de l'œuvre de Kourouma dans la trame de notre réflexion sur l'intraduisible est que cet auteur ne se contente pas de transplanter les structures formelles du malinké en les transplantant telles quelles dans la langue française en vue de souscrire à un besoin d'exotisme ou d'authenticité. L'intérêt majeur qui découle



de cette démarche se trouve dans le fait qu'au terme d'un travail persévérant sur les deux langues, l'auteur trouve un point de convergence où l'une parle à travers l'autre sans rien perdre de sa fraîcheur originelle. Il manque peut-être à la présente étude une bonne connaissance du malinké pour voir, au-delà des traits fictionnels, la correspondance réelle des locutions mises en jeu avec la réalité de l'univers linguistique ainsi qu'avec les modes spécifiques de représentation du réel dans ce contexte socioculturel. Kourouma « invente un langage nouveau » à un moment où la plupart des écrivains africains trouvaient plus urgent de transmettre un message en français, indique Borgomano. Elle précise qu'il ne s'agit pas simplement chez Kourouma d'un réalisme imitatif se limitant à reproduire des idiomes divers parlés en Afrique, mais plutôt de « l'élaboration d'un langage métis fictif et par là même significatif, enfant heureux du mariage entre la langue française et le malinké » (Borgomano 2004, pp. 3-10).

Ce métissage linguistique sans déperditions est bien illustré dans *Allah n'est pas obligé* où Kourouma, dans le prolongement de la démarche adoptée dans *Monnè, outrages et défis* pose d'emblée le problème de la traduction dès le début du roman. Le protagoniste, le petit Birahima a une conscience relativement claire des exigences linguistiques liées à son projet de raconter dans un livre sa vie d'enfant soldat. Il anticipe sur les probables blocages sémantiques en se dotant de quatre dictionnaires destinés à « expliquer les gros mots français aux Africains et les particularités linguistiques africaines aux Français » (Kourouma 2000, p. 11).

Mais dans la pratique, cet appareillage linguistique composé du dictionnaire *Larousse*, du *Petit Robert*, de l'*Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique Noire* et du dictionnaire *Harrap's* se révèle bien insuffisant. Résigné, à force de chercher le mot exact pour exprimer une idée ou une expérience, Birahima lâche : « il est des fois où le Petit Robert se fout du monde ». Ces blocages ne le découragent pas. Il poursuit son récit en le ponctuant régulièrement du verbe « signifier », manifestant ainsi son intention opiniâtre de clarifier, autant que possible, les locutions, traits culturels particuliers, conceptions locales qui lui paraissent flous. Quelquefois, les divergences linguistiques sont indiquées par une simple comparaison implicite comme dans la phrase suivante : « Je continuais à regarder ma maman du coin de l'œil, avec méfiance et hésitation dans le ventre, disent les Africains, et dans le cœur, disent les Français ». (p. 28). On a un exemple semblable dans : « j'étais rouge de colère. Non... un noir comme moi ne devient jamais rouge de colère : ça se réserve au blanc. Le noir devient crispé. J'étais crispé de colère, enragé » (p.121) ; « Elle est toujours dans ma tête et dans mon ventre, disent les Africains Noirs, et dans mon cœur... ».





On constate par ailleurs que Kourouma recourt au calque pour exprimer une idée, un sentiment formulé par un personnage malinké. C'est ce que montrent les exemples suivants : « *suis 10 ou 12 ans* » ; « un enfant poli écoute et *ne garde pas la palabre* » (p. 11) ; « *Arrête les larmes, arrête les sanglots*, disait grand-mère. C'est Allah qui *a créé chacun de nous avec sa chance, ses yeux, sa taille et ses peines. Il t'a née avec les douleurs de l'ulcère* » (p. 17) ; « *tout ce que je parle et déconne* » ; « La première chose qui est *dans mon intérieur*. En français correct, on ne dit pas dans l'intérieur, mais dans la tête... c'est le feu, la brûlure... » (pp. 13-14). Quelquefois, l'auteur recourt à un usage simultané du calque et de la transposition comme le montre ce passage : « parmi les enfants-soldats, [les filles sont les plus cruelles] ; *ça peut te mettre une abeille vivante dans ton œil ouvert*. (Chez les nègres africains noirs, quand quelqu'un est très méchant, on dit qu'il peut mettre une abeille vivante dans un œil ouvert, p. 56). Souvent aussi, la distance culturelle est soulignée par un effort manifeste pour expliquer des termes ou des pratiques locales, comme c'est le cas avec le vocable « *gnama* ». À travers ce mot, Kourouma tente de concilier la croyance traditionnelle à la sacralité des jumeaux : « on ne fait pas du mal à des jumeaux, à des jeunes jumeaux. Les *gnamas* des jumeaux, surtout des jeunes jumeaux sont terribles. Ces *gnamas* ne pardonnent jamais. (Les *gnamas* sont des âmes, les ombres vengeresses des morts) » (p. 99).

Certains critiques voient dans ce recours apparemment forcé à la traduction, une pratique motivée par l'écriture fictionnelle. C'est l'avis de Borgomano (2004, pp. 3-10), qui ajoute toutefois qu'« à y regarder de près, cet usage [des dictionnaires] est peu rigoureux, ludique et très ironique ». Il s'agit de stratégies d'écriture où « l'intervention permanente des définitions joue un rôle comique qui permet de supporter les horreurs » caractéristiques des scènes de guerres et des actes de barbarie. Menéndez-Pidal Sendrail (2004) parle quant à elle de jeux de mots qui concourent à la construction de la fiction littéraire par la création, la personnalisation, les glissements de sens par lesquels la signification d'un mot se trouve recomposée à partir d'un mélange entre les perceptions de l'auteur et les indications des dictionnaires. Cette analyse paraît judicieuse car dans certaines tournures françaises utilisées par Kourouma, la syntaxe des mots est travestie et déformée. Ces manœuvres seraient non seulement intentionnelles mais surtout orientées vers le renforcement de l'effet de réel. Car, « en se servant de ces différents procédés l'auteur surprend le lecteur à chaque nouvelle définition. Celui-ci est vite dérouté et entraîné par la fiction littéraire de ces jeux de mots » (Menéndez-Pidal Sendrail 2004, pp. 73-80).

Kourouma précise lui-même que son objectif est de contribuer à une délocalisation du français en vue de renforcer l'interpénétration réciproque du français et du malinké. Gas-



sama (1995, pp. 21-25) écrit à ce propos que l'écriture de Kourouma est caractérisée « par une logique interne, rigoureuse, fondée sur une manière de s'exprimer, propre au milieu qu'il dépeint ». D'après Menéndez-Pidal Sendrail, « le plus souvent, ce sont les expressions attribuées à *l'Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire* qui ont vraiment besoin d'une explication pour une bonne compréhension de la part du lecteur ». Toutefois, une étude attentive de *Monnè, outrages et défis* montre que Kourouma explique beaucoup plus de termes tirés du français conventionnel que du malinké ou des variantes régionales créolisées du français. Nous avons ainsi dénombré dans cet ouvrage près de 250 explications de mots français contre seulement une quarantaine pour le malinké ou d'autres langues africaines. Il faut ajouter à cela que Kourouma ne s'est pas toujours préoccupé de traduire ces mots, expressions et locutions. Doit-on comprendre par-là que l'auteur les considère comme allant de soi, confirmant son projet avoué d'écrire pour les Africains à travers un effort de « malinkisation du français » ? Kourouma laisse également sans explication de nombreux termes dont certains paraissent difficiles à comprendre, même pour des locuteurs moyens du français. On peut citer par exemple : « œcuménique » (p. 57) « macchabées » (p. 61) ; « soutane », « mitre » (p. 61) ; « anthropophages » (p. 64) ; « HCR », « ONG », « bunker », « arsenal », « rééducation » (expliqué dans le texte seulement par « action de rééduquer ») (p. 74) ; « ordalie » (p. 79) ; « crescendo » (p. 109) ; « vampire » (p. 116) ; « tacot » (p. 142) ; « attaché-case » (p. 162) ; « anarchie » (p. 209). Ces remarques confirment l'hypothèse émise par Borgomano que l'usage factice des définitions participe d'une stratégie d'écriture destinée à rendre le récit ludique. L'apport de Kourouma est d'autant plus remarquable qu'il situe les problèmes de traduction non seulement au niveau du passage d'une œuvre déjà écrite dans une autre langue, mais surtout à l'étape initiale de l'écriture, au niveau de sa genèse. Ce qui, nous en conviendrons indique un niveau plus profond de perception des subtilités linguistiques en jeu, c'est-à-dire le passage d'un mode de conceptualisation et d'expression à un autre. Cette conscience linguistique apparaît avec plus de relief dans l'œuvre de Rabearivelo.

#### **6.4.3. Réalisme linguistique et trans-écriture chez Jean-Joseph Rabearivelo**

L'écriture en deux langues atteint son sommet dans l'œuvre poétique de Rabearivelo. D'après le témoignage de son compatriote Andrianarajinjaka (cité par Ricard 1995, p. 154), le lecteur malgache est tout de suite frappé par le fait que « devant un texte de Rabearivelo l'on éprouve irrésistiblement un sentiment de "traduit" » ; à l'examen, un texte en malgache peut paraître décalqué sur du français, alors qu'une œuvre écrite en français n'est souvent chez Rabearivelo, que le reflet de visions réalisées en malgache, mais tra-



duites en mots français ». Ricard ajoute à cette remarque que les versions françaises et malgaches des textes écrits par Rabearivelo se reflètent si bien qu'« il ne s'agit pas de savoir quel texte est original, celui qui serait ensuite traduit. Pour quelqu'un comme Rabearivelo, le métissage linguistique est de règle et on ne saurait dire avec assurance quel texte est premier » (Ricard 1995, p. 154). Mais si la fin de la remarque d'Andrianarahijaka semble cautionner l'idée du tiers-texte oral culturellement déterminé, il nous semble utile d'insister une nouvelle fois sur le fait qu'en soi la digraphie correspond à un niveau supérieur de conscience linguistique. Il ne s'agit nullement d'une transcription d'une œuvre pensée dans sa langue maternelle. Bien que Rabearivelo ait confié lui-même qu'il écrivait d'abord ses textes en français, le tissage entre les langues et la similarité d'expression entre les deux versions d'un même texte est si grande qu'on a l'impression, comme le souligne Joubert (1991, p. 67) à propos de l'analyse du manuscrit du recueil de poèmes *Presque Songes* que « Rabearivelo n'écrivait plus directement ni en français, ni en malgache, mais dans le passage perpétuel d'une langue à l'autre ». Ricard atteste que « Rabearivelo écrit en français à travers le malgache, d'où l'étrangeté de certaines tournures, l'impression de distance créée dans une langue écrite à travers une autre, en quelque sorte, véritablement trans-écrite ».

Écriture métisse s'il en est, où l'on perçoit la mise en œuvre pratique de certaines suggestions théoriques de Senghor. Les choix d'écriture de Rabearivelo se rapprochent de l'idée du métissage culturel chez Senghor par le fait que l'un et l'autre ont perçu, dans un élan visionnaire, l'irrévocabilité de la dépendance linguistique en Afrique. Ils se sont, pour ainsi dire, portés aux avant-gardes pour indiquer une voie médiane qui pourrait permettre d'avancer dans le sens prescrit par l'histoire sans se renoncer complètement. Comme l'indique à juste titre Ricard, Rabearivelo avait conscience des bouleversements que l'irruption du français pouvait entraîner aussi bien dans la société malgache dans son ensemble qu'au niveau de la langue. Toutefois, la posture littéraire de Rabearivelo se distingue de la figure de Senghor par le fait qu'il ne cherche pas à établir une hiérarchie entre les langues. À la différence de Senghor qui célèbre sans cesse les qualités intrinsèques du français, Rabearivelo prend simplement acte de la réalité du bilinguisme en chantant, par ses poèmes, les noces symboliques du français et du malgache.

C'est cette conscience de l'irréversibilité de la situation linguistique postcoloniale qui explique sa décision d'écrire en mettant côte à côte le français et le malgache, deux langues que l'histoire condamne à vivre ensemble. Exercice délicat, par rapport au contexte politique de son époque, mais aussi au regard du défi majeur que représente en soi l'écriture en deux langues. Cette forme d'écriture exige, en effet, de fondre dans un



même creuset deux langues, deux cultures éloignées dans le temps et l'espace et, surtout, diamétralement opposées par l'histoire et les vicissitudes de la colonisation. Sans surprise, le projet de Rabearivelo a été aussitôt perçu comme une double trahison. Pour l'administration coloniale, il prétendait « innover et bousculer la langue française » afin d'y incruster les manières de dire et les façons de voir propres aux malgaches. Pour les nationalistes malgaches Rabearivelo est un traître, car il aurait dû consacrer ses talents d'écrivain à la promotion de sa langue maternelle. Selon Ricard, Rabearivelo s'est « installé au point de passage d'une langue à l'autre », à la frontière entre le français et le malgache en l'occurrence, par pur réalisme et comme par une certaine anticipation d'une situation linguistique et culturelle dont il percevait par avance le caractère irréversible.

Cela dit, l'écriture digraphe chez Rabearivelo ne correspond ni à un reniement de son identité, ni à l'acceptation naïve d'une politique coloniale assimilationniste (Ricard 1995, p. 155). Elle procède plutôt d'un choix lucide réalisé dans « le souci constant de la réflexion, l'attention à la situation précise de l'auteur sous ses aspects théoriques autant que pratiques, en même temps qu'une conscience très vive de la situation de colonisé ». Mieux, la trans-écriture correspond chez Rabearivelo à une sorte de projection, de transfert – au sens psychanalytique – de la dépendance afin de la sublimer. En effet, Rabearivelo ne veut pas rejeter son héritage culturel et linguistique. Il voulait plutôt exploiter toutes les ressources du français pour tenter d'échapper à son insularité : « la maîtrise du français est la voie de l'assimilation, réponse progressiste aux coloniaux qui doutent des capacités de progrès des indigènes ».

Une option conforme à l'esprit du temps, puisque la maîtrise du français représentait pour le colonisé un moyen de prouver sa capacité à transcender les stéréotypes ambiants qui faisaient de lui un être sans histoire, sans âme et sans intelligence. Se servir avec dextérité de la langue du colonisateur ne signifie donc pas forcément se renier ou mépriser sa culture. Sur un autre plan, Rabearivelo n'aurait sans doute jamais atteint la notoriété dont il jouit à présent s'il n'avait joué ainsi sur ces deux tableaux linguistiques. Dans le même ordre d'idées, Mazrui (1974) remarquait à propos de Nkrumah que ce dernier n'aurait sans doute pas pu s'exprimer avec autant d'abstraction à propos des thématiques majeures de son ouvrage *Le consciencisme* s'il l'avait écrit dans sa langue maternelle le *nzima*.

What should not be overlooked, however, is the simple fact that *Consciencism* was written in the English language. Nkrumah could not have reached that precise level of intellectuality and abstraction on such a theme if he had opted to write *Consciencism* in his native Nzima language (Mazrui 1974, p. 87).



Cette remarque indique l'ambiguïté de la production littéraire en situation d'hétérolinguisme. Il s'agit générale dans ces cas de maintenir une tension stable entre la langue propre et la langue étrangère tout en sachant que dans la « hiérarchie implicite » établie par le fait colonial, « le français est au bout du compte ce qui importe : c'est ainsi que l'écrivain sera reconnu » (Ricard 1995, p. 163). Il n'est pas surprenant que « la phrase coloniale » survive de nos jours, de façon subtile dans les structures du langage aussi bien que dans certaines postures des anciens colonisés. On peut, dans ces conditions, légitimement concéder à Ricard (1995, p. 152) que le fait de voir dans la posture digraphe un simple effet de passage entre langues africaines et occidentales relève plutôt d'« une critique superficielle ». Ce jugement témoigne en outre de l'incapacité de « comprendre que tout l'intérêt de ces textes est justement de maintenir une tension entre la langue d'origine et le français, sans abandonner la partie au profit du français ».

Cela dit, qu'elle soit entendue au sens métaphorique ou au sens de la physique matérialiste, toute tension suppose toujours un rapport de forces constant entre champs opposés. La tension est aussi la marque d'une crise interne latente, réelle et perceptible qui ne débouche pas forcément sur un conflit ouvert ou une déstabilisation du système. Le champ lexical de ce terme renvoie certes à des substantifs tels que *crise*, *conflit*, *court-circuit*, *guerre larvée*, *hypertension*, *stress*, *anxiété*, etc. Toutefois, l'idée générale que recouvre le mot tension, c'est l'expression d'un équilibre qui se maintient en dépit de prescriptions physiques contraignantes. Ainsi, considérer la *trans-écriture* comme l'expression d'une tension c'est admettre implicitement l'existence, dans le fond, de pesanteurs susceptibles de rompre à tout moment l'équilibre des forces et contre lesquels l'écrivain se doit de maintenir l'intégrité de sa puissance créatrice.

C'est dire donc que le passage de langues impliqué dans ce vocable ne va pas de soi. Il suppose et exige de la part de l'auteur une conscience linguistique avertie, une perception lucide des enjeux et finalités de son projet d'écriture ainsi qu'une motivation constamment soutenue par la conviction de contribuer à la reconstruction d'une identité linguistique fracturée, fêlée par l'histoire. Le vocable de « trans-écriture » nous ramène à une donnée fondamentale de l'intraduisibilité, à savoir l'incommensurabilité de constructions sémantiques appartenant à des systèmes linguistiques ou culturels dissemblables. En effet, la représentation spatio-temporelle à laquelle le préfixe « trans » renvoie, c'est l'idée d'un passage rapide, si fulgurant qu'il produit l'illusion de deux plans de perception contiguës ou en deux dimensions.

L'éloignement se résorbe dans la célérité de l'instrument qui assure le passage au point de le gommer totalement, du moins dans l'imagerie mentale qu'on s'en fait. On peut le



voir par exemple dans l'adjectif « transparent » où se lit la fulgurance du regard traversant la structure médiane (vitre, glace, etc.) au point d'en nier la matérialité, pour donner à saisir de façon virtuellement immédiate l'objet situé au-delà. Dans le même registre, l'illusion de l'abolition des distances créée par les adjectifs « transsibérien », « transcontinental », « transatlantique », etc., n'est que virtuelle et n'induit nullement au plan de la matérialité spatio-temporelle l'intangibilité des points de départ, de passage et d'arrivée. La trans-écriture ne gomme donc que de façon virtuelle et temporaire, dans l'espace créé autour de l'œuvre littéraire, les spécificités propres aux langues en présence. Elle bâtit des ponts entre les langues mais ne peut les contraindre à s'y engager. L'écriture digraphe peut produire la fusion des langues le temps d'un recueil ou dans l'ensemble de l'œuvre d'un auteur mais elle reste confinée à ce moment, si chargé de significations soit-il, dans l'histoire des langues concernées. La preuve en est qu'aucune tentative dans ce sens n'a débouché sur une révolution linguistique conviant les locuteurs à des pratiques langagières fondées sur le métissage. Si dans l'histoire de l'humanité, certaines œuvres majeures soutenues par une volonté politique indéfectible ont entraîné une réévaluation et une standardisation linguistique internes<sup>83</sup>, la dynamique présidant au rapprochement ou à la fusion de langues relativement éloignées (créolisation, pidginisation, etc.) ne se décrète pas à partir d'une œuvre littéraire, encore moins sur la base d'une décision d'auteur. La problématique linguistique et les enjeux de traduction inhérents intègrent les rapports de force sous-jacents aux relations humaines conçues de façon générale. Dans le contexte des sociétés colonisées les transferts linguistiques déplacent sur le terrain des interactions communicationnelles les jeux de langage instaurés par le rapport politique dominants/dominés. La littérature portant sur l'histoire coloniale fait souvent émerger de ce face-à-face conflictuel une figure bien particulière, celle de l'interprète-traducteur, courroie de transmission et de régulation du sens. Souvent, pour prévenir les conflits ou tourner certaines situations à son avantage propre, ce dernier se transforme en instance de déconstruction du sens et de production de l'intraduisible.

#### ***6.4.4. L'intraduisible comme expression du pouvoir: figures et griffures d'interprètes***

Dans l'introduction à son ouvrage *Dire presque la même chose*, Eco raconte l'histoire tragique suivante :

---

<sup>83</sup> On retiendra surtout sous ce regard l'avènement du *Hochdeutsch*, l'allemand classique, à l'instigation de la traduction de la Bible en cette langue par Luther, ainsi que le formidable effet de reprofilage interne suscité dans la pratique de l'anglais par l'œuvre de Shakespeare.



Je n'ai jamais oublié une histoire qui circulait quand j'étais enfant, à l'époque où était encore frais le souvenir de la conquête italienne en Lybie et de la lutte contre des bandes rebelles [...]. On racontait donc qu'un aventurier italien, à la suite des troupes d'occupation, s'était fait engager comme interprète d'arabe, en ignorant tout de cette langue. Donc, on capturait un présumé rebelle puis on le soumettait à un interrogatoire ; l'officier italien posait la question en italien, le faux interprète proférait quelques phrases dans son arabe inventé, l'interrogé ne comprenait pas et répondait Dieu sait quoi (sans doute qu'il n'avait rien compris), l'interprète traduisait en italien à son gré, que sais-je, qu'il refusait de répondre ou qu'il avouait tout, et, en général, le rebelle était pendu. J'imagine que parfois, la crapule a agi avec pitié, faisant dire à ses malheureux interlocuteurs des mots qui les sauvaient. Quoi qu'il en soit, je ne sais comment tout cela a fini. L'interprète a peut-être vécu honorablement avec l'argent gagné, il a peut-être été découvert – et, au pire, on l'a peut-être licencié (Eco 2006, p. 24).

Ce conte d'horreur montre à quel point le contexte arbitraire du système colonial donnait licence à toutes sortes d'abus et de dérives. Un passage du *Discours sur le Colonialisme* (1973) est assez significatif à cet égard. Citant le Colonel de Montagnac, au cours de la guerre d'Algérie, Césaire rappelle ses propos pleins de sadique cruauté : « pour chasser les idées qui m'assiègent quelquefois, je fais couper des têtes, non pas des têtes d'artichauts, mais bien des têtes d'hommes » (p. 16). Le poète martiniquais rappelle par ailleurs, une théorie taillée sur mesure par Carl Siger (cité par Césaire 1973, p. 18) dans son *Essai sur la colonisation* : « les pays neufs sont un vaste champ ouvert aux activités individuelles, violentes, qui, dans les métropoles, se heurteraient à certains préjugés, à une conception sage et réglée de la vie, et qui, aux colonies, peuvent se développer plus librement et mieux affirmer, par la suite, leur valeur ».

Notre propos n'est pas de porter des jugements de valeur sur ces faits révolus. Ce qui nous intéresse par contre, ce sont les incidences de cette situation de non-créé par le système colonial sur les faits de traduction ou d'intraduisibilité. C'est à l'interface de ce système où deux mondes coexistent sans s'interpénétrer qu'apparaît la figure de l'interprète comme un pont instable jeté entre l'administration coloniale et les populations autochtones. Suivant ses intérêts personnels, il traduit et construit à son gré la relation entre les deux univers. Il jouit d'un statut d'autant plus digne d'intérêt que dans les premiers moments de la rencontre entre le colon et l'autochtone, à l'instar de ce que rapporte Eco dans son récit, son arbitraire est total dans la mesure où il échappe à toute possibilité d'évaluation critique par les deux instances en présence.



Le pouvoir de l'interprète dans la littérature postcoloniale africaine ne vient pas seulement de ce qu'il est le porte-voix attitré de l'administration coloniale, mais aussi et surtout de l'importance de la relation d'interdépendance qui s'est instaurée entre les deux univers qu'il est censé souder. Venuti (1998, p. 158) avait raison de rappeler que sans la figure centrale de l'interprète, la plupart des entreprises coloniales n'auraient sans doute jamais réussi : *the colonization of the Americas, Asia, and Africa could not have occurred without interpreters, both native and colonial*.

L'interprète se trouve dans le même rapport d'intermédiation ou de « négociation » (Eco), que le traducteur, dans la fameuse caractérisation de Rosenzweig. Sa tâche essentielle est de mettre en présence deux interlocuteurs qui s'ignoraient jusque-là (*ganz getrennten Personen*, d'après Schleiermacher). Le traducteur, pour reprendre Schleiermacher bénéficie tout au moins du privilège de choisir, « ou bien le traducteur laisse l'écrivain le plus tranquille possible et fait que le lecteur aille à sa rencontre, ou bien il laisse le lecteur le plus tranquille possible et fait que l'écrivain aille à sa rencontre ». Un pari négociatif sous le mode d'une alternative catégorique dont les deux termes s'excluent mutuellement, puisque, poursuit Schleiermacher (1813/1999, p. 49), « les deux chemins sont à tel point complètement différents, qu'un seul des deux peut être suivi avec la plus grande rigueur, car tout mélange produirait un résultat fort insatisfaisant, et il est à craindre que la rencontre entre l'écrivain et le lecteur n'échoue totalement ».

La tâche de l'interprète en situation coloniale nous paraît bien plus complexe si on la compare à celle du traducteur dans ses attributions ordinaires. Cela, en raison du « statut ambivalent de la traduction dans les contextes d'asymétries de pouvoir » (Venuti). En effet, si le traducteur se trouve en face de deux interlocuteurs jouissant de privilèges égaux au regard de l'œuvre à traduire, les protagonistes de la scène coloniale sont, quant à eux, dans un rapport intrinsèquement inégal, de dominant-dominé, ou encore de vainqueur-vaincu. La tâche risquée de l'interprète est de convier l'un et l'autre à se rencontrer sur une plateforme d'intelligibilité minimale indispensable à la poursuite de l'entreprise coloniale.

À l'opposé du traducteur qui, sauf en des circonstances rares, ne risque généralement que sa renommée et peut-être son gagne-pain, l'interprète dans le contexte colonial joue souvent sur une traduction le destin d'êtres humains bien réels ou de communautés entières, comme en témoigne l'extrait suivant tiré de *Monnè, outrages et défis* de Kourouma. La scène s'ouvre sur l'entrée des soldats français dans Soba, un village fictif dont le roi dénommé Djigui est surpris par l'envahisseur alors qu'il faisait édifier une muraille pour protéger son royaume. Du dialogue qui s'engage entre les deux parties, Soumaré





l'interprète ne produit qu'une contre-translation car, s'étant rendu compte que le roi Dji-gui était son « parent à plaisanterie », il avait décidé de le préserver, lui et son royaume, d'une destruction inéluctable, tant le rapport de forces était inégal. Il prend le roi en aparté pour lui expliquer les dessous de sa machination. Soumaré va jusqu'à décommander l'ordre de combat du roi, ordonne aux habitants de Soba de déposer les armes et de se soumettre à l'autorité des Blancs. On remarquera au passage que l'interprète endosse totalement l'ambiguïté de sa position. Il s'adresse au roi, à la fois comme membre à part entière de la cohorte française venue soumettre son royaume et cousin à plaisanterie. Il murmure en effet à l'oreille du roi : « je suis ton frère de plaisanterie ; [le Blanc] croit que tu es heureux de l'arrivée des Français, que tu nous as donné la colline Kouroufi pour nous installer et te protéger » (Kourouma 1990, pp. 26-37).

La figure de l'interprète est récurrente dans la littérature postcoloniale. Ce personnage représente en effet, par sa sagacité combinée à une dextérité linguistique remarquable, un élément clé de la scène coloniale. Nous nous intéressons à ses multiples facettes parce qu'à l'instar de ce qui se passe dans le récit rapporté ci-dessus par Kourouma, l'interprète « construit » généralement de l'intraduisible afin d'éviter des confrontations qu'il juge inutiles ou de sauvegarder ses intérêts. Mais plus fondamentalement, la figure de l'interprète permet, comme le suggère Diakité (1986) dans *L'Afrique malade d'elle-même*, d'expliquer certains comportements contre-productifs des fonctionnaires africains d'aujourd'hui. Les travailleurs africains sont, d'après lui, à l'image des premiers fonctionnaires que les populations noires ont connus, à savoir le garde-cercle et l'interprète. Ces deux représentants de l'administration coloniale ont laissé une empreinte indélébile sur la conscience de l'Africain. Le garde-cercle par sa « brutalité sauvage envers les populations » et l'interprète « par sa malhonnêteté inqualifiable, son habileté cynique à travestir les ordres et les propos du chef blanc à son seul profit et aux dépens des pauvres masses abruties et assujetties » (Diakité 1986, p. 57). Par rapport à cela, il serait plus judicieux de parler, à la suite de Lafon (1991, pp. 191-196) des « griffures » de l'interprète afin de faire ressortir son caractère retors et cupide. D'après Diakité ce mauvais modèle s'est si profondément ancré dans le subconscient des populations africaines que pour beaucoup, être fonctionnaire signifie s'enrichir par tous les moyens possibles, aux dépens de l'État, des autres compatriotes et en exploitant surtout l'ignorance des populations analphabètes.

Toutefois, la question de savoir si la comparaison établie par Diakité correspond en tous points à la réalité du service public dans les États africains postcoloniaux n'est pas notre propos ici. Ce qui nous intéresse plutôt c'est la manie de l'interprète à déformer ou sub-



vertir le discours, instaurant par là une opacité délibérée entre les interlocuteurs qu'il est censé aider à se comprendre. Pour notre part, nous voyons dans cette attitude une modalité particulière de (dé)construction du sens qui laisse émerger une forme inédite d'intraduisible. Si l'interprète est aussi trompeur, changeant constamment le sens des paroles à traduire, c'est peut-être qu'au fond, il les appréhende comme étant impossible à rendre tels quels. Par exemple, dans le récit de Kourouma rapporté supra, Soumané désamorce la tension montante en traduisant autre chose que les propos réels des protagonistes. Il réussit ainsi à sauver les populations de Soba des conséquences fatales du conflit qui se serait inéluctablement déclenché s'il avait traduit fidèlement les paroles du roi Djigui. On se trouve donc face à un intraduisible que nous qualifierions de pragmatique parce qu'il est voulu, construit et entretenu de façon délibérée, à la différence des difficultés classiques de traduction qui dépendent soit de la nature du texte à traduire ou des limites de la langue cible. Une illustration semblable de cet intraduisible apparaît dans un autre épisode de *Monné, outrages et défis* où l'auteur rapporte une leçon de français à la cour royale. Sous la pression insistante de l'administrateur colonial, le roi apprend le français, mais il se garde bien d'user publiquement de cette compétence linguistique. Il se forgea des prétextes pour arrêter les leçons, mais son entourage reste convaincu que le roi en savait assez pour comprendre tout ce qui se disait autour de lui dans cette langue.

On a dit que tout cela ne fut que ruse : il comprenait, en plus du malinké, le sénoufo et le peul et savait qu'une langue ne se traduisait pas par les consonances entendues. C'est pour des motifs politiques et religieux plus sérieux qu'il arrêta les cours. Il connaissait plus que tout autre l'arbitraire des commandants. Maintenir un interprète entre le Blanc et lui, c'était se réserver une distance, quelques libertés, un temps de réflexion, des possibilités de réticences et de commentaires ; entretenir une certaine incompréhension (Kourouma 1990, 231-232).

Face aux duretés de la domination coloniale avec sa série d'humiliations, de corvées, de harcèlements, sans compter la tension permanente entre l'aspiration à vivre selon ses codes culturels propres et l'arbitraire des exigences de l'administration coloniales, la seule issue restait souvent la ruse. L'intraduisible apparaît, dans ces conditions, délibéré, construit de manière stratégique. Ces ruses de la parole chez le colonisé correspondent à l'instrumentalisation du langage dans le but de justifier la violence coloniale, comme le montre bien Dubreuil dans *L'Empire du langage*. À travers l'ironie, l'auto-dérision, le mutisme délibéré déguisé en incapacité de comprendre, les peuples dominés tentent d'opposer une résistance passive à l'oppression en même temps qu'ils essaient de sublimer leurs frustrations.



Selon Jarlsbo (2006), *Monnè, outrages et défis* occupe une place particulière « parmi les romans de Kourouma [parce que c'est surtout ce texte] qui interroge avec acuité la problématique des deux langues et cultures irréconciliables ». Pour cette raison, ce roman est d'un intérêt capital pour notre approche. L'intrigue met en avant le personnage de l'interprète dans le rôle souverain mais problématique de médiateur entre l'administrateur colonial, le roi malinké et ses sujets. Confronté à de nombreux termes intraduisibles, l'interprète esquive, jongle avec les mots et finit par traduire en se fondant sur sa compréhension subjective des faits ou ses intérêts personnels. Il va jusqu'à opérer des contresens délibérés, quand l'obstacle linguistique lui paraît trop difficile à surmonter. C'est ce qui arrive par exemple dans le cas du terme *civilisation*. « Faute de mot correspondant, il traduisit par *devenir toubab*. Les mots firent sursauter Djigui (le roi). L'interprète rassura tout le monde en expliquant que civiliser ne signifie pas christianiser. La civilisation c'est gagner l'argent des Blancs » (Kourouma 1990, p. 57). Dans un autre passage, le nouvel administrateur rend visite au roi et s'efforce de lui expliquer les changements politiques intervenus dans le monde après la deuxième guerre mondiale. Un véritable débat de sourds s'instaure. Les termes *fascisme*, *pétainisme*, *gaullisme*, *marxisme*, *capitalisme*, *monde libre*, qui revenaient sans cesse dans le discours de l'administrateur résonnaient aux oreilles du roi et sa cour comme « des mots intraduisibles, [...] des paroles de tons d'oiseaux que les mauvaises prononciations du traducteur et du commentateur rendaient étranges » (Kourouma 1990, pp. 217-218).

Il en est de même du mot *liberté*, prononcé *gnibaité* par l'interprète, ce que le griot formule à son tour comme *nabata*, un mot malinké qui signifie littéralement *viens prendre maman*. « Le Centenaire déconcerté se demandait pourquoi de Gaulle voulait absolument équiper tous les noirs d'Afrique, nous garantir à nous tous des porteurs de vieilles mams ? » (p. 218). Quelques pages plus loin, l'administrateur informe les habitants de Soba qu'ils sont désormais citoyens français et qu'ils ont, de ce fait, le droit d'envoyer un représentant à l'Assemblée constituante de Paris. Le mot *député* fut entendu par tous comme *djibité*, « quelque chose que les Malinké connaissaient et pratiquaient : il fallait envoyer un otage à la cour parisienne du Massa de Gaulle » (p. 228). Ces exemples montrent que dans la perspective de Kourouma, l'intraduisible renvoie aussi bien à l'inintelligible qu'à l'indicible. On le voit dans un passage où l'administrateur emploie le mot *réaction* dans son acception communiste de pratique politique subversive, pour expliquer les instabilités politiques en France. Le roi ne comprend pas ce mot intraduisible qu'il lui est de surcroît impossible de prononcer.



Le vieillard tordit les lèvres dans différents sens, sans parvenir à prononcer le mot qui était intraduisible. On l'ajouta au stock de mots politiques qu'on débitait sans connaître leur signification et, selon l'effort appliqué par celui qui voulait le dire, réaction devint *sigui ya son*, ce qui pouvait se traduire par "assoie-toi en attendant" ou *hiriasson*, ce qui, sans avoir un sens précis, renvoyait à un malheur passager à cause de la consonance terminale son (Kourouma 1990, p. 270).

Confronté à ces incompréhensions récurrentes, l'interprète se résout à déformer une partie du message pour l'adapter au contexte afin de le rendre un tant soit peu intelligible. Ainsi, les faits marquants de la deuxième guerre mondiale sont racontés en les rapportant à des figures et images de la culture endogène. Les personnages tels que de Gaulle, Churchill, Roosevelt, Staline sont présentés comme les maîtres des empires des quatre points cardinaux. Ces derniers « s'en allèrent consulter le plus grand devin de l'univers qui leur dévoile les secrets de guerre du maître de Berlin, ses totems, ses faiblesses et leur recommanda des ensorcellements qu'ils pratiquèrent, des sacrifices qu'ils égorgèrent » (p. 216). La victoire des alliés sera le signe que « les sacrifices étaient exaucés, les ensorcellements réussis : comme l'avait prévu le devin ». Ces jeux et ruses du langage se justifient surtout au regard de la violence des rapports entre colons et colonisés. L'arbitraire des fonctionnaires coloniaux n'avait souvent pour seule limite que le maintien en vie du colonisé, en vue de poursuivre l'entreprise coloniale. Comme l'indique Césaire dans le *Discours sur le colonialisme*, il n'y avait entre colonisateur et colonisé aucun dialogue humain authentique, mais une agonistique poussée à ses extrêmes limites par l'arbitraire total des administrateurs coloniaux.

Entre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies. Aucun contact humain, mais des rapports de domination et de soumission qui transforment l'homme colonisateur en pion, en adjudant, en garde-chiourme, en chicote et l'homme indigène en instrument de production (Césaire 1973, pp. 19-20).

Dans ces conditions, on comprend que la « ruse de la raison orale », (M. Diagne)<sup>84</sup> représente une caractéristique dominante des interactions entre colonisateurs et colonisés.

---

<sup>84</sup> Dans le contexte où nous l'utilisons, ce vocable fait partie des jeux de langage dans un contexte d'oralité où l'interprète est maître du sens. M. Diagne s'inspire des « ruses de la raison » chez Hegel, pour exprimer plutôt « une sorte de réflexe de survie pour une civilisation de l'oralité [qui] donne à lire le jeu de cache-cache que le savoir joue avec lui-même, c'est-à-dire les diverses « ruses » avec le signifiant qui président à son élaboration et à son explicitation, conformément aux impératifs de sa transmission et de sa conservation. C'est ce qui autorise à parler d'une ruse de la raison orale [...] » (M. Diagne 2005, p. 56).



*L'étrange destin de Wangrin* (Bâ 1973) constitue l'une des mises en scène les plus exhaustives de la figure de l'interprète dans la littérature africaine postcoloniale. La particularité de cette œuvre, comme l'indique Bâ dans son avertissement, est qu'elle repose sur une histoire vraie<sup>85</sup>. Wangrin, le protagoniste, ne se joue pas seulement de la faiblesse de ses congénères emprisonnés dans la nuit de l'ignorance comme le décrivait Diakité. Il use et abuse aussi bien des représentants de l'administration et des autochtones nantis pour s'enrichir à son tour et se construire une grande renommée. Dans *Monnè, outrages et défis*, le caractère problématique de la traduction est clairement thématiqué, s'illustrant à plusieurs reprises dans l'embarras de l'interprète à opérer convenablement les transferts linguistiques. En revanche, *L'Étrange destin de Wangrin* porte l'accent sur la figure de l'interprète dont les « griffures » rejettent au second rang la question des différences linguistiques et culturelles.

Lorsque cette problématique apparaît dans le texte, elle prend systématiquement de notes explicatives selon une approche et un ton qui démontrent la volonté de l'auteur de rendre son récit accessible à un public étranger. Ainsi, Bâ définit et commente des termes aussi usuels que « canari »<sup>86</sup>; « boubou, tourti »<sup>87</sup>; « village d'ordures »<sup>88</sup>; qui bénéficient du même souci du détail sémantique que des vocables beaucoup plus enculturés tels que : « maison d'homme »<sup>89</sup>; « sema »<sup>90</sup>; « rafraîchir son cœur »<sup>91</sup>; « taton taartibe »<sup>92</sup>; « dé-

<sup>85</sup> Mme Heckmann rapporte à ce propos l'anecdote suivante : « Un jour, un étudiant écrivit à Amadou Hampaté Bâ pour lui poser certaines questions sur son "roman" *L'Étrange Destin de Wangrin*. Amadou Hampaté Bâ lui répondit : "Je vais vous étonner, mais je n'ai jamais écrit de roman et n'en écrirai jamais [...]". Tous les malentendus reposent sur cette étiquette inappropriée de « roman » qui fut apposée à cet ouvrage qui n'est à aucun moment une œuvre d'imagination. Il n'y a absolument rien d'imaginaire dans cette histoire. Et si la vie extraordinaire de Wangrin ressemble effectivement à un roman picaresque, et offre même une trajectoire exemplaire et symbolique, cela tient aux caprices du destin et non à Amadou Hampaté Bâ qui s'est contenté, certes avec son talent inégalé de conteur, d'ordonner tous ces éléments et de leur redonner vie », (A. Makonda, *L'Étrange destin de Wangrin. Étude critique*, Paris, Nathan, p.62).

<sup>86</sup> « Vase ou récipient en terre cuite », (p. 13).

<sup>87</sup> « Boubou : ample vêtement de dessus », « tourti : grand sous-vêtement qui se porte en même temps que le boubou » (p. 46).

<sup>88</sup> « Expression française signifiant "tas d'ordures" » (p. 79).

<sup>89</sup> « Le père de Wangrin se précipita dans sa maison d'homme » (p. 16) : Maison réservée au chef de famille où personne n'entre sans y être appelé. C'est en même temps un magasin et parfois un autel aux mânes des ancêtres.

<sup>90</sup> Expression bambara qui signifie *sois patient*.

<sup>91</sup> « Lorsque Wangrin avait été initié au Komo, après sa circoncision, son sema (surveillant des jeunes circoncis qui préside à la cérémonie de leur initiation au Komo) lui avait été déclaré » (P. 23) : « Sé » : pouvoir. « Ma » personne. Par extension maître puissant. « En Afrique, quand il y a une éclipse, on dit en effet que « c'est le chat qui a attrapé la lune ».

<sup>92</sup> « Ainsi donc, Wangrin quitta le bureau du commandant nanti de trois belles pièces que les peuls avaient baptisées « Taton taartibe », ie, « les trois nus », en effet, les pièces de 5 francs de l'époque portaient, sur l'une de leurs faces, l'effigie d'un homme, d'une femme et d'un enfant nus. Les Peuls, pensant que ces pièces étaient fabriquées grâce à des moyens magiques, croyaient que quiconque les touchait risquait de



chirer la bouche de quelqu'un »<sup>93</sup> ; « position respectueuse sonsoron »<sup>94</sup> ; « To »<sup>95</sup> ; « double profond »<sup>96</sup> ; « entrer dans la lune »<sup>97</sup> ; « Sanankouya »<sup>98</sup> ; etc. Doit-on pour autant inférer de ce constat que la question des disparités linguistiques et les enjeux de traduction qui y sont liés ne se posaient pas avec la même acuité dans les années 1970 où Bâ publiait *L'étrange destin de Wangrin* que vingt ans plus tard, au moment où paraît *Monnè, outrages et défis* ? Une question d'autant plus pertinente que l'ouvrage de Bâ se situe au cœur d'une période clef des études traductologiques, avec la mise en place, précisément dans les années 1970, des cadres institutionnels et théoriques de la *translation turn*. Il faudrait rappeler à nouveau que cet ouvrage n'est pas purement fictionnel. Il est à classer, selon le vœu de l'auteur lui-même, plutôt dans la catégorie du récit ethnographique. Il s'inscrit, de ce fait, dans une approche plus centrée sur la description et l'explication des particularités culturelles.

En s'appuyant sur sa longue expérience dans les rouages de l'administration coloniale, Bâ indique par ailleurs que le système colonial est très complexe et ne peut se ramener à une opposition binaire Blancs/Noirs, dominants/dominés, colonisateurs/colonisés, bons/méchants. Il en est de même des questions linguistiques qui ne peuvent se ramener à une condamnation de principe des langues occidentales, mais à une synthèse dynamique respectueuse à la fois des aspirations des peuples africains au progrès ainsi que de la préservation de leurs traditions et langues, signes de leur identité. Si le principe de la coloni-

---

tomber sous leur charme magique et de se mettre un jour à nu, sciemment ou inconsciemment, devant les blancs-blancs, nés des femmes blanches de l'autre rive du grand lac salé. Dans le symbolisme peul, « se mettre à nu, signifie en effet se dépouiller de sa personnalité et de toute dignité humaine, vendre son âme aux forces mauvaises » (p. 41).

<sup>93</sup> « Le punir cruellement pour avoir tenu des propos insolents ou indiscrets ».

<sup>94</sup> « Il prit le gobelet des mains de sa femme qui se tenait dans la position respectueuse "sonsoron" : la personne, tenant son buste droit, jambes repliées sous elle, se tient assise sur ses talons, les pieds posés verticalement sur les orteils » (p. 115).

<sup>95</sup> « Pâte obtenue avec de la farine de mil bouillie et épaissie. Ce plat de résistance se mange avec une sauce appelée "Nan" » (p. 290).

<sup>96</sup> « Mon double profond s'enfoncé déjà petit à petit dans une nuit de détresse » (p. 305) : La tradition africaine considère que, dans la personne physique, il existe plusieurs autres personnes portant le nom de "doubles", chacun de ces doubles étant plus profond ou plus "fin", que le précédent. Il y a ainsi, le corps physique, le double profond, le double plus profond, etc. Les maladies sont censées résulter d'une perturbation de ces doubles. Lorsque la perturbation n'arrive pas à s'extérioriser en une maladie extérieure, elle devient maladie mentale.

<sup>97</sup> « Elle est toute disposée à venir vous tenir compagnie mais elle est entrée dans la lune » : expression signifiant qu'une femme est dans sa période menstruelle.

<sup>98</sup> Alliance particulière qui permet d'échanger des plaisanteries ou de se dire des vérités sans que cela puisse tirer à conséquences ni entraîner de suites fâcheuses. La sanankouya crée, entre les partenaires, (ou sanankous) un devoir d'assistance mutuelle en toutes circonstances. La sanankouya (appelée par certains ethnologues « parenté à plaisanterie » ou « libération cathartique » peut exister entre deux individus, deux ethnies ou deux pays.



sation est haïssable en soi, il ne serait pas conforme à la vérité historique de juger cette réalité historique en se concentrant seulement sur ses aspects négatifs. Bâ note que la colonisation est une réalité universelle dont on ne devrait pas occulter les contributions positives. Au plan linguistique, par exemple, c'est par le biais de la colonisation que les peuples d'Afrique disposent aujourd'hui des langues de communication internationale qui leur permettent d'entrer en dialogue les uns avec les autres, à l'échelle continentale et par-delà.

Il faut accepter de reconnaître que l'époque coloniale a pu aussi laisser des apports positifs, ne serait-ce, entre autres, que l'héritage d'une langue de communication universelle grâce à laquelle nous pouvons échanger avec des ethnies voisines comme avec les nations du monde... À nous d'en faire le meilleur usage et de veiller à ce que nos propres langues, nos propres cultures, ne soient pas balayées au passage (Bâ 1993, p. 333).

Cette opinion est fort discutable. Toutefois, elle fait ressortir dans une perspective différente, une distinction suggérée ailleurs par Cassin entre « langue de service » et « langue de culture ». En d'autres termes, on peut, en suivant l'argumentation de Bâ, considérer les langues européennes comme des langues de service et les langues locales comme des langues de culture. En somme, Bâ suggère une diglossie, voire une hétéroglossie pleinement assumée, une idée qu'on retrouve également chez Irele. Ce dernier propose une aliénation consciente de certaines pesanteurs culturelles traditionnelles au profit des valeurs de progrès inhérents à la modernité. Cette conception « réaliste » du fait linguistique africain explique pourquoi dans l'œuvre de Bâ, l'analyse des enjeux liés aux passages de langues n'apparaît pas de manière aussi explicite que chez Kourouma, p'Bitek, Okara, Achebe. Pour Bâ, la déchirure linguistique est consommée.

C'est pour cette raison qu'en lieu et place des vaines jérémiades sur un passé à jamais révolu, la réflexion sur le destin linguistique de l'Afrique devrait porter sur les éléments de progrès. Il serait plus productif, à son sens, que l'on détache le débat sur la colonisation en Afrique des sentiments revanchards qu'il suscite souvent. Il s'agit de poser les vrais problèmes, non pas d'un point de vue théorique, mais en se reportant aux faits qui, à l'analyse, se révèlent beaucoup plus contrastés qu'on le pense. Ainsi devrait-on admettre que « sur le terrain », la colonisation était avant tout le fait d'hommes parmi lesquels « il y avait le meilleur et le pire ». D'où l'appel de Bâ à trier le bon grain de l'ivraie, décanter et repositionner l'histoire. Cette exégèse historique devrait permettre de distinguer les administrateurs coloniaux humanistes et dévoués des agents psychopathes qui trouvaient dans les colonies le lieu d'expressions de leurs passions les plus abjectes.



Serait-il juste de frapper du même bâton des professeurs honnêtes, des médecins ou des religieuses dévoués, de hardis et savants ingénieurs, et d'un autre côté quelques petits commandants mégalomanes et neurasthéniques qui, pour calmer leurs nerfs ou compenser leur médiocrité, ne savaient rien faire d'autre qu'asticoter, amender et emprisonner les pauvres « sujets français » et leur infliger des punitions à tour de bras ? (Bâ 1993, pp. 335-338).

La réponse personnelle de Bâ à ce questionnement n'est pas difficile à deviner. Son expérience d'auxiliaire de l'administration coloniale l'a visiblement convaincu de cette vérité intangible qu'en tout homme le bien et le mal cohabitent et que les actes dépendent souvent de la direction qu'il donne à ses instincts fondamentaux. Les questions de traduction prennent donc chez lui une perspective radicalement nouvelle. Il ne s'agit plus d'obstacles sémantiques liés à l'intransférabilité de mots ou expressions particulières, mais de jeux de langage articulés autour d'enjeux concrets fondés sur les motivations personnelles de chaque locuteur d'une langue donnée. S'il y a un intraduisible chez Bâ, c'est bien à ce niveau qu'il faudrait le chercher. Cette conception se rapproche par ailleurs de l'agonistique en tant que caractéristique fondamentale des échanges sociaux chez Lyotard. À la différence près que dans l'optique de Bâ, ces jeux de langage se déroulent sur la scène coloniale dans un contexte d'inégalités radicales fondées et maintenues par la raison du plus fort.

C'est ce qui explique que dans chez Bâ comme chez Kourouma, les termes dominants pour qualifier le comportement des colonisés sont entre autres, *ruse*, *sous-entendus*, *allusions*, *discours codés*, etc. L'ouvrage *Oui mon commandant !* de Bâ rapporte à cet effet une rencontre pleine de malentendus entre l'administrateur colonial et les populations noires. Contraints de bâtir, sous une pluie diluvienne et de leurs mains nues une route pour la voiture du Commandant, ces dernières leur malheur avec humour et se mettent à chanter dans leur langue. Leurs refrains se moquent de l'administrateur colonial et de l'aveuglement où le maintien la conscience de sa puissance. En voyant venir ce dernier flanqué de son interprète et de son commis, ils chantent et rient de plus belle. Le commandant se méprend sur le sens de cette gaîté qu'il prend pour une joie sincère causée par son arrivée. L'interprète se garde bien de lui révéler c'était lui l'objet des paroles de dérision contenues dans les chants et que les rires se moquaient en fait de lui, de sa voiture et de ses illusions de pouvoir, lui un humain promis à la mort comme chacun. L'interprète se disait en effet qu'« il y avait des secrets que ni les interprètes, ni les commis, ni les gardes, ne pouvaient trahir » (Bâ 1993, pp. 335-338).





Ces manipulations font de l'interprète le détenteur absolu du sens plutôt que celui dont la mission consiste à le convoier d'un interlocuteur à l'autre. Monénembo (2008) fournit une illustration de ce retournement de statut dans *Le roi de Kahel*. Issu d'une famille noble de Lyon vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Olivier de Sanderval se rend au Fouta-Djalou, partie encore insoumise de l'Afrique de l'Ouest, avec le vœu fou de s'y « tailler un royaume »<sup>99</sup>. Il lui faut, pour cela, s'attacher avant tout les services d'un interprète et d'un cuisinier, deux personnages indispensables dont le choix minutieux conditionnait, en cette période trouble de l'histoire, la survie de tout étranger vivant en Afrique et la bonne conduite de ses entreprises. Bien souvent, l'interprète assume un rôle plus vital aux côtés du fonctionnaire colonial parce qu'il dispose du pouvoir absolu du verbe : « un mot mal traduit dans l'oreille des nègres, vous étiez bon, selon le rite du coin, pour la case aux serpents ou la strangulation, [...] le poison des mots étant, dans ces contrées, souvent plus redoutable que celui des mets » (Monenembo 2008, pp. 24-25).

Cette interdépendance du colon blanc et de l'interprète n'est pas sans rappeler la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. En effet, Sanderval se met à plusieurs reprises dans des situations dangereuses, obligeant son interprète à endosser sporadiquement le rôle du maître. C'est ce qui arrive par exemple lorsque voyant l'almâmi, le monarque peul s'asseoir sur une chaise, Sanderval s'en moque à haute voix : « une chaise chez les Nègres, sans doute la seule du royaume ! » Il est sommé de s'expliquer séance tenante sur la signification exacte de ses paroles. C'est Mâly l'interprète qui s'interpose aussitôt pour enrayer les conséquences fatales du crime de lèse-majesté. Il change complètement les propos de son maître en expliquant à la cour qu'« il dit que même chez lui, là-bas en France, les chaises ne sont pas aussi belles ! » (p. 75).

On assiste ici à un changement significatif de perspective qui conduit l'interprète, non plus à user de sa position privilégiée à ses propres fins, mais pour rectifier une pantalonnade qui aurait bien pu occasionner sa mise à mort et celle de son maître. La particularité de l'interprète mis en scène par Monénembo est qu'il est au service d'un aventurier Blanc arrivé en Afrique à titre personnel et donc sans mandat officiel de la France. En outre, le Fouta-Djalou n'était pas encore conquis et la monarchie y était absolue. Il ne s'agit donc plus seulement d'un jeu sur les mots et les phrases émises que l'interprète déforme ou détourne à son gré, mais de situations-limites où ce qui est en cause, c'est aussi la vie de l'interprète.

---

<sup>99</sup> À la question « - Qu'allez-vous faire en Afrique, grand-père ? » que lui posait un de ses compagnons de voyage, Olivier de Sanderval répond sans détour : « Je vais me tailler un royaume ! » (Monénembo 2008, p. 20).



Dans un autre épisode du *Roi de Kahel*, Sanderval commet une bourde inadmissible pour les Peuls. Il s'invite chez l'*Almâmi*, personnage sacré, le troisième au monde après Dieu et le prophète. En somme, un autre crime de lèse-majesté, car le monarque n'accorde ce privilège qu'à des hommes de rang princier qu'il convoque lui-même. Cette erreur qui, sous d'autres cieux, aurait juste fait rire, déchaîne la fureur de ses hôtes prêts à en découdre avec lui. L'intervention de l'interprète le sauve une nouvelle fois. Ce dernier raconte à ses interlocuteurs éberlués qu'en dépit des apparences, Sanderval était le neveu du roi de France (pp. 44-45). Sanderval se trouve ainsi lié à son interprète par un pacte de mensonge. Le contexte et les rapports de force diffèrent donc totalement par rapport à *Monnè, outrages et défis* où l'interprète jouit d'un pouvoir immense parce qu'il est au service de l'administration coloniale. C'est pour cela que Soumaré, l'interprète du Commandant peut se permettre de déclarer devant toute la cour de Soba :

Je traduis les paroles d'un Blanc, d'un Toubab. Quand un toubab s'exprime, nous Nègres, on se décoiffe, se déchausse et écoute. Cela doit être su comme les sourates de prières, connu comme les perles de fesses de la préférée (Kourouma 1990, p. 57).

Chez Monénembo par contre, c'est plutôt l'idée de traduction comme « négociation » qui domine l'intrigue. L'interprète, n'y est pas omnipotent en raison de son rôle de premier plan dans le système colonial, mais un simple serviteur dont le sort est lié à celui de son maître du moment. Toutefois, les deux figures se rejoignent dans le fait qu'ils outrepassent leur rôle de simples passeurs de langues pour se constituer en instances d'intraduisibilités qui détournent le sens en vue de satisfaire des intérêts personnels ou pour s'éviter des ennuis. Après avoir tenté en vain de se faire introduire auprès de l'*almâmi* sous sa vraie identité, il consent à se présenter à la cour comme le neveu du roi de France. Le stratagème porte aussitôt ses fruits et le roi le reçoit sans délai. Mais en dépit de cela, Sanderval ne parviendra jamais à ses buts et s'exclamera avec amertume, au terme de dix années d'errance : « l'Afrique [est] truffée de pièges [...] ces gens sont insaisissables aussi bien par la main que par l'esprit ! On dirait qu'ils ont tous lu Montaigne ici. Vous ne verrez jamais un peuple aussi ondoyant : jamais à la même place, jamais la même parole » (Monénembo 2008, pp. 165-166).

## 6.5. Traduire l'intraduisible : quelques enjeux linguistiques et littéraires

Plutôt qu'une affirmation stérile de l'impossibilité de traduire, la problématisation théorique de l'intraduisible convie à une plus grande clarification des enjeux et limites des transferts sémantiques et sémiotiques impliqués dans la traduction. Poser donc l'intraduisible comme problème, c'est admettre implicitement l'existence de constances



ou de conventions qui définissent, ne serait-ce que d'un point de vue technique et pratique, ce que devrait être une traduction adéquate. C'est en outre chercher à répondre à la question des possibilités réelles de la traduction, sur ce qu'on peut légitimement attendre d'elle, mais aussi ce qu'elle ne pourra jamais offrir. Une recherche de clarté, en somme, dont la première bénéficiaire est justement la *traduction en tant qu'activité en quête de sa théorie*, comme la caractérise avec pertinence Ricœur (2004).

Dans la présente section, nous allons survoler quelques stratégies classiques mises en œuvre dans la pratique de la traduction pour circonvenir l'intraduisible. Il ne s'agit pas de produire ici une théorie de la traduction, encore moins d'en exposer la méthode, mais d'explorer d'un point de vue théorique quelques techniques adoptées dans des situations précises afin d'apprivoiser le sens et juguler l'intraduisible. Parmi ces stratégies de contournement, nous retenons l'emprunt et le calque qui ne sont que deux éléments d'un ensemble plus large que Zabus désigne par *relexification*. Emprunté à la linguistique, ce terme signifie la *simulation* des langues africaines dans un texte europhone. Un phénomène qui n'a pas de dénomination définitive et qui n'a pas encore fait l'objet d'études adéquates. D'après Zabus, les opérations de conversion lexicographique impliquées dans ce vocable ne correspondent pas exactement au champ sémantique recouvert par les mots *traduction*, *transfert* ou *transmutation*. Ces termes sont par ailleurs sources de confusion parce que leur rapport aux spécificités du discours africain n'est pas clairement établi. Ainsi, lorsqu'un écrivain africain s'efforce de reproduire certaines spécificités du discours africain dans un ouvrage en langue occidentale, il met forcément en œuvre certains processus qui n'ont pas encore été suffisamment décrits.

En fait, l'absence de prise en charge théorique ou les conceptions déficientes évoquées ici par Zabus sont le reflet d'une situation générale en ce qui concerne les processus duels à l'œuvre sur le plan linguistique en Afrique. À notre avis, ces déficiences sont un défi. Elles appellent à une prise en charge actualisante de tous les processus à l'œuvre dans le rapport linguistique Afrique/Occident, mais également des langues africaines entre elles afin de faire ressortir les vrais enjeux qui y sont impliqués. Ce qui serait d'une grande utilité dans l'évaluation des conceptions politisées et idéologisées à propos de la question des langues. Bien loin de nous éloigner des problèmes spécifiques de traduction, cette problématique nous y ramène constamment. C'est en effet aussi bien la volonté de fidélité à soi que la difficulté de transcrire avec satisfaction les spécificités linguistiques de leur terroir qui contraignent les écrivains, dans leur majorité, à recourir aux méthodes et stratégies tels que les emprunts, les néologismes ou encore les calques.



Les difficultés inhérentes à la traduction sont un fait universel. Cela dit, elles paraissent plus accentuées dans les textes africains, en raison de la plus-value axiologique créée par l'hétérolinguisme et la hiérarchisation axiologique des langues sur la base de critères arbitraires fondés sur le prestige international. Ce qui entraîne le recours presque systématique à des glissements traductionnels (*translational shifts*) dont Bandia (1993) les pré-supposés théoriques. Dans son optique, ces stratégies de traduction peuvent être considérées comme des solutions à l'intraduisibilité transculturelle. Il qualifie de « glissements traductionnels » les techniques conçues par les écrivains africains et leurs traducteurs en vue d'exprimer certaines réalités endogènes dans les langues européennes.

The translation techniques used by African writers and translators of African works to express African thought in European languages can be summed up under the heading "translation shifts." Translation shifts, as used in African writing, is a ready solution for [...] cultural untranslatability (Bandia 1993, pp. 55-78).

Cette forme d'intraduisibilité est liée de façon générale, à l'indigence terminologique de la langue cible. En vue de les contourner, la pratique littéraire recourt à plusieurs méthodes et stratégies d'écriture, notamment les emprunts et les néologismes.

### **6.5.1. Emprunts et néologismes**

Pour évaluer à juste titre la portée axiologique et le statut de l'emprunt dans le contexte postcolonial africain, il faut se référer à Bal (1979) qui définit, dans *Afro-romanica studia*, les grandes lignes méthodologiques des « études afro-romanes ». Il montre dans cet ouvrage à quel point les contacts intenses entre l'Afrique et l'Europe depuis le début des temps modernes déclenchent « divers processus linguistiques, qui intéressent les études romanes et dont les principaux sont l'emprunt, le transfert de matériel onomastique, la particularisation des langues importées et la formation de pidgins et de créoles » (p. 9).

À travers une analyse agrémentée d'une étude bibliographique impressionnante, Bal démontre que dans ce contexte, le terme *emprunt* s'applique avant tout aux « mots d'origine négro-africaine passés dans le vocabulaire général de certaines langues romanes, soit par emprunt direct, soit par l'intermédiaire d'une autre langue » (p. 10). À ce répertoire relativement restreint, à l'exception notoire du portugais, s'ajoute un second groupe, plus riche quoique peu étudié, « constitué par les emprunts d'origine romane qui se rencontrent dans les langues négro-africaines » (p. 13). Bal insiste par ailleurs sur l'importance de l'étude des emprunts en vue d'une évaluation plus conséquente des relations linguistiques induites par la rencontre de l'Occident et de l'Afrique. L'urgence de cet inventaire dérive des transformations rapides qui accompagnent le développement des langues afri-



caines. Bal suggère à cet effet une série de tâches destinées à fonctionner en pratique comme des balises méthodologiques pour l'étude systématique des emprunts.

D'abord « récolter le matériel lexical selon les méthodes de la dialectologie et de la linguistique descriptive contemporaines (enquêtes orales, choix des témoins, notation phonétique et phonologique, localisation précise des formes, etc.) ». Ensuite, procéder à l'étude multifocale des emprunts. À travers une approche interne axée sur l'évaluation d'éléments structurels tels que l'adaptation phonique, morphologique, syntaxique et sémantique des emprunts au système des langues emprunteuses. Enfin, réaliser une évaluation externe ou socio-culturelle articulée sur la dimension historique et géographique des emprunts, notamment ce qui motive leur utilisation par une langue donnée, en restant particulièrement attentif aux enjeux historiques et aux contacts culturels sous-jacents. Cette approche devrait intégrer, en outre, une « délimitation des aires de diffusion des emprunts, et la mise en rapport de celles-ci avec l'histoire du commerce et des communications (ports, factoreries, marchés indigènes, pistes de caravanes) ainsi que de la pénétration européenne en Afrique » (p. 13).

Cela dit, les linguistes ne s'entendent ni sur la signification du terme emprunt, ni sur les raisons de son émergence dans une langue particulière. Pour les uns, il dérive de l'exigence qui s'impose à une langue de recourir à des mots ou expressions d'une autre langue pour dire ce qu'elle ne peut rendre convenablement avec ses propres ressources. Les autres se refusent à y voir le résultat d'une contrainte mais plutôt la conséquence logique des contacts linguistiques et de l'enrichissement mutuel qui s'ensuit. En outre, le consensus est loin d'être fait sur le statut de l'emprunt dans la langue d'arrivée. Doit-on continuer à le considérer comme une entité exogène même après son appropriation définitive par les locuteurs « naturels » ? Ce n'est pas le lieu d'entrer dans cette discussion bien complexe.<sup>100</sup> Il suffit à notre propos de reprendre la définition qu'en suggère Loubier (2011, p. 11). D'après elle, l'emprunt est un « procédé par lequel les utilisateurs d'une langue adoptent intégralement, ou partiellement, une unité ou un trait linguistique (lexical, sémantique, phonologique, syntaxique) d'une autre langue ». Mais ce terme se réfère également à une « unité ou trait linguistique d'une langue qui est emprunté intégralement ou partiellement à une autre langue ». À titre d'exemples, les substantifs *Sputnik*, *Polit-*

<sup>100</sup> Pour donner une idée des contributions marquantes à ce débat, nous pourrions suggérer les ouvrages et articles suivants : *L'Emprunt linguistique* de L. Deroy (1956) ; « Vers une typologie de l'emprunt linguistique », de J. Humbley (1974), *Cahiers de lexicologie*, 25/2, pp. 46-70 ; « La Motivation des emprunts : un exemple pris sur le vif de l'apparition d'un sabir » d'A. Tabouret-Keller (1969), *La Linguistique I*, pp. 25-61 ; « The analysis of linguistic borrowing » d'Einar Haugen (1950), *Language*, n° 26, pp. 210-231.



*büro*, *feedback*, *troïka*, *haïku*, *sushi*, sont respectivement des emprunts du français au russe, à l'anglais et au japonais.

Sur la base de cette définition, on peut avancer que, de façon générale, l'emprunt se rapporte à diverses variantes d'une même langue. D'après Tournier (1985, p. 3), les emprunts lexicaux sont de loin les plus fréquents. Un point de vue qui s'applique particulièrement à la traduction où l'emprunt constitue la solution de continuité classique aux obstacles que représentent parfois les mots, expressions ou tournures particulièrement réfractaires au passage vers une autre langue. Cette remarque soulève un problème fondamental au regard des enjeux de traduction dans l'Afrique d'aujourd'hui. Dans son ouvrage *World Culture and the Black Experience*, Mazrui (1978) indique, en se référant à une discussion sur les problèmes de traduction des termes scientifiques et techniques en Kiswahili, que l'appropriation des concepts scientifiques peut très bien se faire par l'emprunt de termes techniques et leur translittération dans les langues africaines. Le zoologiste Mohamed Hyder se demandait à ce propos s'il était envisageable d'écrire un article scientifique sérieux en Swahili sur un sujet complexe comme « l'effet stimulant de l'hormone thyroïdienne à partir de la fixation in vitro par teinture d'iode radioactive d'un tissu thyroïdien bovin ». Hyder répond qu'une telle traduction était tout à fait possible, à condition de travailler sérieusement à la mise en place d'un « appareillage technique » conséquent. Cela permettrait, par exemple, de procéder à un transfert correct des concepts majeurs de cette proposition par le biais d'une translittération qui donnerait respectivement *thairodi*, *homoni*, *ayodini* et *redioaktivu na invitro*, etc. (Cf. Mazrui 1978, p. 98).

Mazrui ajoute, en se référant à la suggestion de Hyder, que l'utilisation de ces emprunts ne posait aucun problème majeur d'intelligibilité parce qu'en dehors de leurs connotations spécifiques liées au langage scientifique spécialisé, ces termes peuvent être adoptés dans toutes les langues. Il n'y aurait, dans ces conditions, aucun obstacle sérieux à l'incorporation du vocabulaire scientifique le plus pointu aux langues africaines. Le réquisit fondamental reste la volonté opiniâtre de promouvoir ces langues en pourvoyant d'une terminologie adaptée aux exigences de la pensée moderne. En prenant le swahili comme référence, Mazrui insiste qu'il n'existe aucun handicap sérieux au développement d'un « appareillage technique » conséquent en procédant, par exemple, à une *swahilisation* systématique des termes scientifiques. Cette appropriation s'avère légitime car elle correspond au processus classique d'incorporation du vocabulaire scientifique à toute langue, qu'il s'agisse de l'anglais, du chinois, du français, du russe ou de l'allemand. À preuve, les termes *tyroïde* et *radioactif* se retrouvent pratiquement sous la même forme dans toutes ces langues.



There is no good reason why this development of a “technical limb [...] of Swahili through the Swahilization of such terms should weigh on our consciences. Examination of any technical or scientific journal in English, French, German, Russian or Chinese shows clearly that such technical terms are really international in usage. Look up the word “thyroid” or “radioactive” in any of these languages and you would find that apart from the token digestive processes exerted on them, they are practically the same the world over (cité par Mazrui 1978, p. 98).

Sur cette base, Mazrui suggère comme solution aux défis linguistiques du développement des sciences en Afrique un enjambement des langues occidentales pour retrouver dans le latin et le grec, la source étymologique du vocabulaire scientifique moderne. Cette suggestion n'est pas dénuée de sens. Elle correspond en tous points à la démarche de Kant exposée dans la *Critique de la raison pure*, à savoir l'emprunt de mots latins ou l'adaptation sémantique de termes allemands. On retrouve là, à quelques différences près, le même processus d'emprunt-appropriation sous-jacent à l'idée d'« acclimatation de la science et de la philosophie modernes au sol africain » chez C. A. Diop. S'il faut concéder sans réserves la pertinence de ce vœu pour le progrès scientifique en Afrique, on ne peut passer sous silence le fait établi que les interactions linguistiques entre le continent africain et le reste du monde se déroulent depuis longtemps sous le mode du donner et de recevoir.

Le phénomène des emprunts n'est pas une réalité nouvelle en Afrique. Les travaux de Bal attestent d'intenses échanges terminologiques suivant immédiatement la rencontre historique de l'Afrique et de l'Europe. Des mots portugais ont ainsi été rapidement adoptés par de nombreuses langues africaines. Ce qui se comprend si l'on se rappelle que la langue portugaise a joué aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles un véritable rôle de *lingua franca* sur les côtes africaines.

Des anthroponymes portugais, plus précisément des prénoms, se sont implantés également dans certaines populations africaines, notamment dans l'ancien royaume du Congo, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, et y survivent dans l'usage indigène, soit comme prénoms, soit comme des patronymes, souvent avec agglutination des titres portugais *dom*, *dona*. Il s'agit là de véritables emprunts incorporés au système social et linguistique bantou, au point que des formulettes consacrées par la tradition se sont attachés à ces noms, appelés *santu* ou *ndumbululu* en kikongo (Bal 1979, pp. 18-19).

Certes, les illustrations suggérées par Bal concernent les langues de l'ancien Congo, mais en réalité le phénomène des emprunts est une donnée caractéristique des contacts linguistiques en général. L'emprunt représente à nos yeux la forme la plus achevée de



*l'hospitalité linguistique* (Ricœur) et, à ce titre, convie à une évaluation plus approfondie de l'opinion généralement admise que les langues européennes ont été imposées aux populations africaines. En fait, l'adoption de termes, voire de la totalité des idiomes européens dès les premiers contacts conduit très tôt à une particularisation régionale du lexique de ces langues, aussi bien au niveau de la langue écrite que du point de vue de l'usage oral. Chose remarquable, ces emprunts concernent, dès le début, aussi bien des réalités familières aux milieux locaux africains que des faits, concepts ou objets qui leur sont fondamentalement étrangers. Mieux, les emprunts débordent la verticalité du rapport langues européennes-langues africaines pour s'étendre, dans le contexte linguistique et culturel local africain, aux langues occidentales adoptées sur place. Ainsi, précise Bal (1979, p. 21), « l'apport du portugais est considérable dans le français d'Afrique occidentale [...]. L'anglais, ou du moins le pidgin-English, est le principal fournisseur du lexique spécifique de l'espagnol de Guinée ».

Une analyse empirique des emprunts dans les langues africaines fait ressortir des constats intéressants sur leur incroyable capacité d'absorption des différents idiomes avec lesquels elles se sont trouvées en contact à un moment ou l'autre. À notre sens, la situation n'a pas changé, même s'il faut ajouter que cette plasticité est une caractéristique universelle du phénomène linguistique. C'est ce qu'indique Koller (1992) en guise de réfutation de la relativité linguistique selon Sapir, Whorf et leurs émules. À l'encontre de ces théories, Koller avance que le dynamisme intrinsèque, la flexibilité naturelle et la complexité constitutive des langues constituent en soi les réfutations les plus catégoriques contre la perception statique des relativistes : *die menschlichen Sprachen sind offensichtlich wesentlich flexibler, dynamischer und vielschichtiger als dies die letztlich statischen Begriffe der Muttersprache und der Eizelsprachstruktur bei B.L. Whorf erwarten lassen* (Koller 1992, p. 173).

Un constat que conforte l'analyse des emprunts entre langues locales africaines et langues européennes tout au long de l'histoire. Les travaux de Flutre (1958, pp. 208-223) portant, entre autres, sur le français d'Afrique occidentale aux XVIIe et XVIIIe siècles, démontrent que sur un échantillon expérimental de soixante-dix mots du français d'Afrique occidentale, « une quinzaine viennent du portugais, quinze autres de l'arabe, une vingtaine des idiomes africains, trois du Caraïbe, cinq du français, deux de l'espagnol, un de l'anglais, le reste demeurant, pour l'auteur, d'origine inconnue » (Bal 1979, p. 21). Dans une approche identique, Mauny (1952) examine un spécimen linguistique de plus de 500 mots ou locutions tirés du français d'Afrique occidentale ancien et actuel. Il ressort de cette évaluation que le lexique du français d'Afrique occidentale ré-





sulte d'un processus d'emprunts intégrant des éléments « du français commun, des langues africaines (surtout le wolof), du portugais et, dans une mesure beaucoup plus restreinte, de l'anglais, du néerlandais, des langues d'Amérique centrale, de l'hindou et du malais ». Enfin, C. González Echegaray « note une centaine de vocables propres à l'espagnol de Guinée : à côté des mots appartenant à l'espagnol commun mais ayant subi une évolution sémantique, on y trouve des “cubanismos”, des emprunts aux langues indigènes et surtout au pidgin-English » (cité par Bal 1979, p. 21). Bal indique enfin que « le français du Congo comprend, comme éléments étrangers, du portugais, du bantou, de l'anglais, de l'afrikaans, de l'arabe. Le portugais d'Angola est riche surtout de mots bantous dont la forme a été adaptée » (p. 21-22).

Ces résultats fondés sur des données empiriques imposent une certaine retenue quant à la suggestion d'enrichir le lexique des langues africaines par le biais des emprunts. Il faut dire à ce propos que ce processus fait déjà, de longue date, partie intégrante du progrès dynamique naturel des langues en question. Le suggérer aujourd'hui dans le contexte de l'affirmation généralisée du droit à l'autonomie des langues africaines n'est pas contestable en soi. Cette insistance sur un fait qui relève du fonctionnement naturel des langues produit un effet de distraction qui empêche la recherche linguistique et sémiologique de se focaliser sur des enjeux plus conséquents. De fait, les particularisations lexicales consécutives à l'adoption par l'emprunt de termes et locutions des langues européennes ne résultent pas d'un phénomène hasardeux.

C'est à tort que l'on verrait dans ces particularités lexicales de simples innovations occasionnelles, éphémères, des faits de parole ou de purs pérégrinismes (*Fremdwörter*). La fréquence d'emploi de ces mots ou locutions, leur caractère normal dans le discours familier, leur vitalité en matière de dérivation et de composition et, le cas échéant, leur adaptation formelle, tout cela prouve qu'ils appartiennent au système de la langue, fondant ainsi d'authentiques variétés régionales des langues européennes en Afrique (Bal 1979, p. 22).

Il nous paraît utile de relire les exhortations de Wiredu, Mazrui, Hyder, Diop et d'autres à recourir aux emprunts et néologismes pour enrichir les langues africaines à la lumière de travaux empiriques tels que ceux de Bal, Flutre, Mauny, Etchegaray. Cette réévaluation critique serait déjà en soi une propédeutique salutaire en vue de situer les véritables défis au développement des langues locales. Elle permettrait en outre d'éviter les suggestions fondées sur des convictions idéologiques très peu ou nullement confortées par des arguments objectifs. L'emprunt est un processus naturel qui croît à la mesure des contacts entre les langues et des besoins de communication interlinguistique. L'idée d'emprunter



aux langues européennes afin de renforcer le potentiel terminologique des langues africaines restera sans effet aussi longtemps que des études empiriques approfondies ne seront pas menées en ce sens. Il nous paraît indispensable d'entreprendre à grande échelle des travaux empiriques comparables à ceux de Bal et ses collègues, en associant toutes les disciplines pertinentes en vue de produire une approche pluridisciplinaire multifocalisée. Cette approche convergente permettrait d'évaluer les acquis, de situer les manques et de déterminer de façon précise les besoins à combler. Il semble en effet qu'en cette matière comme en ce qui concerne la problématique de la promotion des langues locales, les appels théoriques tiennent lieu de caution scientifique.

Cela dit, l'emprunt est lié à un processus centripète débouchant sur une démarche consciente de dépossession-enrichissement. Dans le contexte littéraire africain, on observe un mouvement contraire, puisque c'est plutôt l'écrivain qui emprunte à sa langue maternelle au profit de son œuvre europhone. Mouvement commandé par les flux linguistiques qui président à la production littéraire mais dont la conséquence est une paupérisation de la langue maternelle au profit de la langue étrangère. Les termes et expressions endogènes ne jouant la plupart du temps qu'un rôle banal de caution à la « couleur locale » et à l'exotisme. Une option motivée, semble-t-il, par la diffusion internationale des œuvres et contre laquelle Ngugi s'insurge violemment. Dans *Decolonising the Mind*, il se demande ce qui peut bien pousser un écrivain africain à dérober des modes d'expression de sa langue maternelle afin d'enrichir d'autres langues ? Comment expliquer qu'il se sente investi d'une pareille mission ? Pourquoi ne se demande-t-il pas comment enrichir sa propre langue ? Ou encore comment emprunter au riche héritage humaniste d'autres peuples, d'autres pays, d'autres époques, afin d'élargir son patrimoine ?

Why, we may ask, should an African writer, or any writer, become so obsessed by taking from his mother-tongue to enrich other tongues? Why should he see it as his particular mission? We never asked ourselves: how can we enrich our languages? How can we 'prey' on the rich humanist and democratic heritage in the struggles of other peoples in other times and other places to enrich our own? (Ngugi 1986, p. 8).

Mais la question des emprunts paraît bien plus complexe. Dans son essai sur les processus d'appropriation linguistique dans la littérature europhone d'Afrique de l'Ouest, Zabus fait ressortir deux mouvements contradictoires relatifs à l'emprunt. D'une part, une production littéraire majoritairement tournée vers un public occidental par le fait qu'elle use et abuse parfois des notes explicatives, alors que, paradoxalement, on y recense un « nombre infinitésimal de termes locaux non traduits ». D'autre part, le contraste remarquable de cette orientation eurocentrique avec l'utilisation délibérée de mots et expres-



sions propres aux langues africaines dans le but de manifester une volonté de rupture fondée sur le rejet du traumatisme colonial. Le recours aux emprunts tout autant que leur rejet ne sont donc jamais complètement innocents.

Il faut signaler, en outre, l'utilisation de termes tirés des langues africaines puis insérés dans les œuvres, sans explication et sans que le contexte ne donne des repères sémantiques d'appoint. Ce qui, à notre sens, revient à produire délibérément de l'intraduisible. Le but visé par les écrivains, à travers cette pratique, est d'affirmer leur autorité sur le discours qu'ils énoncent et de poser leur langue maternelle dans un rapport d'égalité stricte avec la langue européenne d'écriture. À titre d'exemple, on trouve dans le roman *A Grain of Wheat* de Ngugi (1967), quatre termes : *Sufuria, jembe, panga, shamba*, (p. 3) insérés dans la trame du récit, sur la même page et sans aucune explication. On rencontre dans le même ouvrage d'autres occurrences sans commentaire explicatifs de termes locaux : *Uhuru na Kazi*, (Like Kenyatta is telling us, these are days of Uhuru). On ne trouvera une explication contextuelle de ce terme qu'à la page 177, dans la phrase "Kenya regained her Uhuru from the British on 12 December 1963". Il y a, par ailleurs, *Thingira* (you always enter as if this was your father's thingira, p. 32) ; *Shauri* (I hope you'll take it as a little shauri between friends..., p. 36) ; *Wiyathi* (No struggle for Wiyathi can succeed without such a man, p. 82).

Dans d'autres passages, la difficulté s'aggrave, car l'auteur se sert de locutions en kikuyu ou en kiswahili, sans suggérer d'indices de compréhension ou d'interprétation. C'est notamment le cas dans "It is the old saying come true: 'Kamwene Kabagio ira', Warui said" (p.149); ou encore cette phrase mystérieuse à la page 157: "*Women, she said, had brought their Mithuru and Miengu to the platform*". On pourrait multiplier les exemples. Toutefois, cette production délibérée de l'intraduisible n'est pas un trait singulier qui caractériserait exclusivement l'écriture de Ngugi. Nous avons déjà relevé cette pratique chez d'autres auteurs, notamment Kourouma et Bâ. Toutefois, la radicalité du plaidoyer de Ngugi pour le retour aux langues africaines fait de son œuvre une référence incontournable dans l'analyse des enjeux linguistiques de la modernité africaine. Cela dit, il y a, par-delà les termes et locutions intraduisibles, d'autres problèmes spécifiques de traduction liés à la force de l'ancrage de certaines expressions dans leur langue d'origine. Pour les contourner, la pratique courante dans le domaine de l'écriture littéraire comme en traduction recourt généralement aux calques.



### 6.5.2. *Les calques, expédients littéraires de l'intraduisible ?*

Le calque est un cas particulier de l'emprunt. Mais à la différence de l'emprunt, le calque ne consiste pas seulement à importer un mot ou une expression étrangère, mais à l'incorporer, pour ainsi dire, mot pour mot dans la langue d'accueil. En clair, le calque est une traduction littérale d'un mot ou d'une expression ayant le même sens que dans la langue source. Par exemple *gratte-ciel* pour *skyscraper*, *honeymoon* pour *lune de miel*. Rapportée aux textes africains, cette caractérisation du calque correspond exactement à la définition qu'en donne ici Bandia (1993) : *by calques we mean the almost literal translation of native words and expressions into european languages*. On ne manquera pas de souligner le fait que Bandia n'entrevoit ce phénomène linguistique que dans le sens unique des langues africaines vers les langues européennes.

Cette perception unidirectionnelle d'un phénomène linguistique majeur comme le calque est une conséquence indirecte des déséquilibres inhérents aux rapports des langues européennes aux langues africaines. C'est également la preuve, comme le souligne par ailleurs Zabus, que le temps n'est pas encore venu pour l'instauration d'un rapport égalitaire entre les deux espaces linguistiques. À son avis, « le métissage bilatéral n'a pas encore commencé ». La domination glottophagique maintient encore les inégalités perceptibles dans le fait que les langues africaines dominées mais néanmoins hospitalières intègrent plus de mots européens que vice-versa. À l'exception notable de quelques initiatives osées comme dans le cas de Ngugi, il est rare qu'un écrivain africain introduise dans un texte europhone un terme particulier à sa langue sans l'accompagner aussitôt d'un commentaire ou d'une notice explicative en bas de page ou en fin de volume.

The bilateral *métissage* or reciprocal creolization has not started yet. [...] The glottopolitical pattern of dominance may dictate that the repressed yet hospitable African language integrate more European words than *vice versa*. One can only surmise at this point that the time has not yet come when the [...] African Europhone writer will be able to insert an African word or refer to an African cultural event in the same manner in which a French writer can now throw in his text German, English or Latin locutions and refer to Jupiter, Mozart, and Nietzsche without explanation (Zabus 1991, p. 163).

En d'autres termes, dans le domaine de l'écriture littéraire, l'intégration linguistique est loin d'être acquise. Par-delà les disparités lexicographiques, ce par quoi le calque se présente comme un problème majeur de la traduction, c'est son usage, aussi bien dans l'écriture littéraire que dans l'acte de traduire où il représente souvent une solution d'ultime recours. En effet, à l'exception de Berman, Saint Jérôme et Klossowski, Hölder-



lin, apôtres de la traduction « de la lettre »<sup>101</sup>, le calque est généralement considéré en traductologie comme un pis-aller contre l'intraduisible. Cela tient au fait que les expressions calquées sont des modalités particulières d'expression propres à leur langue d'origine. Bandia (1993, pp. 55-78) les considère comme des énoncés spécifiques dont la compréhension exige une plongée dans l'univers socioculturelle de la langue d'où ils proviennent: "calques are language specific utterances [...] which can only be understood in terms of the sociocultural background of the linguistic community in which they are used".

On est donc confronté une fois encore à de l'intraduisible dans ses deux variantes linguistique et culturelle (Catford 1965). C'est aussi ce que Wiredu évoque dans sa description des concepts linguistiquement enracinés ou *tongue-dépendent concepts*. Ces vocables posent des difficultés particulières de traduction, surtout lorsque les langues et cultures impliquées dans le processus de traduction sont éloignées dans le temps et l'espace. L'étude adéquate des enjeux de traduction induits par le recours aux calques dans les textes africains europhones pose quelques défis méthodologiques. Puisque ces textes dérivent en majorité de contextes oraux, il faudrait disposer à la fois du texte oral « original » afin d'évaluer le fonctionnement du calque, de son passage de la langue orale à l'œuvre écrite, puis de cette dernière aux autres langues de traduction. L'aspect le plus captivant de cette approche comparative réside dans la phase de passage d'un vocable particulier de la langue maternelle de l'écrivain africain dans la langue européenne de l'œuvre. L'un des intérêts heuristiques de cette approche réside dans le fait que le calque est omniprésent dans les textes europhones africains.

Dans la grande panoplie des œuvres littéraires africaines, on peut retenir, à titre d'exemples, les ouvrages d'Achebe, Okara et Tutuola. On cite souvent à ce propos les romans d'Achebe *Things Fall Apart* (1958), *A Man on the People* (1966) et *Arrow of God* (1964). L'auteur utilise, par exemple, dans *A Man on the People* (1966) le dicton calqué de l'igbo: 'I slapped okro seeds out of his mouth' (pp. 38-39). On retrouve ensuite cette expression au moins deux fois dans *Arrow of God*. Par rapport à son contexte d'occurrence dans *A Man of the People* (pp. 38-39), aussi bien que dans *Arrow of God* (pp. 153 & 188), cette expression semble signifier en igbo *corriger une personne*. En effet, dans chacun de ces romans, cet énoncé manifeste une menace suivie d'une action physique violente. De fait, cette formule dérive d'une métaphore végétale forgée sur

<sup>101</sup> Pour Berman ce vocable ne signifie pas une traduction « à la lettre », ou encore un « mot à mot servile », mais plutôt un « travail sur la lettre [qui n'est] ni calque, ni (problématique) reproduction, mais attention portée au jeu des signifiants ». Une telle traduction « littéralisante » est donc forcément aussi comme une attention particulière à la « forme » du texte (Berman 1999, pp. 13-15).



l'image des gousses d'okra (*Abelmoschus esculentus* ou encore *gombo*), légume très prisé dans les régions côtières d'Afrique de l'Ouest. Une fois séché, ce légume s'éclate très souvent en laissant apparaître ses graines blanches incrustées dans la chair écartelée, à l'image des dents sur une gencive brisée. D'après Dutta (2010, pp. 162-172), cette formulation proverbiale renvoie à l'acte concret, souvent imminent, de châtier une personne avec vigueur.

Il y a, dans l'œuvre d'Achebe, de nombreuses formules semblables qui s'apparentent à une transcription littérale de vocables igbo, sa langue maternelle, en anglais. On découvre par exemple dans *Arrow of God* les énoncés suivants: 'If you put juju on a woman it will catch that old rotter' (p. 76) ou encore 'Anyway, what is my share in it? [...] what is my own there?' (p.88); 'her body has not been hers' (p. 90); 'He holds the knife and He holds the yam' (p. 90). On peut citer à ce propos aussi l'expression suivante utilisée par Achebe dans *No Longer at Ease* (1960): *a man does not challenge his chi to a wrestling match* (p. 37). La compréhension de cette formule exige une certaine immersion dans le contexte socioculturel et religieux igbo. Qu'est-ce qu'un *chi* dans l'aire culturelle igbo et que signifie le fait de le défier en duel ou l'engager dans un combat singulier ? Il faut lire le texte jusqu'à la page 42, ou une partie de *Things Fall Apart* (1958), pour comprendre enfin que le *chi* est le *personal god*, le fétiche tutélaire à qui l'on doit le respect et la vénération les plus strictes. Le mythe sous-jacent à ce dicton figure à la page 22 de ce dernier ouvrage. Achebe rapporte que le fol oiseau *Nza* s'était tellement gavé de nourriture et d'alcool au cours d'un festin qu'il en est arrivé à défier son *chi*, son génie protecteur, qu'il invite à se confronter à lui dans un duel. L'histoire ne dit pas comment cette confrontation s'est soldée, mais on s'imagine qu'elle fut fatale pour le *Nza*. Mais en réalité, c'est dans la préface à la quatrième édition du livre (Heinemann, 1996) dédiée à une présentation synoptique de la culture et de l'histoire Igbo que Don C. Ohadike fournit une explication détaillée de ce concept métaphysique.

The Igbo believed that no man could inherit immortality; it must be acquired through a process of title-taking called *ichi-echichi*, 'to secure the breath of life', to attain immortality or godship. The Igbo word *chi* represents invisible forces, spirits, and personal gods; it is the root of such words as *Chukwu* (God), *ichie*, an immortal or a titled person, and *ndi ichie*, title holders" (p. XXVII).

On comprend enfin que l'expression proverbiale *défier son Chi* fait référence à la stupidité notoire de celui qui s'engage dans un conflit contre un adversaire plus puissant, omniscient et qui dispose surtout de pouvoirs surnaturels. Mais cette herméneutique du *chi* dit-elle pour autant tout de la relation particulière fondée sur des représentations du sacré chez les Igbo ? Ainsi, au-delà d'un simple problème de traduction, c'est une confronta-



tion indirecte entre deux univers culturels et linguistiques, par le biais de l'œuvre littéraire qui constitue ici l'enjeu décisif. Cette problématique ressortit à la notion de *relexification* analysée en détail par Zabus, en référence aux opérations engagées dans la production de textes europhones à partir de sources et de référence linguistiques et culturelles endogènes. C'est ce que recouvrent les différentes pratiques d'écriture ou de traduction qui reposent sur un travail non conventionnel sur le texte de départ comme par exemple la transposition des significations initiales ou la transformation des structures syntaxiques.

### 6.5.3. *Glissements sémantiques et remaniements syntaxiques*

Les notions complémentaires de glissements sémantiques (*semantic shifts*) et de remaniements syntaxiques font partie de l'ensemble plus large des stratégies de contournement de l'intraduisible impliqués dans la notion de *relexification*. Rapportée à l'écriture europhone africaine, ce vocable recouvre les opérations aussi bien que les difficultés liées aux passages de modes particuliers d'expression des langues orales africaines vers les langues européennes. Même s'ils ne se servent pas du terme *relexification* comme tel, les écrivains africains précisent néanmoins que lorsqu'ils écrivent en langues européennes, ils opèrent « une certaine forme de traduction » qui leur permet d'approcher autant que possible le sens des mots dans leur langue maternelle.

Although they do not use the term “relexification,” writers unanimously recognize that the process at work when they write novels in European languages involves “some sort of translation” that approximates the meaning in the source language (Zabus 1991, p. 103).

Il ne s'agit plus seulement d'une question de traduction impliquant un travail sur la lettre, mais d'une « manipulation des mots » (Sévry) afin de les rendre intelligibles dans la langue d'écriture. Les procédés de relexification conduisent donc sur l'autre versant de l'intraduisible où il n'est plus question de faire passer des concepts scientifiques, technologiques et autres dans des langues africaines où ils n'ont souvent aucun référent réel, mais de « forcer » les langues occidentales à intégrer des catégories propres aux langues africaines. Nous avons déjà évoqué ce problème en prenant pour fondements de nos analyses les œuvres d'auteurs comme Kourouma, Rabearivelo, Bâ, etc. À présent, nous entreprenons d'illustrer les enjeux et défis spécifiques des transferts de sens dans l'écriture littéraire, en recourant à quelques exemples tirés de deux ouvrages : *The Voice* (Okara) et *Song of Lawino* (p'Bitek). Publié en 1964, *The Voice* est le premier roman d'Okara. Le



style de cet ouvrage dérouté, comme on peut s'en rendre compte dès les premières phrases :

Some of the townsmen said Okolo's eyes were not right, his head was not correct. [...] Okolo has no chest, they said. His chest was not strong and he had no shadow. Everything in this world that spoiled a man's name they said of him, all because he dared to search for it. He was in search of *it* with all his inside and with all his shadow (Okara 1973, p. 7).

Que peuvent bien signifier les vocables comme *chest* que Sévry traduit en français par *coffre*<sup>102</sup>, *shadow* ou encore l'emploi non conventionnel de l'adverbe *it*<sup>103</sup> pour des lecteurs nullement informés des subtilités de la langue et de la manière de penser des Ijaws ? Ces termes ne sont d'ailleurs pas utilisés par hasard. En dehors du fameux *it*, dont la trentaine d'occurrences n'en clarifie par pour autant le sens précis, le terme *shadow* (ombre) fait en général fait l'objet d'une véritable inflation de sens dans la littérature aussi bien que dans les essais d'ethnographie relatifs aux sociétés africaines. On s'attendrait à ce que la traduction de l'original en français allège quelque peu ce poids sémantique, mais on constate très rapidement qu'il n'en est rien. Sévry, auteur de la traduction française de ce livre avait bien conscience des problèmes particuliers que pose le style d'Okara friand en tournures calquées sur l'ijaw. Il conclut en effet son « Avertissement » en prévenant le lecteur que « traduire ce roman représente une gageure. Le risque est considérable. Nous espérons que le lecteur est prêt à le partager » (p. 10).

La raison pour laquelle Okara a adopté cette manière d'écrire c'est l'impossibilité pratique d'articuler avec justesse les modalités particulières de l'art oratoire ijaw sur les structures de la langue anglaise. Le titre de la publication dans laquelle l'auteur s'en explique est d'ailleurs très éloquent : « La parole africaine et les mots anglais » (1963). Cela dit, les problèmes de traduction posés par ce roman sont de deux ordres : la langue hybride issue de l'alchimie combinant *un langage fabriqué de toutes pièces à partir de l'ijaw et l'anglais* et l'ancrage culturel de certains concepts tels *inside* (for intérieur) et *shadow* (ombre). La syntaxe particulière des énoncés dans lesquels ces termes apparaissent révèlent la volonté de l'auteur de lester ces mots d'une signification autre que celle escomptée en anglais conventionnel. À titre d'exemples, on peut citer: *the silence passed*

<sup>102</sup> Voici la traduction que suggère Sévry (1985) : « En ville, il y avait des hommes qui disaient que les yeux d'Okolo n'y voyaient pas bien, que sa tête n'était pas normale. [...] Okolo n'avait pas de coffre, disaient-ils. Son coffre n'était pas solide et il n'avait pas d'ombre » (p. 11).

<sup>103</sup> « Et tout ce qui en ce monde peut souiller le nom d'un homme, ils le disaient, avec pour seule raison qu'il osait se mettre en quête de *cela*. Il se mettait en quête de *cela* avec tout son for intérieur et toute son ombre » (La voix, trad. J. Sévry, p. 11).





*silence* (p.10); *Okolo twisted, struggled and kicked with all his shadow* (p. 11); *His inside then smelled bad for the town's people and for himself* (p. 14). Dans d'autres passages on trouve également: *'I will not come,' Okolo said with his shadow* (p. 18); *you think I fear? Chief Izongo spoke, his inside smelling with anger* (p. 19); *my inside has become hard, filled with the thoughts as hard as stone* (p. 33); *these words you speak are true but they have no shadow* (p. 67), etc. Ces exemples font ressortir le désir opiniâtre d'Okara de coller aux manières de dire particulières de l'ijaw. Parfois, cette aspiration à l'authenticité verse dans l'excès, au point d'amener Ricard (1995, p. 169) à qualifier l'ouvrage d'Okara de tentative « trop appliquée pour écrire un anglais africanisé », tout à l'opposé du bricolage linguistique qu'on trouve dans *The Palm wine Drinkard* de Tutuola. Zabrus apporte un éclairage singulier sur les enjeux de traduction inhérents à ces différents *passages de langues* en procédant à la retraduction du texte d'Okara en ijaw. Pour notre part, ce qui nous paraît significatif, ce n'est pas tant le résultat considéré du point de vue de l'œuvre dans sa version finale, mais les mobiles sous-jacents à l'adoption d'un style d'écriture qui se veut fidèle aux pratiques oratoires endogènes. Ces motivations sont, à notre avis, l'expression d'une conscience linguistique fondée sur la valorisation de sa langue propre. Il pourrait s'agir, tout simplement aussi d'un choix d'écriture motivé par la fidélité à soi et une certaine aspiration à l'authenticité. Derrière cette pratique se trouve aussi l'expression somme toute banale de l'incommensurabilité des univers linguistique et culturel ijaw et anglais.

Okara ne s'en cache pas. Dans « La parole africaine et les mots anglais », il affirme que pour rendre au maximum la teneur des subtilités oratoires de l'ijaw il en était venu à faire de la traduction mot à mot. Sévry (1985, p. 6) précise à son tour que « Okara fait aussi œuvre de traducteur : il s'agit pour lui de transférer dans un langage imaginaire une culture qui autrement n'aurait jamais été que l'invitée de la langue anglaise ». Ainsi, la langue d'Okara est souvent un médium tiers entre l'ijaw et l'anglais. C'est pour cette raison que Sévry la qualifie de « langue imaginaire » où se manifeste la difficulté d'un passage direct d'une langue à l'autre. Une difficulté qui ne provient pas seulement des singularités sémantiques mais aussi et surtout des caractéristiques structurelles de chacune des langues. Car, d'après le témoignage de Sévry, l'une des « difficultés insurmontables rencontrées par Okara » dans la rédaction de cet ouvrage c'est l'opposition tranchée entre le système tonal de l'ijaw et le fait que l'anglais est une langue accentuée.

Dans *Song of Lawino* (1966), Okot p'Bitek démontre une conscience linguistique bien différente et, à notre sens, plus profonde. Pour lui, l'attitude fondamentale n'est pas tant le rejet catégorique des langues européennes, encore moins leur utilisation servile, mais



plutôt l'effort conscient de s'en servir pour manifester la vérité sur les cultures africaines. Comme il s'en explique amplement dans *African Religions in Western Scholarship* (1970), la vérité sur les langues et cultures africaines a été considérablement dévoyée par la nécessité de justifier l'entreprise coloniale. La problématique de la traduction telle qu'elle se trouve formalisée dans l'œuvre de p'Bitek s'inscrit dans la trame de la question plus générale de l'affranchissement des langues locales africaines de la dépendance conceptuelle.

De fait, p'Bitek ne se contente pas, à l'instar de Kourouma, Achebe et Okara, de *malinkiser* le français ou d'écrire l'igbo et l'ijaw en anglais. P'Bitek se garde d'introduire des critères d'évaluation axiologique entre sa langue et l'anglais. Car, écrire en ayant pour repère psychologique une langue européenne, c'est considérer de facto cette dernière comme meilleure ou plus apte. Ce qui fait l'originalité de p'Bitek, c'est que pour lui, il est absurde et contre-productif que l'écrivain africain s'astreigne à démontrer la richesse des langues et cultures africaines. Il rendrait déjà un énorme service à sa culture s'il se contentait de la présenter au monde telle qu'elle est, ni meilleure, ni comparable à celles de l'Occident.

C'est pour cette raison que dans ses textes, p'Bitek s'efforce de rendre compte avec fidélité de la particularité du genre oral. Il garde par exemple à ses poèmes leur dénomination originale de chants : *Song of Lawino*, *Song of Ocol*. P'Bitek explique qu'il s'agit de chants populaires transcrits en présence de certains membres de la communauté qui connaissent bien ces textes et qui ont une maîtrise remarquable du luo, une variété dialectale du bantu, parlée en Ouganda et au Kenya. Le travail d'écriture-transcription se déroule avec la participation de ce groupe qui en rectifie certains passages au fur et à mesure que l'un d'entre eux déclame le texte. Il n'est pas exagéré de voir dans cette production littéraire singulière une forme d'*écriture plurielle*. Afin de préserver la fraîcheur et le ton naturel inhérents à ces textes, p'Bitek s'impose de les traduire lui-même en anglais. On retrouve dans cette intention de conserver au texte ses caractéristiques orales, l'illustration de la « traduction de la lettre » dans l'optique de Berman, à savoir la prise en compte dans le procès de traduction de la forme aussi bien que de la visée ultime du texte.

Toutefois, la traduction du texte luo en anglais ne va pas de soi. Comme le note Heron dans la « Présentation » de *Song of Lawino*, p'Bitek s'est vu obligé d'alléger la version anglaise afin de permettre au lecteur non-Acholi d'entrer dans l'intelligence du texte. Un remaniement qui transparaît même dans les caractéristiques physiques du poème. La version luo est sensiblement plus longue en raison de prétérations destinées à marquer l'insistance sur un fait précis ou un comportement singulièrement significatif pour les



Acholi. Mais le fait primordial n'est pas tant la configuration formelle que le contenu où se manifestent avec éloquence les pesanteurs traductionnelles liées aux disparités linguistiques et culturelles. Heron remarque avec pertinence que la décision de laisser parler le texte oral luo par le biais d'une traduction « neutre » constitue à la fois la particularité littéraire de p'Bitek, mais aussi une source potentielle d'opacité du poème pour le lecteur étranger. Heron illustre son propos avec un des nombreux proverbes luos traduits littéralement par p'Bitek : *The pumpkin in the old homestead/Must not be uprooted* (la citrouille qui a grandi dans la cour de la vieille concession/ne doit pas être déracinée). D'après Heron, même si on les pourvoyait des notes explicatives les plus exhaustives, les lecteurs étrangers ne seraient pas en mesure d'en ressentir toute la puissance évocatrice, comme ce serait le cas pour les locuteurs naturels Acholis.

La difficulté de traduire de façon optimale ce proverbe luo en anglais réside dans le fait que chez les Acholis en général, les melons sont considérés comme des délicatesses. Les déraciner, même en cas de nécessité – en cas de déménagement par exemple –, est perçu comme une acte délibéré de vandalisme. La répétition de ce proverbe tout au long du poème original luo exprime la conviction fortement enracinée dans la culture acholie qu'en vue de bien gérer la vie présente, il est indispensable de garder une relation dynamique avec le passé. On peut facilement se rendre compte de la portée réelle de ce proverbe si l'on garde à l'esprit le fait attesté par Heron que la visée ultime de ce poème c'est de rappeler aux Africains certaines exigences vitales irréductibles, en marge de la lutte anticoloniale. Pourtant, dans sa traduction anglaise de ce *chant*, p'Bitek s'est vu dans l'obligation d'amputer cette répétition. La traduction sacrifie donc à la lisibilité et aux exigences structurelles de la langue anglaise un aspect fondamental de la pensée et des convictions idéologiques de l'auteur. Cela est d'autant plus remarquable que c'est l'auteur lui-même qui se traduit.

Dans une autre perspective, Heron regrette que le choix opéré par p'Bitek de procéder à une traduction littérale des expressions singulières du luo en anglais entraîne la perte de certains champs de signification (*loss of certain areas of meaning*, souligné dans le texte). En revanche, traduire le texte luo de façon extensive, en procédant à une description systématique des situations, comportements et objets peu familiers aux lecteurs étrangers et l'abandon de certains détails jugés propres à l'espace cognitif acholi aurait conduit à des lourdeurs qui ne garantiraient pas forcément une intelligibilité plus grande pour les lecteurs non-Acholis.

Cela dit, les choix de traduction opérés par p'Bitek illustrent le fait que les vrais problèmes d'intelligibilité ne proviennent pas forcément des termes luo qui parsèment le



texte. Les blocages réels proviennent plutôt des spécificités culturelles inhérents aux proverbes, les discours sur le sacré, ou encore les locutions « à forte valeur culturelle ajoutée ». En comparant les termes expliqués par l'auteur à ceux qui, bien que mis en italique, ne sont ni clarifiés, ni suggérés par le contexte, on est conduit à l'évidence que pour l'auteur, le principal reste la manifestation d'un vécu culturel incommensurable. Ainsi, p'Bitek explique en détail l'expression *stop treating me like salt-less ash* (p. 34)<sup>104</sup> en montrant comment le sel était extrait d'un condensé de plantes ou de bouse d'animaux domestiques. La cendre peu saline qui résulte de ce mélange est jetée à la rue. Si quelques autres termes sont ainsi expliqués en notes de bas de page, l'auteur n'a pas cru devoir fournir le sens de nombreux autres. Il s'agit notamment de termes de botanique et de zoologie, de pratiques culturelles tels que les chants et danses luos, de noms propres, d'objets et ustensiles usuels, etc. En tenant compte du fait avéré que les désignations locales des plantes et des animaux ainsi que certaines pratiques culturelles spécifiques sont souvent de véritables défis à la traduction, au point que la règle en la matière est de les transposer, il est pertinent de se demander si les omissions en question ne sont pas le signe que p'Bitek n'arrivait tout simplement pas à les traduire en anglais.

Mais il y a une autre raison à ce choix. À la différence de nombreux autres écrivains africains qui s'efforçaient d'*africaniser* les langues européennes ou d'eupéaniser les langues africaines, p'Bitek s'applique à rendre audible la culture et la langue luos par le biais de traductions littérales. À raison, commente Heron, car « une traduction moins littérale, [du moins en ce qui concerne *Song of Lawino*] aurait entraîné l'intrusion dans le poème d'éléments exogènes » (*a less literal translation would have involved the intrusion of foreign elements into his poem*). Cette sobriété n'empêche cependant pas que la traduction en anglais recèle des *suppléments de sens* accessibles seulement aux lecteurs acholis et, dans une large mesure, aux lecteurs africains (Heron 1966, pp. 8-9). En guise de conclusion à la présente section, il faut retenir que les problèmes de traduction se posent différemment selon qu'il s'agit de textes littéraires ou de textes à vocation scientifique. Cela est en partie dû au fait que les textes scientifiques sont a priori « neutres culturellement ».

---

<sup>104</sup> Voici la note explicative qui accompagne ce passage: "Salt is extracted from the ash of certain plants, and also from the ash of the dung of domestic animals. The ash is put in a container with small holes in its bottom, water is then poured on the ash, and the salty water is collected in another container placed below. The saltless ash is then thrown on the pathway and people tread on it."





## 7. Traduction et transmission du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui

### 7.1. Intraduisible et particularités épistémiques: quelques hypothèses de travail

L'affirmation que sous un certain rapport, la pensée et les langues africaines sont intraduisibles, exprime en réalité le rejet de toute transcendance des paradigmes dominants de la science dans sa configuration européenne. On peut également voir dans cette conception une remise en cause de la capacité de catégories scientifiques fondées sur les modèles culturels occidentaux à rendre compte des réalités historiques, socioculturelles, politiques et linguistiques africaines. Tout cela pose à nouveaux frais le problème controversé de la neutralité de la science en général et des termes du vocabulaire scientifique en particulier. Comme le montrent Heim et Tymowski en conclusion à une étude réalisée en 2006, le vocabulaire des sciences humaines comporte des spécificités qui font parfois de la traduction un véritable défi. Cette situation se complique davantage dans le cas de la philosophie et des disciplines apparentées dont le vocabulaire technique est fortement chargé d'histoire doctrinale. En revanche, la traduction des termes issus des sciences de la nature est en général moins problématique parce qu'ils participent de la neutralité relative caractéristique de cette subdivision du domaine scientifique. Il en est ainsi parce que les concepts et symboles utilisés dans ces domaines sont peu liés à des contextes culturels particuliers.

Interestingly, the natural and mathematical sciences do not present any intractable difficulties in connection to conceptual translatability. [...] When we enter the areas of the humanities and the more intuitive parts of the social sciences, however, we encounter distinctly subtle problems. Concepts and theories in subjects such as art, literature, sociology and philosophy are apt to reflect the cultural affiliations of their authors of exponents. In such cases, not even universal intelligibility, let alone universal validity, can be taken for granted. In such cases, indeed, translation is capable of becoming a form of unwitting transacculturation (Wiredu 1996, 85-86).

Toutefois, cette distinction fondée sur le degré de traductibilité est relative car, « aucune traduction appropriée n'est possible tant que le concept à traduire n'existe pas » dans la langue d'accueil. Cela, à plus forte raison lorsqu'il s'agit de concepts abstraits, appartenant à des domaines scientifiques très spécialisés et qui, de ce fait, se révèlent opaques pour les non-spécialistes. Dans ce cas, même les caractéristiques cognitives naturelles qui disposent quelquefois l'être humain à « comprendre ce qu'il ne peut pas traduire » (Wiredu) ne suffisent pas. On peut, certes, recourir à la translittération ou à la périphrase,



mais une traduction effective n'est pas possible tant que le concept n'est pas transculturellement intelligible. Cette remarque soulève un problème important, au regard du statut scientifique des langues africaines. En effet, ces dernières sont considérées de façon générale, comme indigentes en matière de vocabulaire scientifique (cf. Wiredu 1996, p. 23). Pour sa part, Hountondji (1997, p. 244) dénonce la situation de dépendance caractérisée dans l'ensemble par une « pratique langagière extravertie, aussi soumise à des modèles extérieurs que notre pratique scientifique ». Pour Mazrui (1974, p. 85), le développement des sciences et techniques dans la postcolonie africaine suppose au préalable la promotion des langues locales à travers un renforcement de leur terminologie. Il voit dans les progrès relativement lents des Africains dans les domaines scientifique et technologique un problème d'aptitude linguistique.

En réalité, la question de la capacité des langues africaines à concevoir et formuler les concepts scientifiques s'est posée surtout dans le contexte de l'entreprise coloniale et du déni d'humanité qui la sous-tend. L'apparente inexistence de certains termes et locutions dans les langues africaines a été tout de suite interprétée comme le signe d'une déficience constitutive. Pourtant, dans l'absolu le fait qu'une langue ne dispose pas d'un mot pour exprimer une réalité donnée ne signifie pas forcément que ses locuteurs ne peuvent définitivement pas la concevoir d'une certaine façon. Le mot ou le concept absent pourrait bien exister, mais exprimé autrement, par le biais d'une paraphrase par exemple. De même, les concepts scientifiques ne sont l'apanage exclusif d'aucune culture. Comme l'indique Wiredu (1996, pp. 82-83) les concepts scientifiques ne sont pas des produits ethniques. Le fait qu'un terme donné provienne d'une langue ou soit davantage utilisé par les membres d'une communauté donnée ne saurait cautionner l'idée que le vocable en question leur appartient de façon exclusive. De nombreux facteurs tels que le hasard, l'écologie, l'économie ou d'autres éléments plus subtils peuvent expliquer l'adoption ou non d'une terminologie spécifique à un moment donné du développement des sociétés humaines.

Le développement des langues suit la dynamique du progrès matériel et spirituel de leurs locuteurs. Dans l'absolu, aucune langue n'est incapable d'exprimer des pensées abstraites, encore moins d'adapter son vocabulaire aux besoins nouveaux suscités par le progrès scientifique. Si les langues africaines sont pauvres en terminologie scientifique ce n'est dans les caractéristiques intrinsèques de ces dernières qu'il faut en chercher la cause mais plutôt dans l'histoire, les besoins de communication usuels de leurs locuteurs ou encore le niveau général de développement humain. En outre, la science est un phénomène en expansion permanente de même que la langue spécialisée dont elle se sert pour



communiquer ses prémisses, ses méthodes et ses résultats. Si l'on constate aujourd'hui une déficience conceptuelle au niveau des langues africaines, c'est parce que les sociétés dans leur ensemble accusent du retard par rapport au développement global.

En raison de l'histoire et de ses adversités, mais aussi de l'absence de vision politique, les sociétés africaines ont été distancées sur tous les plans. En conséquence, les langues locales sont devenues progressivement incapables de produire, gérer et stimuler de nouveaux champs de réflexion et d'analyse, en somme, de s'adapter rapidement aux exigences de la modernité. Comme le suggère avec justesse Wiredu, les Africains doivent réaliser que leurs problèmes actuels ne sont pas une punition du destin, mais résultent avant tout de l'absence chronique d'une *culture de la science*. Il écrivait en marge d'une réflexion sur la persistance de structures de la dépendance conceptuelle en Afrique : “[we have] to realise that the trouble lies not in our stars nor in our biology but in certain aspects of our culture. The trouble can, I think, be put down to the lack of a developed scientific method, broadly speaking” (Wiredu 1981, p. 61). Dans le même ordre d'idées, Mazrui précise que la stagnation scientifique généralisée n'est pas la conséquence d'une déficience de l'esprit des Africains, mais plutôt au niveau de leurs langues.

Of course, no language is inherently incapable of coping with abstract thought. But science is an expanding universe, and so therefore is the language that goes with it. By being left behind scientifically, African languages gradually became incapable either of coping with or of stimulating new areas of reflection and analysis. It was not the African mind that was defective; it was to some extent African languages (Mazrui 1974, p. 87).

Cette déficience linguistique représente la clef de compréhension du statu quo scientifique et technologique. Mais elle explique aussi la persistance sur le continent des principaux éléments de dépendance à l'égard des anciennes colonies, surtout le fait que dans la plupart des pays africains, les langues officielles continuent d'être celles des maîtres de jadis. Mazrui dérive de ce constat une conclusion surprenante. À son avis, la colonisation a contribué, malgré tout, à la libération mentale des peuples africains : *the colonial impact might well have been the greatest liberating factor that the African mind has ever experienced, if by this we mean liberation from excessive subservience to ancestral ways*. Certes, ce développement « positif » ne résulte pas du fait colonial en soi mais d'une évolution historique caractéristique des conquêtes impériales. Le résultat est, toutefois, que les sociétés africaines se sont défaites du carcan des traditions ancestrales rétrogrades et de s'ouvrir à la modernité par l'accueil des idées nouvelles inhérentes aux langues européennes. Mazrui (1974, p. 85) écrit à ce propos: *at the heart of this mental liberation was*





*the world of new ideas. And this world was unveiled particularly well through the medium of the languages that came with those ideas.* En d'autres termes, la modernisation des structures sociales traditionnelles africaines s'intègre à une dynamique historique dont l'impérialisme européen a provoqué involontairement le déclic.

Sans être aussi prescriptif au regard de l'histoire, Wiredu recommande la réflexion critique sur les voies et moyens susceptibles de transformer les langues africaines en vecteurs efficaces de la pensée moderne. Par rapport à cela, la tâche primordiale des intellectuels africains est de mettre les acquis conceptuels et méthodologiques de leur formation intellectuelle occidentale au service d'une évaluation rigoureuse des modalités d'utilisation des langues africaines comme instruments essentiels du savoir. Pour cela, il faudrait commencer par tester le fonctionnement des concepts majeurs de la science en mettant à contribution les compétences spécifiques de chaque penseur africain dans sa spécialité.

En plus de confronter à la réalité des faits la déclaration de principe que les langues africaines peuvent concevoir, formuler et convier toutes les expressions les plus subtiles de la science, cette « expérimentation » mettrait au jour les zones de résistance et les manques. Cette suggestion a l'avantage de déplacer la discussion sur les potentialités scientifiques des langues africaines des projections abstraites et idéologiques au plan concret de l'évaluation conceptuelle et des enjeux de traduction. Elle correspond également aux motivations qui fondent de façon générale la majorité des initiatives de promotion linguistiques. Dans le contexte de l'Europe, Cassin (2007) recommandait par exemple la mise en place d'une « bibliothèque des manques » destinée à recenser les ouvrages de la littérature mondiale « qu'il est essentiel de traduire » dans les langues européennes. Dans le même ordre d'idées, Wiredu insiste sur la centralité de la traduction en vue de combler les carences inhérentes aux langues africaines surtout en ce qui concerne le vocabulaire scientifique. Cela signifie en pratique que les langues africaines devront opérer de nombreux emprunts aux langues étrangères.

Formulating modern thought in African languages will take the form largely, but not wholly, of translating things from other languages. [...] It is true that at present our languages are largely lacking in the vocabulary for expressing modern scientific knowledge. [...] Thus, in Africa we will need to adopt countless new words and symbolic devices in using our languages to domesticate the sciences (Wiredu 1996, pp. 84-85).

Cette exhortation reflète assez bien les recommandations de C. A. Diop en vue de l'appropriation du vocabulaire technique de la science. Toutefois, le projet de ce dernier



semble si profondément influencé par la persistance des dénis coloniaux qu'il s'assimile une tentative de certification des langues africaines. Pour Wiredu, par contre, le problème linguistique africain, du moins en ce qu'il touche aux concepts scientifiques, est d'abord une question de représentation. Pour lui, l'enjeu primordial n'est pas forcément lié à la disponibilité dans les langues locales africaines de concepts permettant de concevoir et d'exprimer les réalités scientifiques. La grande question à cet égard, c'est la potentialité référentielle des langues. Aujourd'hui, il ne s'agit plus de déterminer si les langues africaines sont, à l'étape actuelle, en mesure d'accueillir et de formuler à leur tour en leur adjoignant de nouvelles pertinences productives, toutes les subtilités de la pensée scientifique moderne. En vérité, cette capacité n'est plus sérieusement remise en cause de nos jours. De même, l'idée selon laquelle la pensée abstraite est l'apanage des langues occidentales n'est plus soutenable, si ce n'est d'un point de vue chronologique en référence à la prépondérance dans l'énonciation de certaines vérités scientifiques. Mais c'est justement cette prédominance scientifique des langues occidentales qui rend le devoir de réappropriation épistémologique plus impérieux dans le contexte postcolonial africain. À ce propos, Ngugi va jusqu'à suggérer un déplacement des lieux de domination symbolique en commençant par questionner la légitimité de l'élection de l'Occident comme centre de l'univers. Dans l'introduction à son ouvrage *Moving the Centre* (1993), il précise :

I am concerned with moving the centre in two senses at least. One is the need to move the centre from its assumed location in the West to a multiplicity of spheres in all the cultures of the world. The assumed location of the centre of the universe in the West is what goes by the term Eurocentrism, an assumption which developed with the domination of the world by a handful of Western nations. [...] Moving the centre in the two senses - between nations and within nations - will contribute to the freeing of world cultures from the restrictive walls of nationalism, class, race and gender" (Ngugi 1993, pp. 16-17).

Hountondji (1977, p. 125) recommandait également, en lieu et place d'une déconnexion de la ratio occidentale qui s'avère impossible, la double démarche d'appropriation et de développement autocentré de « tout l'héritage scientifique disponible dans le monde » et une actualisation méthodique et critique des savoirs et savoir-faire endogènes. Wiredu (1996, p. 5) suggère d'engager la pensée africaine dans le sens d'une réévaluation des catégories discursives et culturelles occidentales abusivement présentées comme modèles d'universalité. La décolonisation conceptuelle consiste d'abord à « débusquer le faux universel » caché sous les prétentions de l'Occident à se poser en « modèle » parfait pour toutes les autres cultures. Concrètement, il s'agira pour les intellectuels africains de mettre l'ensemble des connaissances acquises à l'école occidentale au service de la réé-



valuation des connaissances établies sur l'Afrique et d'en corriger au besoin les erreurs d'interprétation. Ainsi, chaque spécialiste doit s'efforcer de s'appropriier autant que possible les travaux disponibles dans sa spécialité, les soumettre à une évaluation critique avant de les verser au compte du progrès scientifique endogène. C'est ce qu'il résume ici en prenant le philosophe africain pour modèle :

In the ideal, he must acquaint himself with philosophy from all parts of the world, compare, contrast, critically assess them and make use of whatever he may find in them of value. In this way, it can be hoped that a tradition of philosophy as a discursive discipline will eventually come to be established in Africa which future Africans and others too can utilize (Wiredu 1980, p. 49).

Cette exhortation relève d'une exigence à la fois historique et existentielle. Car, la manière radicale de rompre avec la dépendance est de couper les liens linguistiques au niveau où ils apparaissent le plus prépondérant : la recherche scientifique. Ce rapport peut aisément se comprendre si l'on se réfère aux implications linguistiques de l'idée de nation chez Herder (cité par Schaff 1969, p. 18). D'après ce dernier, la pensée et le langage sont deux caractéristiques incommensurables de la culture : « nous pensons dans une langue : penser, c'est parler. Chaque nation parle comme elle pense. Elle fixe dans sa langue ses expériences, y compris les vérités et les erreurs que la langue transmet aux générations suivantes, façonnant leur *Weltanschauung* ». Dans ces conditions, la langue n'est plus seulement un instrument et un contenu de la pensée, mais aussi et surtout l'une des catégories fondamentales de la connaissance, le « patron » (*Zuschnitt*) de la science. Ce qui veut dire, en d'autres termes, que c'est la langue qui « désigne la limite et le contour de toute la connaissance humaine ».

Cette observation nous permet d'affirmer que le défi majeur en ce qui concerne le développement des langues africaines n'est pas forcément de les soumettre à la violence inhérente à l'intégration de concepts importés. Il s'agit encore moins de suggérer l'introduction dans ces langues de termes isolés tels que *ngurukuhi* (missile en kikuyu), des translittérations comme *Gɔd* (pour Dieu), *ɛlɛktron* (pour électron) ou encore une traduction de la théorie de la relativité. L'objection la plus radicale contre ces suggestions c'est l'absence de progrès sur cette question, depuis plus d'un demi-siècle. Les attitudes qu'impose la situation marginale des langues africaines au regard des progrès de la science et de la technologie sont, à notre avis, la lucidité, la vérité et la modestie. La pensée abstraite n'est la chasse gardée d'aucune civilisation. Elle est plutôt une exigence fondamentale du langage. Seul l'effort de systématisation des caractéristiques logiques de la pensée en rapport avec une certaine approche du réel peut, à la limite, être considéré comme relevant d'une culture particulière à un moment donné.



## 7.2. L'intraduisible et l'intransmissible : enjeux et défis de traduction dans l'éducation en situation de plurilinguisme

D'après Paulus Gerdes (1994, pp. 247-248), « l'Afrique a besoin d'un enseignement orienté vers la culture, susceptible d'assurer la survie des cultures africaines, qui mette l'accent sur l'originalité de la pensée et encourage la créativité ». Ce constat résume un point de vue unanime dans la pensée africaine postcoloniale sur la problématique linguistique. Cette opinion se fonde de façon générale sur l'incommensurabilité des univers cognitifs africains et occidentaux pour justifier un plaidoyer en vue d'une éducation et une recherche basées exclusivement sur les langues et schèmes de pensée endogènes ainsi que les représentations qui en dérivent. Abdou Moumouni avertissait dès le lendemain des indépendances, que :

l'organisation générale du système de l'éducation hérité du régime colonial, actuellement en place dans la plupart des États africains, présente des défauts graves qui entravent sérieusement le développement d'une éducation répondant aux exigences politiques, économiques, social et culturel de l'Afrique contemporaine (1964, p. 218).

Dans le même ordre d'idées, Wiredu se demandait si l'on peut développer la culture scientifique en Afrique en continuant à transmettre le savoir sur la base de représentations du monde en total désaccord avec l'univers cognitif des apprenants. Doit-on continuer à enseigner aux écoliers Akan du Ghana, par exemple, que l'être humain est composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit alors que dans leur univers culturel ambiant les éléments qui constituent l'être humain sont l'enveloppe corporelle (*nipadua*), le sang (*mogya*), les caractères génétiques du père (*ntoro*), la personnalité (*sunsum*) et un élément que l'on traduit à défaut par l'âme (*okra*) ? (1996, pp. 16-17). Suffit-il de traduire la proposition suivante : « un point qui se déplace engendre une ligne » par la traduction plus ou moins littérale en ouolof « *tombe bouye vatatou moy diouroubured* », pour espérer en faire saisir tout le contenu au jeune écolier sénégalais (Ndaw 1993, pp. 123-135) ? Comme l'indique avec raison Ndaw, les notions de « point », de « ligne », de « mouvement », de « génération » sont des notions abstraites et quelle que soit la langue d'enseignement, il faut tout un conditionnement cognitif pour pouvoir les lier dans un énoncé synthétique. Dans le même ordre d'idées, Ndaw précise qu'il ne suffit pas de traduire la théorie de la relativité en wolof, comme l'a fait C. A. Diop, pour la rendre intelligible à chaque locuteur de cette langue. L'acquisition d'un outillage mathématique, d'un respectable bagage scientifique et des dispositions linguistiques adéquates restent indispensables.



Ngugi pense que l'évacuation des conditions de la dépendance mentale exige une cohérence complète du sujet avec son univers mental, linguistique et sociologique. Pour se libérer des vestiges du passé colonial, il faudrait commencer par abandonner les langues étrangères et les remplacer sans délai avec les instruments linguistiques endogènes dans tous les domaines de la vie socio-politique, cognitive et culturelle. En se référant entre autres à l'ouvrage *Catching them young* de Dixon, Ngugi démontre que ce travail de réappropriation linguistique et conceptuelle doit commencer par l'École. En effet, dès son entrée à l'école, l'enfant africain apprend d'abord à gérer mentalement le paradoxe entre sa langue et la langue officielle d'éducation. Il est également confronté à la disparité entre les valeurs, les croyances et les mythes de sa communauté d'origine et les nouveaux référents existentiels qui lui sont inculqués. Autant de choses qui exigent une transformation substantielle des facultés cognitives à travers la rupture radicale du lien psychologique qui attachent l'enfant à son milieu social naturel.

Dès que l'enfant passe de sa sphère familiale et communautaire à l'école, tout lui devient étranger : la langue d'enseignement, l'environnement des supports pédagogiques ainsi que le contenu des matières enseignées. Lopes (2003) rappelle à ce propos que les écoliers africains devaient répéter souvent au cours de leur leçon d'histoire la formule « nos ancêtres les Gaulois ». En conséquence, la pensée prend progressivement chez l'enfant la forme visible d'une langue étrangère : *thought, in him, took the visible form of a foreign language* (Ngugi 1986, p. 17). Ngugi rapporte à ce propos la douloureuse déchirure provoquée dans son esprit d'enfant par son entrée à l'école coloniale. Il décrit comment l'harmonie primordiale entre la langue parlée en famille et dans la sphère sociale fut définitivement brisée, consacrant la déchirure irréversible entre son univers naturel et l'institution scolaire.

The language of our evening teach-ins, and the language of our immediate and wider community, and the language of our work in the fields were one. [...] Then I went to school, a colonial school, and this harmony was broken. The language of my education was no longer the language of my culture (Ngugi 1986, p. 11).

C'est ainsi qu'un écart psychologique profond s'est instauré entre la langue d'enseignement de l'école et la langue parlée en dehors, dans la société ; entre le monde des manuels scolaires et celui de la famille, de la communauté ; entre les connaissances livresques et l'environnement immédiat. Conséquence : une disjonction pathologique des traits naturels du langage (notamment la langue de l'existence concrète, les dispositions rhétoriques et les aptitudes à l'écrit) qui conduit à une disharmonie dans la sensibilité de l'enfant, surtout dans ses relations avec son environnement naturel et social. Cet en-



semble complexe de paradoxes et de disharmonies débouche sur une intériorisation de la dépendance mentale qui conduisent à l'état chronique d'*aliénation coloniale* (Ngugi 1986, p. 17).

Cela dit, les effets psychologiques causés par les divergences entre le milieu familial et le cadre scolaire des apprenants est un phénomène universel. Il en est de même des troubles de l'apprentissage liés à la disparité entre le monde socio-culturel ambiant et l'univers linguistique et cognitif de l'école. Ces problèmes se rapportent aux analyses et recherches entreprises dans le cadre paradigmatique global du *cultural border crossing*, le passage de frontières culturelles dans le domaine de l'école. Cette problématique intègre l'analyse des blocages conceptuels inhérents à l'acte d'apprentissage et d'acquisition des connaissances en situation d'hétérogénéité culturelle et linguistique. Cette théorie part du fait que la transmission du savoir peut se révéler problématique, voire impossible en situation de bi-culturalité ou d'hétérolinguisme, lorsque les médiums exclusifs de l'enseignement sont exogènes. La navette cognitive permanente entre les référents culturels propres et ceux de l'école conduisent souvent à des blocages psychologiques chez l'apprenant. Ces déviations fonctionnent comme des jeux cognitifs à travers lesquels l'écolier subvertit le processus d'apprentissage. Ainsi, certains apprenants se cantonnent à un apprentissage sélectif (*collateral learning*), tandis que d'autres font juste semblant de comprendre ce qu'on leur enseigne (*Fatima's rule*). Dans les cas extrêmes, ces stratégies de réduction de l'effort mental induit par le passage permanent de frontières culturelles conduisent à des déperditions scolaires (cf. Aikenhead 1996, pp. 1-52 ; Aikenhead & Jegede 1999, pp. 269-287).

En raison de l'écart entre le monde social ambiant et l'espace scolaire qui lui apparaît de plus en plus comme un univers étrange et aliénant, l'enfant écartelé entre deux langues et deux cultures peut trouver fastidieux et insoutenable la *traduction mentale* permanente que lui impose sa situation. Souvent, en raison de l'écart linguistique et culturel, les concepts scientifiques ne renvoient à aucune représentation familière et n'ont, de ce fait, aucun sens pour lui. En outre, des phénomènes existant dans l'environnement naturel et social de l'apprenant lui paraissent nouveaux parce que formulés en langue étrangère. Il est alors fréquent que l'enfant apprenne à nouveau dans la langue d'enseignement ce qu'il connaît déjà dans sa langue maternelle. Ce que révèlent les théories complémentaires de *cultural border crossing*, *collateral learning* et *Fatima's rule*, c'est l'impact des disparités culturelles sur l'apprentissage en contexte d'hétérolinguisme. Immérgé dans la culture et la langue locale à la maison, en est arraché pour être projeté dans un environnement linguistique et cognitif étrangers. Il en résulte, au plan psychologique, un pénible



et permanent travail de traduction et d'adaptation qui met quelquefois en péril l'effectivité de l'apprentissage. Conséquence : une déconnection cognitive souvent inconsciente (l'enfant n'apprend que pour réussir ses examens), l'esquive et, à la longue, un abandon pur et simple de l'institution scolaire consécutif par dépit, frustration ou désespoir. D'après Dewey, l'un des problèmes théoriques majeurs de la philosophie de l'éducation est d'établir un équilibre stable entre les connaissances dont l'apprenant a une conscience claire et les savoirs inconscients qu'il détient de l'interaction avec son environnement socioculturel.

One of the weightiest problems with which the philosophy of education has to cope is the method of keeping a proper balance between the informal and the formal, the incidental and the intentional, modes of education. When the acquiring of information and of technical intellectual skill do not influence the formation of a social disposition, ordinary vital experience fails to gain in meaning, while schooling, in so far, creates only "sharps" in learning – that is, egoistic specialists. To avoid a split between what men consciously know because they are aware of having learned it by a specific job of learning, and what they unconsciously know because they have absorbed it in the formation of their characters by intercourse with others, becomes an increasingly delicate task (Dewey 1966, p. 9).

Ce qui rend l'établissement de cette méthode du *juste milieu* si délicate, c'est que paradoxalement, les connaissances inconscientes acquises par le biais de la socialisation constituent la part la plus significative du potentiel cognitif humain. C'est pour cette raison que Dewey précise qu'en dépit des apparences indiquées par la relation immédiate entre l'apprenant et l'enseignant, toute transmission du savoir transite toujours par les conditionnements sociaux de l'apprenant. Dewey déclarait en l'occurrence: *speaking accurately, all direction is but re-direction [...] we never educate directly, but indirectly by means of the environment* (Dewey 1966, pp. 19-26). Cette conception représente l'une des bases de la théorie du *collateral Learning*, apprentissage sélectif ou dérivé, concept important de la didactique des sciences dont Dewey est l'un des grands précurseurs. Cela dit, l'idée d'une corrélation intrinsèque entre l'acquisition de la langue et/ou des connaissances par le truchement de la langue se retrouve chez Bourdieu (1982) en tant que condition importante de la socialisation. Le pouvoir référentiel de la langue et sa capacité à susciter chez les locuteurs des types de représentations précises ne dérive pas d'un pouvoir d'évocation inhérent aux êtres, aux choses ou aux événements. Ce pouvoir de la langue à recréer par le biais d'un énoncé toute la charge émotionnelle, cognitive et poétique liée à des événements vécus est moins le résultat d'un apprentissage objectif que la résultante des liens



affectifs qui unissent les locuteurs à un environnement humain déterminé dont l'acquisition d'une langue donnée ne représente qu'un aspect particulier.

L'apprentissage de la langue s'accomplit par familiarisation avec des personnes jouant des rôles totaux dont la dimension linguistique n'est qu'un aspect, jamais isolé comme tel : c'est sans doute ce qui fait le pouvoir d'évocation pratique de certains mots qui, étant liés à toute une posture corporelle, à une atmosphère affective, ressuscitent toute une vision du monde, tout un monde ; et aussi l'attachement affectif à la « langue maternelle », dont les mots, les tours, les expressions semblent enfermer un « surplus de sens » (p. 84).

Il est donc normal qu'en raison des fonctions cognitives et affectives contenues en puissance dans ce « surplus de sens », la rupture brutale avec la langue maternelle entraîne la perte de cette dimension essentielle, indispensable non seulement au développement des capacités linguistiques mais aussi à l'apprentissage en général. Il faudrait rappeler à ce propos, la relation intime que Benveniste (1966) relève entre pensée et langue. D'après lui, « la forme linguistique est [...] non seulement la condition de transmissibilité, mais d'abord la condition de réalisation de la pensée. Nous ne saisissons la pensée que déjà appropriée aux cadres de la langue » (p. 64). Le problème posé ici – le rôle actif du langage dans le processus de la connaissance – constitue une des préoccupations majeures de la « théorie du champ » (conceptuel et sémantique). Il serait hors de propos d'exposer ici la théorie du champ. Retenons simplement, en ce qui concerne les champs conceptuels, la mise au point suivante de Trier :

il suffit que nous nous observions parler et écouter pour nous rendre nettement compte du fait que si un mot prononcé dans une phrase obtient un sens, ce n'est pas seulement grâce à ses rapports avec la phrase, que la phrase n'est pas l'unique réalité qui donne vie à un mot particulier, mais qu'une autre réalité assume ici un rôle bien plus grand, à savoir : le système de ce qui est objectif dans une langue (langue, par opposition à la parole et au langage), l'ensemble du champ conceptuel transmis et actuel pour celui qui parle et celui qui écoute... Nous saisissons le mot uniquement en liaison avec cet ensemble. Le champ du signe verbal, et celui-ci ne sera compris qu'en fonction du degré de la présence du champ. Le signe « signifie » uniquement dans le cadre de cet ensemble et grâce à lui. En dehors du champ, il ne peut plus être question de signification. [...] Nous ne connaissons la véritable signification d'un mot que quand nous la distinguons de la signification des mots voisins et opposés. Il ne signifie qu'en tant que partie de l'ensemble, car la signification n'apparaît que dans le cadre du champ (cité par Adam Schaff 1969, p. 30).





Ce qu'il faut retenir de ces remarques, c'est l'observation que le langage intervient doublement dans tout processus d'acquisition des connaissances : il contribue en tant qu'élément fondamental de l'environnement socioculturel à la mise en place des catégories cognitives, leur formalisation, leur objectivation et leur constitution en un discours socialisable. Cummins (2000) montre à ce propos que le langage scolaire est déjà un prototype du jargon académique et scientifique parce qu'il est constitué de concepts et d'images qui font constamment appel aux facultés d'abstraction et aux aptitudes de représentation. Le langage scolaire est déjà un type de langage spécialisé. Selon Lemke (1990, p.1), la fonction première de l'École n'est pas de créer un cadre permettant aux enseignants et aux apprenants de « parler de science » (*talking about science*). L'institution scolaire a pour visée essentielle d'amener ses usagers à « parler sciences » (*learning science means learning to talk science*). La transmission du savoir à l'école est avant tout une *affaire de langue* en ce qu'elle exige de tout apprenant l'appropriation d'un héritage cognitif, syntaxique et sémantique. L'apprentissage passe toujours par des opérations complexes dont la composante linguistique implique l'appropriation conceptuelle de mots étudiés, la description d'objets d'étude, l'explication de phénomènes observés, la description de procédures d'expérimentation, la formulation de conclusions, la rédaction et la présentation de rapports d'expérience.

Toutes ces opérations présupposent le langage dans ses fonctions les plus abstraites. D'après les conclusions de nombreuses recherches réalisées ces dernières années en didactique des sciences, tout apprentissage implique la mise en œuvre d'une triple aptitude : langagière (*talk science*), procédurale (faire la science) et conceptuelle ou herméneutique (comprendre la science). Dans ces conditions, l'utilisation d'un canal linguistique autre que celui dont l'apprenant se sert ordinairement peut conduire à des tensions supplémentaires qui viennent se greffer sur les investissements cognitifs normalement requis par l'apprentissage. En effet, d'après Laplante (2001), la première aptitude requise par la formation scolaire c'est l'acquisition par les apprenants d'un vocabulaire particulier, de structures syntaxiques et de certaines caractéristiques discursives. C'est ce qu'indiquent également Morris & Labelle (2008) dans une étude pluridisciplinaire sur les aptitudes scolaires des enfants allophones. Selon ces chercheurs dont les travaux portent prioritairement sur le Québec, les élèves allophones sont des

locuteurs non natifs, [...] qui entre[nt] directement dans les écoles francophones sans bénéficier d'une période de transition linguistique ou culturelle. Cette population se compose d'élèves nés dans des familles déjà installées au Québec, parfois depuis plusieurs générations, où le français n'est pas la langue dominante de communication et où la culture dans laquelle baigne l'enfant avant son arrivée à l'école peut se



distinguer nettement de la culture franco-québécoise typique (L. Morris & M. Labelle 2008, p. 10).

Comme un écho lointain des confidences de Ngugi sur l'expérience traumatique de l'école coloniale, Morris et Labelle indiquent que l'entrée dans le monde scolaire marque le début d'une expérience éprouvante, plus difficile à surmonter pour les élèves allophones que pour les francophones. Il en est ainsi parce que le français, langue d'enseignement n'est pas la langue dominante des enfants allophones dont certains n'ont jamais parlé français avant de commencer l'école. Ils commencent donc leur vie scolaire avec un retard linguistique important sur les plans phonologique, lexical, morphologique, syntaxique, à la différence des élèves dont la langue maternelle correspond à la langue d'enseignement. Ces derniers arrivent à l'école avec d'excellentes représentations phonologiques dans leur langue première, des milliers de mots de vocabulaire, une bonne maîtrise orale de morphologie flexionnelle et dérivationnelle et la capacité de produire des phrases d'une certaine complexité syntaxique.

Les travaux de Morris et Labelle démontrent que le « fardeau linguistique » représente un obstacle cognitif important dont il est urgent de libérer aussi bien les apprenants allophones que leurs enseignants. Deux remarques découlent de ces différents constats : la confirmation par des études spécialisées en didactique de la science, des problèmes d'adaptation rencontrés par les apprenants en situation d'hétérolinguisme et l'idée concomitante que la langue maternelle est l'idéal de toute médiation linguistique en matière d'apprentissage. C'est ce que démontrent les recherches effectuées au Ghana par la didacticienne Chatry-Komarek (2005) qui présente ses travaux comme une contribution à la mise en place des cadres théoriques de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture en situation de bilinguisme. D'après Chatry-Komarek, c'est la langue maternelle qui valide l'expérience des enfants. Elle les aide à apprendre la nature du langage et à se servir de celui-ci pour comprendre le monde, ainsi que les différents aspects des programmes scolaires. L'enfant qui commence à apprendre dans sa langue maternelle ne subit pas l'effet de la perturbation créée dès les premières années de scolarisation dans les structures cognitives par l'effort permanent de traduction que lui impose l'apprentissage exclusif dans une langue étrangère (Chatry-Komarek 2005, p. 13).

Ce qui est vrai de l'éducation dans le contexte québécois, américain ou européen l'est davantage dans les sociétés africaines. Dans ce contexte particulier, l'usage d'une langue étrangère n'est pas seulement la conséquence de contingences existentielles comme dans le cas des enfants allophones du Canada, mais de déterminismes historiques. Ces facteurs ajoutent à la situation des apprenants africains, l'élément subjectif que constitue la dépré-



ciation du patrimoine linguistique propre à travers l'intériorisation des échelles de valeurs arbitraires mises en place par le système colonial. Selon Ngugi, la culture ne fait pas que refléter le monde en images, mais à travers le prisme de ces images elles-mêmes telles qu'elles sont transmises à l'individu par la langue et les supports de communication. Elles conditionnent l'individu en lui faisant voir le monde d'une manière déterminée. Dans le champ éducatif, ce regard sur le monde passe par les supports didactiques que sont les manuels et autres instruments de transmission du savoir. C'est la raison pour laquelle l'enfant africain en contexte colonial ne pouvait voir le monde et sa culture que de la manière dont les manuels produits en Occident les présentaient. Étant donné qu'il passe la majeure partie de son temps à l'école et se trouve ainsi relativement coupé de sa communauté, l'enfant finit par perdre toute référence à son monde naturel.

En définitive, il se forme dans sa conscience une image de soi et de sa culture fondées sur les préjugés de race véhiculés par ses manuels scolaires. À en croire Ngugi (1986, pp. 17-18), c'est ce qui explique que dans l'esprit influençable de beaucoup de jeunes Africains de l'époque coloniale, les langues et cultures africaines s'associaient inconsciemment avec les notions d'*infériorité*, *humiliation*, *punitions corporelles*, *intelligence indolente*, *stupidité crasse*, *non-intelligence*, *barbarisme*. Autant de termes péjoratifs qui, à force d'être réitérés dans les manuels scolaires et la littérature raciste de l'époque coloniale ne pouvait que causer des effets désastreux sur la personnalité des pensionnaires de l'École. Mais par-delà ce niveau fondamental de la formation intellectuelle, ce sont toutes les institutions de production du savoir qui sont concernées par les défis de la traduction en lien avec les enjeux postcoloniaux de la problématique linguistique. Dans ce grand ensemble, les sciences humaines et sociales méritent un intérêt particulier en raison des problèmes spécifiques de traduction qu'elles suscitent en raison de la particularité de leur objet et de leurs méthodes.

### 7.3. Traduire les sciences humaines et sociales : enjeux et défis

Une analyse approfondie de l'idée de traduction chez Jakobson permet de mettre au jour certains problèmes touchant au statut des transferts linguistiques dans le domaine des sciences humaines et sociales. Pour rappel, Jakobson établit une typologie de l'acte de traduire en trois actes : la traduction intralinguistique, la traduction interlinguistique (*translation proper*) et la traduction sémiotique. La traduction interlinguistique contient une subdivision interne, à savoir la traduction littéraire, la traduction générale et la traduction scientifique ou technique. C'est sur cette dernière que nous voulons nous arrêter



à présent, en vue de soulever quelques problèmes pertinents dans l'analyse des défis de la traduction dans le domaine des sciences humaines en Afrique.

Cela, en raison de l'hétérolinguisme qui contraint à des dispositions permanentes de conversion, d'adaptation et de recherche d'équivalences aux plans culturel et linguistique. En somme, une « épreuve » (au sens où Berman entendait la traduction) dans laquelle la traduction apparaît à la fois la clé de sortie et la norme. Mudimbe relève à ce propos que tout citoyen d'une communauté multilingue se trouve à la peine dans notre monde actuel caractérisé par une permanente circularité de forces linguistiques concurrentes. Elle vit dans une tension permanente, à la lisière des frontières incertaines définies autour de formules abstraites tendant à se fixer et à se spécialiser au cœur des modèles concurrents. En somme un enfer permanent car il faut se tenir toujours prêt à déchiffrer les valeurs spécifiques de sa culture, en permanent danger de transformation et de les actualiser sans cesse. C'est ce qui fait *ipso facto* du chercheur en études africaines le traducteur idéal, parce que sa fonction existentielle le dispose à une conversion culturelle constante.

Any citizen of a multilingual community labors in a universe of a permanent circulation of competing linguistic forces. The person lives against dubious frontiers that define functions of abstract articulations that specialize in the competing models. A permanent hell, in the process of actualizing a capacity for reading one's culture in its reality [...] In sum, a living translation by the terms of an existential function induced by a cultural conversion, the African studies scholar would be *ipso facto* the ideal translator (Mudimbe 2012).

Quête infinie du sens que justifie en soi le fait qu'en raison du multilinguisme, la traduction soit devenue non seulement une exigence quotidienne, mais aussi et surtout un besoin vital, une exigence de survie qui, en retour, jette un éclairage sur la signification de l'humain vivant dans un monde devenu le théâtre de frictions permanentes entre les forces linguistiques, culturelles et discursives. Dans ces conditions, la traduction se pose comme un défi politique au sujet humain, à l'*Anthropos*, mais également comme un critère de cohérence de toute rhétorique visant à le saisir dans des énoncés objectifs. Ainsi, la traduction se pose comme un problème anthropologique majeur. C'est pour cette raison qu'une évaluation conséquente de ces enjeux et défis dans le contexte postcolonial africains s'inscrit de façon essentielle dans le domaine des *Études africaines*. Selon Zeleza (2007), la caractérisation de ce champ disciplinaire se fonde sur la dispersion des communautés épistémiques africaines. Ces dernières sont partagées entre la nécessité d'un ancrage local des champs d'investigation scientifique, l'exigence de mise en convergence des résultats scientifiques à l'échelle régionale et/ou continentale et le confine-



ment linguistique et académique dérivé de l'étroitesse des frontières artificielles héritées de la colonisation.

Dans ce contexte, la traduction se pose comme une nécessité et un défi permanents. Cela davantage si on la conçoit comme modalité essentielle d'accès à l'interculturalité par la lecture et l'interprétation de travaux scientifiques portant sur des domaines d'intérêt mutuel mais produits d'après les traditions intellectuelles et les spécificités linguistiques de chaque nation. Mais au-delà de cette fonction instrumentale, ce sont les différentes disciplines des sciences humaines définies comme études régionales, (*areas studies*) qui sont à concevoir comme autant d'actes de traduction. Cela, par le fait que les chercheurs sont constamment confrontés à des expériences et des textes formulés dans des langues, d'après des paradigmes et des modes d'expression étrangers. Le rôle et le statut de chercheur en sciences humaines exige de comprendre ces matériaux et ces vécus empiriques en les rapportant à leur terminologie propre, sans que leur intelligibilité du point de vue de l'univers cognitif et de la formation spécifique du chercheur ne s'en trouve amoindrie (Zezeza 2007, p. 11).

Heim et Tymowski (2006) soutiennent l'idée que les sciences humaines comportent des spécificités qui rendent leur traduction problématique. Dans ce cadre disciplinaire, le travail scientifique obéit à des contraintes socioculturelles, terminologiques, herméneutiques qui influencent la production des textes. C'est pour cette raison que la traduction de ces textes exige une approche différente de celle des textes scientifiques ou techniques (chimie, physique, mathématiques, manuels d'instructions, etc.). Les écrits scientifiques dénotent en effet des choix lexicaux plus tranchés et une marge d'ambiguïté plus réduite. Ce qui n'est pas le cas des productions en sciences humaines et sociales. Le fonctionnement de ces dernières exige l'inscription du discours scientifique dans des contextes socioculturel toujours particuliers. À cela s'ajoute l'interprétation subjective du chercheur dans la *traduction* des données empiriques en langage abstrait, les fluctuations terminologiques dans l'élaboration des outils conceptuels et méthodologiques et les variations sémantiques des concepts dès qu'ils passent d'un contexte humain à un autre. Autant de contraintes et de contingences qui augmentent le risque de « traductions trompeuses ».

En guise d'illustration de cette disparité dans la perception et la formalisation des réalités sociales, les deux auteurs indiquent que « la corrélation généralement positive existant entre niveau de richesse privée et santé publique ne décrit pas la situation chinoise dans les années cinquante et soixante : la Chine jouissait en effet d'un meilleur niveau de santé que d'autres pays ayant un niveau de revenu équivalent ». En outre, « pour prendre un autre exemple chinois, le terme généralement traduit par "coutumes" lorsqu'il fait référé-



rence à des pratiques sociales locales ne renvoie pas à la notion européenne de “droit coutumier”, pourtant les “coutumes” en Chine, c’est-à-dire les normes et les conventions locales ont parfois un statut proche de celui d’une loi » (Heim & Tymowski 2006, pp. 3-4).

Manifestement, les enjeux de traduction dans le domaine scientifique suivent la ligne de démarcation conventionnelle entre les disciplines qualifiées de « sciences humaines ou sociales » et leur contrepartie les sciences dites « naturelles » ou « exactes ». Il est vrai qu’en ce qui concerne leurs structures, fonctionnement d’ensemble, méthodes, tout autant que leurs modes d’expression et de communication, les deux instances se caractérisent par des différences profondes. Il en est de même des conditions, dispositions et critères qui s’imposent dans leur traduction. Ces lignes de partage renvoient à des conflits de souveraineté dont les origines remontent loin dans l’histoire de la pensée, notamment à ce que l’on s’est convenu d’appeler la querelle des méthodes. L’élaboration théorique des méthodes et domaines particuliers d’approche du réel à partir du XIXe siècle consacrent la subdivision des champs de connaissance autour de deux objets principaux, la nature et le phénomène humain.

L’Homme n’est pas un objet de représentation objective. C’est un fait établi et l’approche qu’on peut en faire ne saurait avoir la même consistance que celle qui s’applique à un champ empirique défini autour d’une réalité physique tangible. Il n’y a pas d’homme en général mais des individus historiquement et culturellement déterminés. C’est ce qui rend difficile, voire impossible l’élaboration de conclusions générales définitives découlant d’analyses, d’observations ou d’expérimentations rigoureusement menées sur *le phénomène humain*. Il en découle deux caractéristiques majeures identifiées à juste titre par Heim & Tymowski comme des « spécificités » propres aux sciences humaines, qui rend leurs productions textuelles plus problématiques que celles des sciences exactes. La première forme de spécificité recouvre la « contrainte du milieu socioculturel » et la seconde se rapporte à la difficulté de fixer les canons terminologiques susceptibles de définir une fois pour toutes et pour tous les contextes sociaux, l’objet privilégié des sciences humaines, l’homme. À cela s’ajoute la complexité des phénomènes sociaux en tant que tels. Les sources de variation et les interactions entre ces derniers sont si nombreuses qu’il est fort peu probable d’atteindre un jour des connaissances générales aussi systématiques et aussi valides que celles que produisent les sciences de la nature.

Les sciences humaines constituent un ensemble de discours dont chacun essaie de définir un aspect particulier de l’homme. Elles regroupent des recherches hétérogènes dont le champ disciplinaire paraît difficile à cerner. La délimitation de ce champ est source de



controverses. C'est ce qui explique la difficulté de produire une définition exhaustive qui fasse l'unanimité. À défaut, Freund (1973, p. 8) suggère une approche typologique regroupant des disciplines aussi variées que l'économie, la sociologie, l'anthropologie, la géographie, l'ethnologie, la linguistique, l'histoire (des sciences, de la philosophie, de l'art, de la politique), la pédagogie, la politologie, l'archéologie, la philologie, la polémiologie, la mythologie, la gérontologie, etc. Sur la base de cette énumération, on peut dire que les sciences de l'homme sont des disciplines qui ont pour objets de recherche les diverses activités humaines, en ce qu'elles impliquent des rapports des hommes entre eux et des hommes avec les choses, ainsi que les œuvres, institutions et relations qui en résultent.

En conclusion, il faut retenir que l'univers scientifique se caractérise par une dichotomie nette entre les approches relatives à l'homme comme tel et celles qui concernent directement la matière ou la nature. Il n'est donc pas étonnant que ces disparités se transposent au niveau des méthodes d'approches. Dans sa préface à l'ouvrage de De Bruyne sur la *Dynamique de la recherche en sciences sociales*, Ladrière (1974) rapporte le problème des distinctions entre sciences exactes et sciences de l'homme aux différences d'approche méthodologique. Il se demande notamment si dans l'analyse des phénomènes sociaux l'on peut recourir aux méthodes qui ont fait leurs preuves dans le domaine des sciences de la nature. Mais par-delà les enjeux méthodologiques de ce questionnement, c'est le statut des sciences de l'homme en tant que connaissances objectives qui est mis en question. « L'idée même d'une connaissance scientifique est-elle applicable lorsqu'on a affaire à un ordre de réalité où l'homme intervient à titre essentiel en tant qu'agent ? », se demande Ladrière tout en insistant sur le lien irréductible entre l'action et l'intérêt immédiat ou lointain du sujet agissant.

Dès le moment où l'action joue un rôle, il y a inévitablement référence à des motivations, à des buts, à des valeurs. Or, peut-on traiter ces composantes de l'action à la manière des propriétés d'un objet fini, peut-on les « objectiver » ? Ne se trouve-t-on pas, au contraire, en présence ici d'un ordre de réalité qui échappe radicalement et cela pour des raisons de principe à toute tentative d'objectivation ? (De Bruyne 1974, Préface).

Cette interrogation pertinente résume toute la dense polémique sur la scientificité ou non des sciences de l'homme. Le foyer de cette polémique dont les origines remontent au XIXe siècle se situe en Allemagne où elle a pris le nom devenu célèbre de « querelle des méthodes ». Les débats universitaires houleux qui ont animé cette phase de développement de la pensée s'articulaient autour de la question de savoir s'il existait une méthode



unique susceptible de conduire les sciences humaines à des résultats objectifs comme dans les sciences de la nature. La polémique fut ouverte par la publication en 1833 du livre de Menger intitulé *Recherches sur la méthode des sciences sociales*. Selon lui, l'économie devrait devenir *scientifique* en intégrant, dans une démarche déductive et formelle, les données provenant du comportement des individus et des lois du marché. C'est ainsi que cette discipline pourra parvenir à des lois universellement valables. Réagissant contre cette thèse qu'il qualifie de « pure fiction théorique », Schmoller, alors chef de file de l'école historique allemande en économie, démontre que l'être humain est une entité complexe dont les valeurs et les mobiles ne sauraient être ramenés à quelque calcul d'intérêts que ce soit. Plutôt qu'une méthodologie de l'individualisme basée sur une conception trop stricte de l'*homo oeconomicus*, Schmoller propose une « approche historique, globale et sociale partant des institutions dans lesquelles agissent les individus ». L'histoire humaine étant marquée par la contingence, on ne saurait parvenir à des lois universelles dans le domaine des sciences sociales.

La même année, un autre livre, écrit cette fois par Dilthey (1942), apporte des conclusions qui aggraveront la polémique. Il s'agit de l'*Introduction aux sciences humaines*.<sup>105</sup> L'auteur y montre la distinction, voire l'opposition entre les « sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*) et les « sciences de la nature » (*Naturwissenschaften*). Les premières s'occupent selon Dilthey du monde des idées, des valeurs, des projets humains qui découlent de la subjectivité propre et du sens que les hommes donnent à leurs actions. Ces sciences ne peuvent faire l'objet d'investigations objectivantes. Quant aux sciences de la nature, elles s'occupent de la réalité physique et sont portées par un système de causes et de lois. En conclusion, les sciences de l'homme ont, en général, une méthodologie à trois volets : le pôle empirique relatif au recueil des données, le pôle théorique recouvrant modèles et théories et enfin le pôle méthodologique lié aux démarches et aux techniques. La question du statut épistémologique des sciences humaines est encore d'actualité et le débat loin d'être définitivement clos.

L'idée des disparités entre les sciences n'a commencé à avoir de consistance réelle qu'au XIXe siècle où s'est initiée une démarche de classification des sciences. De façon classique, on considère les sciences de la nature comme constituant le noyau dur de la recherche scientifique en raison de la rigueur et de la précision que leur confèrent leur forte mathématisation et l'usage de plus en plus généralisé d'instruments de mesure très précis. Quant aux sciences humaines, on leur conteste le statut de science à cause de leur objet

---

<sup>105</sup> Selon Piaget, c'est dans cet ouvrage que l'expression « sciences humaines » a été utilisée pour la première fois.





spécifique et de leurs méthodes. Le problème réside dans le fait que les procédures des sciences exactes se sont imposées à une certaine période de l'histoire comme modèles impératifs de la démarche scientifique. De fait, si le concept normatif de science – qui a son origine dans la philosophie – a pu avoir une certaine consistance dans la culture européenne, c'est parce qu'au XIXe siècle, cette idée s'est étayée avec succès sur le modèle des sciences de la nature. C'est de là que provient l'ostracisme qui frappe les sciences humaines. Au fond, ce qui fait qu'on leur dénie le statut de connaissances objectives, c'est leur objet : l'homme, à la fois sujet et objet et dont la nature spécifique échappe à toute possibilité d'objectivation rigoureuse. On considère donc qu'il ne peut pas rendre compte de façon apodictiquement valable des significations vécues.

Selon Comte (1869), « l'individu ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant, dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu ? » Dans une perspective essentiellement anthropologique, Lévi-Strauss (1972, p. 243) indique que « toute recherche scientifique postule un dualisme de l'observateur et de son objet ». Cette dissociation est une nécessité fondée sur l'idéal d'objectivité en tant qu'exigence majeure de la production scientifique. Piaget (1970) explique cet impératif par le fait que le sujet et l'objet d'une observation ou d'une expérimentation peuvent s'influencer réciproquement au point d'entraîner des modifications mutuelles remarquables qui faussent dès lors les principes de l'objectivité requise par le fait scientifique. C'est donc, selon lui, le fait que le chercheur soit à la fois sujet et objet des investigations en sciences de l'homme qui constitue pour celles-ci la source de difficultés supplémentaires par rapport aux sciences de la nature.

Cela dit, les cas dans lesquels la traduction devient un défi dans les sciences sociales ce n'est pas seulement quand les concepts sont liés intrinsèquement à des réalités culturelles et linguistiques inexistantes dans les cultures et langues cibles et donc difficiles à concevoir dans celles-ci. C'est aussi et surtout parce que ces dernières ont pour objet d'investigation le sujet humain historiquement situé. Elles se doivent donc de traduire et de mettre au jour les rapports de force, les dynamiques et les résistances internes qui accompagnent l'inévitable mise en présence de sujets culturellement déterminés avec leurs semblables, appartenant à d'autres aires socioculturelles. Pour cette raison, les sciences humaines représentent le lieu par excellence de la traduction comme déploiement d'une double temporalité langagière dont la finalité est de « redonner à la langue la mémoire de son histoire jusqu'à son origine [et] l'ouvrir à un avenir de possibilités insoupçonnées » (Berman 1999, p. 137).



Au plan épistémologique, cet idéal s'impose aux sciences de l'homme, notamment à l'histoire ainsi qu'à l'anthropologie et aux disciplines connexes, comme une obligation interne de rendre compte à la fois de la « vérité » du rapport des sociétés humaines les unes avec les autres dans le temps, mais également de leur « vérité sur soi » ou, en d'autres termes, de leur représentations de soi, du monde et des êtres. Tâche délicate dont la philosophie se fait le devoir de rendre compte au plan discursif et critique à travers la quête inlassable de la vérité sur l'Être dans son rapport avec les étants avec leurs visions du monde particulières. Quand il porte sur les textes des sciences humaines et sociales, l'acte de traduire doit refléter ces exigences épistémologiques, éthiques et déontologiques internes. Elle doit également rendre compte des représentations spécifiques du monde et des choses qui transparaissent dans les visions du monde propres ainsi que les manières tout aussi particulières de les formuler, de les porter au langage. Parmi les approches théoriques de ces problèmes, on retiendra celle suggérée par Heim et Tymowski (2006, p. 2-3).

Sans forcément adhérer à l'idée d'une intraduisibilité définitive des textes des sciences humaines, ces deux chercheurs n'en insistent pas moins sur « le besoin d'améliorer la traduction des textes de sciences humaines ». Cette exigence s'impose davantage dans le contexte des bouleversements de l'ordre mondial depuis la fin du siècle dernier. Les transformations subséquentes, notamment le démantèlement du bloc soviétique et la montée en puissance de la Chine entraînent une recrudescence de la demande de textes des sciences humaines. En effet, ces transformations géopolitiques ont « ouvert » l'espace intellectuel extrême oriental à un accueil fébrile et « boulimique » de la littérature mondiale s'exprimant à travers des traductions de masse des classiques occidentaux. Mais il y a aussi et surtout le fait que certaines traductions des textes de sciences humaines se révèlent déficientes. Souvent, le traducteur ne maîtrise ni le vocabulaire, ni les subtilités doctrinales, encore moins certaines modulations du discours propres à certains courants de pensée. Le « cas d'école » qui illustre ces déficiences, c'est la traduction en anglais américain du *Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir. Manifestement ignorant des concepts majeurs de l'existentialisme sartrien, le traducteur les rend en leur prêtant leur sens courant.

Si l'on en croit une critique récente, la version anglaise du livre comporte de graves contresens [...]. Le traducteur, qui avait été choisi plus ou moins arbitrairement, a commis de nombreuses erreurs élémentaires : ainsi, dans sa version du texte les femmes se retrouvent coincées « en dépit » et non « en raison » d'un manque de garderies pour les enfants. Mais surtout, n'ayant pas la moindre connaissance de la philosophie existentialiste qui avait servi de point de départ à Simone de Beauvoir, il



traduit le concept de *pour-soi* par l'expression « vraie nature » [de la femme] (*woman's true nature*) ou encore par « essence féminine » (*feminine essence*) ; il utilise le mot « subjectif » dans son sens ordinaire de « personnel » alors qu'au sens de l'existentialisme, il signifie « exerçant sa liberté de choix ». Du coup, des générations de lecteurs anglophones de Beauvoir se sont forgé une opinion de sa position en s'appuyant sur des données erronées. Pourtant, cette traduction, parue en 1953, reste à ce jour la seule disponible en anglais (Heim & Tymowski 2006, pp. 2-3).

Erreurs d'autant plus dommageables que *Le deuxième sexe* représente « un texte fondamental du féminisme », pour reprendre une fois encore les mots de Heim et Tymowski. Par-delà les concepts spécifiques à certaines disciplines ce qui fait la singularité de la traduction en sciences humaines ce sont les représentations particulières du monde et des phénomènes. À cela s'ajoutent les différences dans les modes d'inférence, de connotation et de dénotation qui, à l'intérieur d'une même aire linguistique ne sont pas toujours transparentes pour tous les locuteurs, à plus forte raison pour une personne étrangère aux codes et mimiques sédimentés dans une société par l'usage et le temps. Quine (1960, pp. 26-27) donne une illustration pertinente de ces problèmes à travers la notion de traduction radicale (*radical translation*) en prélude à la thèse de l'« indétermination de la traduction », (*principle of indeterminacy or translation*).

Chez Quine, la difficulté à établir une traduction véridique tient au fait qu'on ne peut déterminer exactement comment un groupe de locuteurs étrangers catégorise son expérience du réel et l'exprime. Un chercheur hypothétique (le fameux *jungle linguist*) ignorant tout de la langue d'une tribu qu'il entreprend d'étudier ne peut, au mieux, qu'établir, sur la base de l'observation, des hypothèses analytiques sous forme de manuel possible de traduction. Cela lui permettrait, au terme d'un travail empirique de recensement de toutes les situations où une locution est employée en rapport avec un vécu donné ou en référence à un objet précis, de déterminer le signifié valable d'un terme. Une démarche hypothétique et jamais fiable parce que soumise à la fois à la subjectivité du chercheur et aux déterminations de son expérience propre du réel. Sur la base du mode d'élaboration décrit par Quine, on pourrait produire plusieurs manuels tous aussi valables les uns que les autres et également incompatibles ou radicalement concurrents. L'indétermination de la traduction est due au fait que de même que nous ne pouvons parler sensément de la vérité d'une phrase que dans les termes d'une certaine théorie ou d'un certain schème conceptuel, de même, nous ne pouvons parler judicieusement de la synonymie interlinguistique qu'en référence à un système particulier d'hypothèses analytiques.



Il subsiste par-delà toutes ces considérations théoriques le fait qu'en raison de leur indépassable ancrage culturel, les textes des sciences humaines mettent à mal la symétrie qu'on attend de toute traduction satisfaisante. Celle-ci est difficile à réaliser dans la mesure où on ne peut pas toujours abstraire les concepts de leur contexte culturel originel sans les déformer ou les altérer. Le problème majeur à cet égard réside en effet dans la connotation ou l'intelligibilité transculturelle des représentations. Comment faire en sorte qu'un concept provenant d'une culture et une langue étrangères aie la même connotation, renvoie aux mêmes types de représentations mentales quand on le traduit dans une autre langue ? Comment traduire un concept dans une langue si cette dernière ne contient aucun référent se rapportant à l'idée que l'on veut y faire passer ? On pourrait reprendre à cet effet, les réticences de Mudimbe par rapport aux canons épistémologiques censés régir universellement les sciences humaines. Mudimbe (1982, p. 46) se demande notamment si la fonction des sciences juridiques comme des sciences morales, dans nos sociétés, répond « véritablement aux exigences des croisements de nos formations sociales d'hier, du contexte actuel de la modernité et des effets de cette articulation complexe dans le comportement des individus » ?

On pourrait noter au passage la convergence de vues entre l'idéal de la traduction comme expression d'une double temporalité articulée autour de l'histoire et du destin chez Berman, et la nécessité prescrite par Mudimbe pour les « sciences humaines africaines » d'être le creuset de la synergie entre l'héritage intellectuel, les exigences de la modernité et le vécu sociétal. Synthèse d'autant plus difficile qu'à en croire Heim et Tymowski (2006, p. 30), « les concepts en sciences humaines ainsi que les termes qui leur servent de véhicule sont façonnés par la langue dont ils sont issus et, par conséquent, par le bagage culturel et historique des locuteurs de cette langue ». Toutefois, une trop grande centralisation linguistique conduit à une « homogénéisation et un appauvrissement croissants du discours » des sciences de l'homme. Les chercheurs de l'ACLS relèvent trois incidences négatives potentielles de la suprématie d'une langue de communication scientifique. Premièrement, le risque d'une déperdition par le fait que lorsqu'ils écrivent dans une langue seconde, les chercheurs s'expriment avec moins de précision et de nuance. Deuxièmement, la relative indigence des échanges scientifiques dans un cadre linguistique disposant de peu de publications en sciences humaines. Enfin, la paupérisation croissante du discours en sciences humaines en raison de la centralité croissante des modes de pensée et d'argumentation des sciences sociales produites dans la sphère anglo-saxonne. Cette situation débouche sur l'élaboration de modèles de plus en plus contraignants auxquels toutes les autres productions réalisées dans ce domaine sous d'autres cieux doivent s'adapter.



Ces remarques font ressortir quelques enjeux cognitifs et déperditions éventuelles induits par le *code switching* occasionné par la nécessité de produire en anglais afin de se rendre « visible » dans l'espace de la recherche scientifique mondiale. En ce qui concerne la postcolonie africaine, il faudrait évaluer les conséquences potentielles de la nécessité pour les générations successives d'intellectuels contraints de produire leurs savoirs dans une langue étrangère. De combien de traits de génie, de nouveautés, de trouvailles originales et d'expressions enrichissantes le patrimoine intellectuel mondial s'est-il ainsi privé, on ne le saura sans doute jamais. Ce dont on peut être sûr, d'après Mudimbe c'est qu'un abandon des langues occidentales, à défaut de créer un ordre radicalement nouveau du discours épistémologique, conduirait tout au moins à une rupture. Celle-ci permettrait à son tour d'enclencher la mise en place d'un contexte plus approprié à la production de « sciences sociales et humaines véritablement africaines » :

[...] en entreprenant [...] une révolution linguistique radicale, le remplacement des langues européennes par des langues africaines, on opérerait peut-être une révision totale des normes et des règles de travail. Un ordre de discours différent et original apparaîtrait-il ? En tout cas, un univers nouveau, métissé, riche, verrait le jour. Et dans cette perspective, pour l'établissement des sciences sociales et humaines véritablement africaines, c'est-à-dire des pratiques et connaissances qui seraient en harmonie aussi bien avec les gradients de nos cultures qu'avec les postulations de notre modernité [...] de même, un changement de l'instrument linguistique de connaissance et de production scientifique provoquerait assurément une rupture épistémologique et ouvrirait la voie à une aventure nouvelle pour l'Afrique (Mudimbe 1982, p. 47).

On n'en est malheureusement pas encore-là. Plus le temps passe, plus il apparaît pertinent de se demander si, en définitive, le statut épistémologique de la « pensée africaine », ne confirme pas l'interrogation dubitative de Mudimbe formulée dans l'extrait cité supra ? De fait, la singularité postulée de la vie et de la pensée africaines ne peut se légitimer que par rapport à l'hypothétique repositionnement du discours africain en tant qu'entité endogène, autonome et autocentrée. En vérité, une telle pureté de la « vérité sur soi » ne peut qu'être postulée. Ce qui n'invalide pas une pensée de la différence d'autant plus ouverte à la diversité qu'elle s'inscrit dans le sillage des sciences sociales consacrées à l'étude d'un « phénomène humain » à la fois universel et localisé. Cela dit, l'un des domaines où cette conscience de la singularité et de l'universalité du sujet humain s'affirme avec le plus de force est le champ religieux.



## 8. « L'intraduisible sacré » : inculturation et enjeux de traduction

### 8.1. Passages interdits : intraduisible, livres saints et langues sacrées

*Holy untranslatable*, (« l'intraduisible sacré ») ! Long et ses collègues n'ont pas trouvé meilleur titre pour leur ouvrage collectif sur les enjeux et défis de la traduction des textes religieux. Le problème de l'intraduisible y est posé d'emblée en termes de résistance culturelle: *the holy resists translation, since the space it needs in the target language is often already occupied; available vocabulary is already culturally loaded with indigenous referents*. En gros, cette remarque pose le problème de la singularité de la traduction des textes fondateurs des religions monothéistes, l'islam, le judaïsme, le bouddhisme, le christianisme. Ces écrits sont considérés comme sacrés parce que pour les croyants ils ont été *réellement* prononcés par Dieu. C'est cette sacralité qui explique la crainte révérencieuse dont on entoure ces textes ainsi que le comportement respectueux qu'ils suscitent en général. La Bible, le Coran et les textes assimilés sont donc le prolongement de la présence de Dieu par la médiation du graphe.

C'est ce que démontre la grande circonspection dont témoignent les membres de la *New World Bible Translation Committee* (1984) dans leur préface à la *New World Translation of the Holy Scriptures*. Ils insistent fortement sur l'incomparable responsabilité que représente la traduction des saintes écritures des langues d'origine l'hébreu, l'araméen et le grec dans les langues modernes. Pour eux, traduire les écritures saintes c'est rendre dans une autre langue les pensées et les paroles mêmes de *Jéhovah*, Dieu. Mais ce qui renforce davantage la crise de conscience des traducteurs, c'est la conviction que le salut éternel des futurs lecteurs dépend en grande partie de la qualité de leur traduction.

It is a very responsible thing to translate the Holy Scriptures from their original languages of Hebrew, Aramaic and Greek into modern speech. Translating the Holy Scriptures means rendering into another language the thoughts and sayings of Jehovah God, the heavenly Author of this sacred library. [The translators] also feel responsibility toward the searching reader who depends upon a translation of the inspired Word of the Most High God for their everlasting *translation* [New World Bible Translation Committee 1984, p. 5].

Ces déclarations rappellent les prescriptions établies par Luther sur la traduction des textes sacrés. Dans son entendement, dès lors que l'acte de traduire se rapporte à la parole de Dieu, il prend aussitôt une dimension sacrée. Il exige en conséquence, le traducteur de



la Bible doit être non seulement expérimenté et compétent, mais aussi et surtout un croyant convaincu.

Ah ! Traduire n'est pas un art pour tout un chacun comme le pensent les saints insensés ; il faut, pour cela, un cœur vraiment pieux, fidèle, zélé, prudent, chrétien, savant, expérimenté, exercé. C'est pourquoi je tiens qu'aucun faux chrétien ni aucun esprit sectaire ne peuvent traduire fidèlement (Luther, cité par Berman 1999, p. 55).

D'un livre saint à l'autre, on retrouve la même appréhension face à l'improbable tâche de rendre la pensée divine intelligible en le traduisant dans une langue humaine. C'est pour cette raison qu'au sommaire de tout exemplaire du Coran figure un avertissement qui indique au lecteur que le livre qu'il tient en mains n'est qu'une *interprétation du sens* des versets du texte sacré. Une mise en garde qui exclut d'office l'idée d'une *traduction fidèle de la Lettre* de la Parole divine. *Humain, trop humain*, le traducteur ne se sent pas à la hauteur de cette sublime mission. À l'instar du Poète invoquant le secours des Muses afin de pouvoir exprimer fidèlement l'indicible transport mystique, le traducteur *sait* qu'en se risquant à traduire la parole de Dieu, il s'engage à affronter l'intraduisible *par excellence*. Le langage est un récipient trop petit pour contenir l'ineffable parole divine. Les facultés humaines sont aussi limitées et ne peuvent pas saisir la quintessence de la Pensée divine. La faillibilité intrinsèque de l'esprit et du langage humains est d'autant plus marquée qu'elle se confronte au Verbe divin qui signifie en outre la Parole originelle, préexistante en Dieu et synonyme de son essence. C'est ce qu'indique le Prologue de l'évangile de St Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut » (Jn 1, 1-3, trad. École biblique de Jérusalem 1975).

Selon Chouraqui (1990, notes liminaires), « tous les traducteurs le savent comme tous les savants, grands ou petits : le Coran comme la Bible sont des textes intraduisibles. Mais sans doute, est-ce pour cela qu'ils excitent l'ardeur de tant de talents voués à cette quête de l'impossible ». Un point de vue amplement confirmé par les traducteurs de la version française du Coran sous la direction de « son excellence » Shaïkh Sâleh ibn Ab-del 'Aziz ibn Mouhammad al-el-Shaïkh (an 1421 de l'Hégire).

Nous sommes conscients du fait que la traduction des sens du Coran – quelle que soit sa minutie – est toujours en deçà des sens sublimes indiqués dans le texte original du miraculeux livre d'Allah, et que les sens exprimés dans la traduction sont le reflet du niveau atteint par le traducteur dans la compréhension du noble Livre d'Allah, et, partant, elle peut comporter des lapsus comme tout autre acte humain. Car nul n'est infallible (Shaïkh Sâleh, Préface).



Au plan formel, les difficultés qui entachent la traduction *adéquate* livres sacrés se laissent appréhender dans les nombreuses notes qui accompagnent chacun de ces textes. À cela s'ajoutent les notices explicatives ou contextuelles dont l'importance pour l'intelligibilité du texte n'est pas à négliger mais qui rendent compte du fait que le texte traduit ne se suffit pas à lui-même. Les notes explicatives sont en effet d'après Eco (2006) et d'autres théoriciens de la traduction une ratification de la faiblesse du traducteur et le signe manifeste de son échec. En raison de leur origine divine, la traduction des textes sacrés exige une approche particulière. Comme le souligne Chouraqui (1990) dans les notes liminaires à sa traduction du *Coran* : « toute traduction est problématique dans son essence même, et plus particulièrement celle du Qur'ân, texte « descendu des ciels », révélé par Allah ou par l'entremise d'un archange, *Gabriel-Djibrîl*. » À quoi s'ajoute le fait que le *Coran*, comme la plupart des livres saints, s'est incarné dans une langue unique, « l'arabe distinct », considéré dès lors comme langue sacrée. C'est pour cela qu'à l'origine le livre saint était destiné seulement aux musulmans de la Mecque et des environs.

Dans ces conditions, la traduction, dans le cas du Coran comme d'autres écrits religieux, ne relève pas d'un vouloir humain délibéré, mais plutôt d'un impératif catégorique lié au prosélytisme ainsi qu'à la nécessité institutionnelle d'étendre les aires d'influence de la religion. En effet, d'un point de vue essentiellement humain, rationnel et pragmatique, le raisonnement courant est le suivant : si le Verbe éternel de Dieu a choisi de s'incarner dans une langue, c'est parce que cette dernière est prédestinée. Elle comporte, de ce fait, des caractéristiques innées, les fameuses *pierres d'attente*, qui lui ont été conférées de toute éternité par Dieu lui-même. L'accès à la plénitude de la parole divine ne devrait donc se faire que par le biais de cette langue. C'est pour cela que le passage des textes sacrés dans une autre aire linguistique a toujours été le lieu de tensions, de controverses, débouchant parfois sur de véritables conflits. L'histoire de la (non)traduction des textes sacrés est en fait le récit d'une série d'anathèmes. Si pour des raisons d'expansion de la foi, la traduction s'est imposée très tôt en islam, les théologiens, juristes et autorités en charge de l'orthodoxie n'ont de cesse de rappeler qu'aucune « "traduction" [du Livre Saint] ne saurait prendre la place de l'original inimitable et par surcroît miraculeux, étant d'essence divine. Toute traduction, *tardjama*, ne pourrait jamais constituer autre chose qu'un commentaire, *tafsîr* » (Chouraqui 1991).

En vérité, l'inimitabilité et l'intraductibilité du Saint Coran ne relèvent pas d'une impasse linguistique ou technique insurmontable, mais d'un crédo, un symbole de foi en islam. Berque (2002) n'a pas cru devoir baptiser sa version française du texte sacré, issu d'une

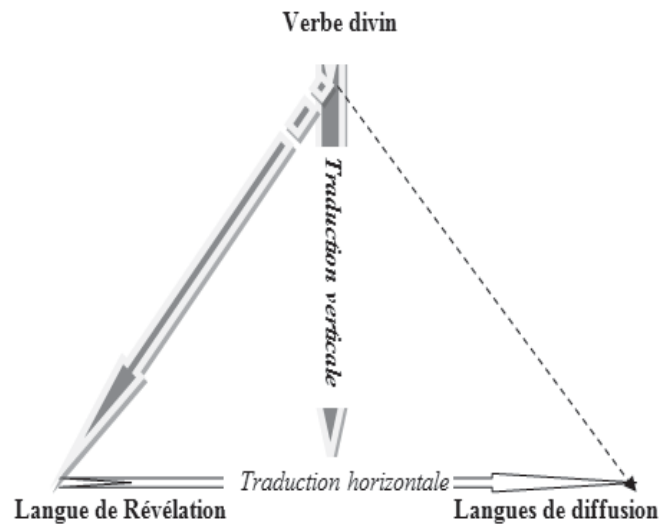




quinzaine d'années de travail, autrement que par le titre *Le Coran : Essai de traduction*. Dans sa note de présentation, l'éditeur précise que « l'expression essai de traduction [est] significative de l'humilité de l'auteur par rapport à la Parole de Dieu ». Plus loin, l'auteur de la même présentation croit devoir justifier le parti-pris traductionnel de l'ouvrage ainsi que les difficultés d'accès potentiels auxquels les lecteurs occidentaux pourraient se trouver confrontés par le fait que :

le Livre sacré des musulmans est réputé difficile à lire pour un Occidental. Il est vrai que son style prophétique et incantatoire, l'ordonnement de ses 114 sourates qui ne suit aucune logique thématique ou narrative (elles sont simplement classées de la plus longue à la plus courte), ses multiples allusions à un contexte historique qui nous est mal connu, rendent sa lecture impossible au profane sans une représentation et un appareil critique fouillé (Berque 2002, note de présentation).

Au fond, la problématique de l'intraduisibilité des écrits révélés ne dérive pas de l'impossibilité de passer adéquatement ces textes d'une langue à une autre dans une perspective horizontale, mais plutôt de la difficulté inhérente à l'appropriation verticale du Verbe Divin au sein d'une langue donnée. Comme le souligne S. B. Diagne (2010) à propos de la traduction du texte coranique, « la production des textes sacrés relève d'une forme particulière de traduction ». Il faudrait, selon lui, y voir plus la rencontre de deux « temporalités » : le Verbe divin atemporel qui, par un libre-vouloir de Dieu, se donne à transcrire dans les mots humains, épousant ainsi la temporalité dans son acception contingente, humaine, occasionnant la rencontre de l'éternel et de l'éphémère. S. B. Diagne considère cette « transcription » ou « descente » de la Parole éternelle dans les mots humains comme une traduction *dans* et à *travers* « l'éternité faite temps ». Processus qui se déroule en deux temps ; la descente du Verbe divin se traduisant lui-même en paroles humaines par le biais des Écritures saintes et la traduction/vulgarisation de cette même Parole de la langue originelle qu'est l'arabe dans les autres langues. Traduction verticale et horizontale contribuent donc de manière complémentaire à convertir la Parole divine en mots humains. Paradoxalement à l'idée que la traduction des livres saints est condamnée à l'imperfection, la transmission du message divin est considérée dans le cas du Coran comme totalement effectif. Ce qui veut dire, en d'autres termes, que le transfert du Verbe divin en arabe s'est réalisé sans déperditions. Cet ordonnancement triangulaire *Parole divine-langue de révélation-langues de diffusion du message divin* produit une relation que nous pourrions représenter de la façon suivante :



La traduction/incarnation du Coran en arabe représente ainsi la réalisation concrète de l'idéal de toute traduction : un gain sans perte. C'est aussi la concrétisation du vœu benjaminien de la « langue pure », étape ultime de la « sainte croissance des langues » dont la traduction représente la sève et le ferment. L'avènement eschatologique de cette langue messianique dépend à son tour du développement des religions révélées jusqu'à leur aboutissement dans l'absolu divin. Comme le signale Berman (2008), « la révélation s'accomplit dans le langage humain » et ce faisant y produit une « mutation » décisive dont la conséquence est de lier le destin des langues au devenir religions. Au cœur de cette relation de croissance simultanée, la traduction joue le rôle du levain :

la vie de la « religion » est si intimement liée à la traduction qu'on ne peut la concevoir sans elle, et la vie de la traduction est si intimement liée à celle de la religion que toutes les « grandes » traductions ont un fondement religieux. Disant cela, nous nous référons à la Bible, mais aussi bien, quoique de façon différente au Coran. L'acte de traduire les textes sacrés est un acte fondamental et, pour ces textes, il y va de leur être. Car ces deux éléments que nous avons évoqués, le désir de la traduction, et le refus de la traduction, s'ils sont propres à toute œuvre, ne se manifestent nulle part plus absolument que pour les textes sacrés. Il importe peu que nous soyons liés religieusement ou non à ces textes. Sacrés, ils le restent même si nous n'y « croyons » pas. Et en tant que sacrés, ils veulent être et ne pas être traduits (Berman 2008, p. 127).

C'est la raison pour laquelle Berman conclut qu'il n'est meilleure métaphore que celle du vase pour décrire le rapport tripolaire entre la traduction, la Révélation et les langues. La langue « élue » par Dieu pour transmettre le message du salut est le « vase », trop petit pour renfermer à lui seul cette parole. C'est pour cette raison que la Révélation a besoin



de l'ensemble des langues, car seule cette totalité (idéalement définie) peut accueillir son infinité. C'est justement parce que cette Parole de Dieu ne peut pas habiter une seule langue qu'elle doit être traduite. Le projet de traduction des textes sacrés n'est pas seulement motivé par le prosélytisme, mais dérive d'une tension interne, d'un besoin radical d'expansion contenu dans le message révélé lui-même. C'est ce que Berman, à la suite de Benjamin entend par *pulsion ou désir du traduire* inhérent au message de la Révélation.

Pour sa part, Ricœur (2004) trouve que cette impulsion du traduire n'est pas advenue avec la Révélation, quelle qu'elle soit, mais était déjà contenue dans la dispersion originelle au pied de la tour de Babel. Mythe de commencement par excellence, la dispersion de Babel est à lire ou relire, moins comme la chronique d'une « catastrophe linguistique infligée aux humains par un dieu jaloux de leur réussite » que le constat sans condamnation divine d'une séparation originelle. « Si l'on partage cette grille de lecture », ajoute Ricœur (2004, pp. 34-35), alors : « la dispersion et la confusion des langues, annoncées par le mythe de Babel, viennent couronner cette histoire de la séparation en l'apportant au cœur de l'exercice du langage. Ainsi sommes-nous, ainsi existons-nous, dispersés et confus, et appelés à quoi ? Et bien... à la traduction ! ». Berman (2008, p. 127) indique, en se fondant sur l'idée benjaminienne d'interdépendance mutuelle entre traduction et révélation, que « la parole de la révélation doit être poly-traduite et poly-retraduite afin de se déployer ». On se trouve donc, dans le cas spécifique des textes sacrés, en face d'une inextricable ambiguïté où l'appel (signification étymologique du mot *Coran*<sup>106</sup>) à la traduction inhérente aux textes sacrés se heurte à l'affirmation contraire et permanente de leur intraduisibilité. Fait surprenant que Berman (2008) résume ici de manière on ne peut plus pertinente :

le texte sacré est donc paradoxalement au plus haut point traduisible – de lui, en fait, émane l'injonction à la traduction – et au plus haut point intraduisible. Ainsi autour de la Bible et du Coran, deux commandements également valides s'affrontent : Tu traduiras/Tu ne traduiras point (p. 128).

Ambivalence aporétique qui s'illustre par ailleurs dans la stratification axiologique liée aux « droits d'accès » à la Révélation qui explique la conviction dans le christianisme

<sup>106</sup> D'après Chouraqui (1990, notes liminaires), « le mot Qur'ân, en ses 60 occurrences, a pour premier sens celui d'appeler : avant toute chose le Qur'ân est un Appel, un « Cri » pour retrouver le sens de la même racine Qara'a dans différentes langues sémitiques. Le sens de lire ou de réciter est dérivé du sens premier qui est vocal, datant d'une époque où la voix « descendue des ciels » n'avait pas encore de support scripturaire : l'Appel était alors en voie de constitution. Il ne sera écrit qu'après la mort de Muhammad. De tous les termes employés pour désigner le Message venu d'en haut, Ayât, Signe, Kitâb, Écrit, Dikr, Mémoire, Hikmat, Sagesse, al-Qur'ân se réfère plus explicitement à la voix d'un homme qui appelle au grand rassemblement des vivants et des morts ».



comme en islam, que les *langues originelles* des textes sacrés sont les seules aptes à transmettre toute la quintessence du message divin. Le latin et l'arabe ont été ainsi, pendant longtemps, les langues uniques où l'on pouvait lire respectivement la *Bible* et le *Coran*, en même temps qu'elles restaient les langues institutionnelles privilégiées de culte. Il semble même qu'à ce niveau le conservatisme de l'Église ait été plus intransigeant qu'à l'égard de la traduction des Écritures saintes. Ainsi, pendant que le Concile de Trente validait la traduction de la Bible en latin par Saint Jérôme (la *Vulgate*, du latin *Vulgata : divulgata*), il restait très réservé sur l'introduction des langues vernaculaires dans la célébration du culte. Cette assemblée déclarait en sa session XXII du 17 septembre 1562 : *Si quis dixerit lingua tantum vulgari Missa celebrari debere A.S* (Si quelqu'un dit que la messe ne peut être célébrée qu'en langue vulgaire qu'il soit anathème), [Doctrina De ss. Missae sacrificio, 1759, 956 Canon 9]. Toutefois, c'est la *Vulgate* qui entraînera progressivement la constitution du latin en langue *sacrée*, entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècles. Les langues fondatrices du christianisme sont l'araméen, l'hébreu, puis le grec de la *koinè* (grec simplifié), notamment avec les épîtres pauliniens. Le latin s'est définitivement imposé comme langue institutionnelle de l'Église au XI<sup>e</sup> siècle à partir de l'Afrique du Nord. Mouvement d'intégration linguistique qui connaîtra sa ratification définitive au cours du IV<sup>e</sup> siècle et se poursuivra jusqu'à nos jours.

Ces données historiques banales en apparence ont eu un impact énorme sur la traduction de la Bible, surtout en ce qui concerne son passage dans des langues autres que le latin. Il est inutile de revenir ici sur les querelles sans fin suscitées par la *Verdeutschung* de la Bible. *Verdeutschung* en tant que concept caractéristique du passage du texte biblique dans la langue allemande. Dans ce contexte particulier, traduire n'est plus seulement transférer les mots et les phrases, les tournures stylistiques voire les nuances contextuelles, mais enculturer l'œuvre, la transplanter dans sa langue, se l'appropriier définitivement dans sa totalité. C'est de là, toutes autres querelles doctrinales mises à part, que viennent la majorité des blocages touchant à la traduction des textes sacrés. Ce qui nous amène à nuancer le diagramme que nous avons suggéré plus haut. En effet, le passage du concept de langue de la Révélation à celui de « langue sacrée » remarquable dans la plupart des religions monothéistes pose question. Considérer la langue d'accueil de la Révélation comme sacrée en raison d'une élection divine, c'est la mettre au-dessus de toutes les autres. Dans ce cas, la relation perpendiculaire traduction/transmission verticale – traduction/ diffusion horizontale devrait être remplacée par un diagramme situant la langue de la Révélation non plus sur le même plan que les langues de diffusion mais au-dessus, à mi-chemin entre ces dernières et la quintessence de la parole divine.



La question de la traduisibilité des textes sacrés ne se résume pas à sa problématisation eschatologique et métaphysique dans la trame d'une hypothétique *langue pure*. En effet, la conception des enjeux de traduction dans le champ religieux à partir d'une perspective transcendantale comporte l'inconvénient majeur de confiner cette problématique dans le champ de l'abstrait, voire de l'irrationnel. À notre avis, il serait erroné de penser que les problèmes de traduction et d'intelligibilité translinguistique des textes sacrés manquent de consistance. Les difficultés et obstacles suscités par la traduction dans ce contexte précis prennent même une connotation particulière dans le contexte des sociétés anciennement colonisées. La problématique de l'intraduisible dans le champ religieux africain se pose, par exemple, au cœur d'une confrontation identitaire bien réelle, parce que dérivé de la rencontre historique de l'Afrique et de l'Occident. Dans ce cadre, les défis de traduction ne relèvent pas d'une spéculation sur la destinée eschatologique des langues, encore moins de considérations sur la prédilection de quelque langue sacrée. La question de l'appropriation du message divin se pose avant tout en termes de représentations singulières du monde sur fond de malentendus liés à l'épisode colonial.

## 8.2. Le Dieu trinitaire et l'esprit bossu

Par-delà la politique, les questions de langue et l'éducation, la religion est l'un des domaines à avoir le plus nourri la critique des intellectuels africains à l'égard des désastres culturels de la colonisation. Cela est dû au fait relevé par John S. Mbiti que les croyances et les pratiques religieuses sont les aspects de la vie des sociétés africaines qui ont été les plus particulièrement sujettes aux interprétations erronées, de déformations et de malentendus pendant la période coloniale. Comme de nombreux autres aspects de la vie des peuples colonisés, les croyances ont été dédaignées, tournées en dérision et frappées des qualificatifs péjoratifs de primitives, sous-développées, superstitieuses, sataniques, démoniaques, infernales, etc. Mbiti (1972, p. 16) relève à cet effet que « les premières descriptions et études des religions africaines nous ont laissé une terminologie inadéquate et péjorative ». Dans la riche panoplie de termes péjoratifs utilisés pour les décrire, on retrouve notamment *animisme*, *croyances ancestrales* (*ancestor worship*), *rites magiques*, mais aussi *totémisme*, *dynamisme*, *fétichisme*, voire *naturisme*. Ce qui n'a pas empêché ces religions traditionnelles de survivre et de dominer dans l'inconscient des peuples africains. Elles demeurent de nos jours une composante culturelle majeure des sociétés africaines modernes.

The fact remains that African religion and philosophy has been subjected to a great deal of misinterpretation, misrepresentation and misunderstanding. They have been despised, mocked and dismissed as primitive and underdeveloped... In missionary



circles they have been condemned as superstition, satanic, devilish and hellish. In spite of all these attacks, traditional religions have survived; they dominate the background of African peoples, and must be reckoned with even in the middle of modern changes (Mbiti 1982, p. 10).

Ces malentendus ont suscité des réactions diverses, allant de la pure revendication d'une identité religieuse se rapportant généralement aux cultes traditionnels à l'exigence formulée dans le cadre de l'Église catholique d'une inculturation du message chrétien. Comme dans les différentes sphères discursives et existentielles parcourues jusqu'à présent, ces revendications s'adosent à l'idée d'une spécificité des modes de vie, d'expression et des visions du monde propres aux sociétés africaines. L'inculturation apparaît donc comme l'expression d'une réappropriation du message chrétien, fondé sur les particularités culturelles africaines. Cela dit, la problématique de la religion en Afrique relève avant tout d'une crise fondée sur les disparités linguistiques, du moins en ce qui concerne le christianisme (le catholicisme pour être plus précis) et l'islam. C'est pour cette raison que dans ce contexte, la question de la religion est indissociable des enjeux de traduction. Il faudrait rappeler à ce propos la remarque de Benjamin selon laquelle l'une et l'autre sont liées dans un mouvement de croissance simultanée dont l'accomplissement est la langue pure, matrice originelle et point de convergence de toutes les langues particulières.

Une vision des choses qui correspond très peu à la réalité des faits dans le contexte colonial, si ce n'est par le seul fait de l'interdépendance avérée entre langue, religion et problèmes de traduction. Au regard des nombreux malentendus survenus dans ce domaine, la religion est l'un des lieux par excellence de l'intraduisible en Afrique. C'est ce qui explique les appels successifs à déconstruire le concept de *religion* tel qu'il a été appliqué à l'âme africaine depuis la période coloniale. En partant de leurs prémisses, on peut classer ces prises de position en deux préoccupations majeures : les obstacles terminologiques ou les apories liées à la conception du Dieu unique dans les langues africaines et les stéréotypes sur la religiosité innée des Africains, qui se révèlent en déphasage complet avec l'ontologie des sociétés concernées.

Ainsi, pour Wiredu (1996, p. 93), il existe aujourd'hui un ensemble de concepts dérivés du christianisme qui semblent aller de soi mais qui, une fois interrogés à la lumière des référents culturels et linguistiques endogènes révèlent leurs limites et leur inconsistance. Parmi ces concepts qu'il juge problématiques, il y a surtout les références à des entités ou réalités telles que *Dieu, religion, création, vie dans l'au-delà, Verbe Divin ou Logos*. Viennent ensuite les concepts transcendants, véritables condensés de subtilités doctrinales à mi-chemin entre la philosophie et la théologie comme par exemple la notion de



*création ex nihilo*. À cela s'ajoutent des distinctions catégorielles *physique/spirituel, naturel/surnaturel, religieux/séculaire, mystique/non-mystique*, ou encore l'idée de religiosité consubstantielle à l'âme africaine. D'après Wiredu, ces concepts se révèlent de véritables défis à la traduction parce qu'ils ne renvoient pas aux mêmes types de représentations d'un espace culturel, linguistique et cognitif à l'autre. De plus, l'application de certains concepts à des aspects spécifiques de l'être, de la vie et de la pensée des sociétés africaines se révèle inconsistant, voire abusif.

C'est au regard de ces méprises que p'Bitek suggérait une réévaluation critique de certains vocables qui, à l'analyse, ne reflètent aucune vérité fondamentale sur les cultures africaines. C'est le cas du mot « tribu » dont l'application aux communautés africaines suscite une vive réaction de disapprobation chez p'Bitek : *the term "tribe" turns out to have no definite meaning, in that it refers to no specific unit in Africa*. (p'Bitek 1970, p. 13). Il le juge insultant pour les sociétés africaines en raison de sa connotation primitive et barbare. L'appropriation et l'utilisation sans prise de distance critique de tels concepts par les chercheurs africains ne pourraient que renforcer la confusion et l'arbitraire instauré dans le paysage discursif africain par les errements de la science coloniale. Sur la même lancée, il suggère la révision critique ou l'abandon définitif de l'idée de religiosité innée ou d'animisme. Ces termes n'ont, d'après lui, aucun pouvoir référentiel, aucune signification dans les langues, la pensée et la vie des sociétés africaines.

Ces remises en cause terminologiques s'énoncent en contradiction totale avec l'affirmation fréquente d'une religiosité immanente à l'âme africaine. Dans un article intitulé *Bilan réflexif des recherches francophones sur les religions africaines (1958-1968)*, Vincent Thomas (1969, pp. 7-28) écrivait qu'« en Afrique noire, sans être tout, la religion pénètre tout et le Noir peut se définir comme l'être "incurablement religieux" : traditionnellement, en effet, il vit en étroite communion avec l'invisible et le sacré. » Il admettra cependant qu'« aucun terme ne parvient, de façon explicite, à épuiser le contenu et la forme du sentiment religieux africain ». Celui-ci représente, de son point de vue, un réseau complexe de relations entre les mondes visible et invisible ainsi qu'entre les êtres qui les peuplent. C'est aussi un ensemble de pratiques et de croyances partagées entre le fétichisme, le naturisme, le totémisme (religion clanique), le mânisme (culte des ancêtres), l'animisme et le paganisme (religion du terroir). Cette conception sera reprise et développée par Jean-Marie Cossi Apovo, ancien étudiant et « disciple » (*sic*) de Vincent Thomas. Apovo (2004, p. 19) considère que « c'est la religion qui est la base de la civilisation africaine, qui la fortifie, qui l'anime. Là où il y a un Africain, il y a une religion ». On retrouve également chez Mbiti cette idée de la prééminence et de



l'omniprésence du sentiment religieux chez les populations africaines. Selon ce dernier, la religion est une partie constitutive inaliénable de l'existence quotidienne de l'Africain. La preuve de cet attachement au surnaturel c'est qu'il imprègne toutes les sphères de l'existence.

Because traditional religions permeate all the departments of life, there is no formal distinction between the sacred and the secular, between the religious and the non-religious, between the spiritual and the material areas of life. Wherever the African is, there is his religion : he carries it to the fields where he is sowing seeds or harvesting a new crop ; he takes it with him to the beer party or to attend a funeral ceremony ; and if he is educated, he takes religion with him to the examination room at school or in the university ; if he is a politician he takes it to the house of parliament (Mbiti 1982, p. 2).

On remarquera au passage la généralisation du fait religieux à l'ensemble de l'Afrique et la confusion subtile entre l'existence en tant qu'ordonnée à une croyance et la pratique courante d'emporter sur soi des objets mystiques dont les fonctions très variées ne dépendent pas forcément d'un état d'esprit religieux. Mais n'est-ce pas dans la nature des croyances de se prêter aux dérives de l'interprétation, par le fait qu'ils appartiennent au domaine de l'irrationnel et qu'ils renvoient à un vécu impossible à valider par le biais d'une expérimentation objective ? Dans son ouvrage *Théorie des pouvoirs et idéologie*, consacré à la description de l'univers des croyances de trois sociétés lagunaires de basse Côte d'Ivoire, Augé (1975) parvient à une conclusion identique. D'après lui, les croyances religieuses sont si fortement ancrées dans les mentalités et les comportements qu'on peut légitimement les considérer comme la base de l'existence individuelle et des rapports sociaux. Augé indique que chez les Alladian, les Avikam et les Ebrié, la quasi-totalité des événements malheureux ou des situations existentielles défavorables relèvent des conséquences du mauvais sort. Mais en réalité, ces interprétations liées de façon globale à la sorcellerie s'intègrent à une vision plus large de l'existence, des rapports entre le bien et le mal, du destin, bref, une vision du monde et de la vie « qui englobe celle de la sorcellerie et rend compte du rapport de force entre vivants, entre vivants et morts, entre hommes et dieux » (Augé 1975, p. 102).

P'Bitek (1970) précise qu'à l'instar du mot « tribu », l'usage de termes tels que « fétichisme » ou « animisme » pour qualifier les pratiques religieuses africaines relève d'une hiérarchisation par la dépréciation et la catégorisation des religions africaines dans les sphères inférieures du « fétichisme » et du « diabolique ». Ce qui l'amène à cette conclusion sans appel: "*Animism*", "*Fetichism*" or *belief in a High God are products of the*





*Western mind. There are no “animists” in Africa* (p. 57). Il ajoute que ces termes devraient être éradiqués du vocabulaire des croyances religieuses africaines: « the terms “fetishism” and “animism” which were coined and used by Western writers in their imaginary speculations, are not only meaningless, they are a nuisance in the proper understanding of African religions. They must be dropped ». P'Bitek anticipe ainsi sur une idée qu'on retrouvera quelques années plus tard chez Wiredu, à savoir que l'une des exigences primordiales de la décolonisation conceptuelle, c'est de soumettre à une critique systématique l'assimilation de valeurs culturelles occidentales aux sociétés africaines.

Avant p'Bitek et Wiredu, Mbiti relevait le paradoxe entre la prégnance du sentiment religieux dans l'ensemble des sociétés africaines et l'absence d'un mot précis pour dire *religion* dans la plupart des langues locales. Mbiti (1982, p. 2) écrit à ce propos : *although many African languages do not have a word for religion as such, it nevertheless accompanies the individual from long before his birth to long after his physical death*. Wiredu (1996) confirme qu'il n'existe aucune acception objective d'après laquelle le mot *religion* pourrait s'appliquer à quelque aspect que ce soit de la vie et de la pensée des sociétés africaines.

It is not at all obvious in what sense the English word “religion” is applicable to any aspect of African life and thought. [...] It has been suggested, even by some authors by whose reckoning African life is full of religion that there is no word in many African languages that translates the word ‘religion’ (Wiredu 1996, p. 45).

Un constat qui est loin d'être isolé, puisque de l'avis de p'Bitek et de Wiredu, le terme « Dieu » en référence à une entité omnipotente, omnisciente et éternelle n'existe pas dans les langues et cultures africaines traditionnelles. Pour s'en convaincre, il suffit de se référer aux difficultés insurmontables auxquelles les premiers missionnaires Blancs se sont confrontés dans leurs tentatives de *traduire Dieu* dans les dialectes locaux. P'Bitek (1970, pp. 59-60) relève à ce propos que la première grande épreuve de la Mission évangélicatrice en Afrique fut la traduction du nom de Dieu dans les langues africaines : *one great dilemma which the missionaries faced was what name they should call their God when they preached African peoples. Some of them held that “pagan” terms could never express the Christian truth adequately*.

Wiredu (1996) révèle par ailleurs qu'en akan, il n'existe pas un seul mot, aucune expression périphrastique équivalente pour dire *religion*. L'unique terme qui s'en rapproche quelque peu est *Onyankopon* ou *Anyamesom* (de *Anyame*, l'Être suprême et *som*, service), qui signifie étymologiquement non pas *religion* mais « service de l'Être suprême ». Ce vide terminologique serait fortuit s'il ne se répercutait exactement dans la pratique



sociale akan par une vacuité totale de référentiels de type religieux. La religiosité suppose toujours l'adhésion inconditionnelle à une croyance mais aussi et surtout à l'idée de rectitude morale. En revanche, si chez les Akans on observe une certaine révérence à l'endroit d'*Onyankopon*, l'Être suprême, il n'en découle, au plan individuel et communautaire, aucune attitude d'adoration s'exprimant par le biais de pratiques rituelles ou cultuelles organisées en l'honneur de cet être. Les Akans le considèrent comme un être bienveillant, sage et puissant, qui vit dans un règne éthéré au-dessus du monde des vivants. Il détermine les phénomènes naturels, les faits de l'existence et la destinée humaine. Mais à leurs yeux, ces attributs surnaturels ne justifient aucune manifestation de religiosité. Le même constat est valable pour les fondements de la vie morale des Akans qui ne reposent, ni sur le plan logique, ni d'un point de vue psychologique sur une croyance en un Être suprême (cf. Wiredu 1996, pp. 46-47).

Pour les Akans, l'idée d'adorer un Être suprême est paradoxale parce qu'elle signifierait que cet être censé représenter le sommet de la perfection souffre d'un manque. En outre, chez les Akans la croyance à une visée essentiellement utilitaire ou fonctionnelle. Une divinité n'est vénérée et respectée que dans la mesure où elle exauce sans délais les vœux de ses adorateurs, sinon elle est ignorée, tournée en ridicule ou rejetée. Wiredu précise à cet effet: *the gods are treated with respect if they deliver the goods and with contempt if they fail. [...] Attitudes to the gods depend upon their success, and vary from healthy respect to sneering contempt* » (p. 48). Le comportement courant dans ce cas est de soumettre le fétiche et son prêtre à la dérision. Cette observation donne lieu à une remarque pour le moins radicale : chez les Akans, les dieux sont passibles de mort pour insuffisance de résultats !

La *condamnation à mort des dieux* se dit en akan *nano atro*. Ce terme signifie que les pouvoirs d'un dieu se sont complètement émoussés, qu'il est « un fini », « un vidé qu'aucune drogue ne peut ragaillardir », pour paraphraser Kourouma (1995, pp. 29, 138). Cette impuissance, considérée en général comme incurable ou irréversible, peut dépendre de causes inconnues mais aussi d'un vouloir humain délibéré. Ainsi, on peut *pousser un dieu à la mort* en l'entourant d'indifférence ou, pour le forcer à décéder plus rapidement, en introduisant dans son sanctuaire un objet tabou, son totem ou son « interdit » (un objet particulier, un animal, une substance ou un dérivé du corps humain). En général, les objets-tabou des divinités sont bien connus à cause des dangers potentiels liés à une manipulation inappropriée. Selon certaines croyances populaires, un dieu que l'on offense ainsi se venge toujours, à moins que l'on efface l'affront en offrant de façon diligente les sacrifices propitiatoires requis. Wiredu précise que la *mort d'un dieu* n'est pas une ex-



pression métaphorique signifiant que la divinité a déserté son sanctuaire pour s'établir ailleurs. Cette interprétation relèverait, à son avis, d'un anthropomorphisme eurocentrique reposant sur l'idée que les dieux sont immortels. Pour les Akans, les dieux sont mortels et *une divinité décédée* n'existe vraiment plus, du moins aux yeux de ses adorateurs. Pour ces derniers, une divinité incapable de fournir l'aide requise en temps opportun n'a pas le droit d'exister. C'est cette complexité du sentiment religieux chez les Akans qui amène Wiredu à la conclusion que c'est seulement d'un point de vue hyperbolique qu'on peut considérer, dans l'aire culturelle akan, le rapport des êtres humains aux entités surnaturelles comme une religion. Cela, du moins dans l'acception que recouvre ce vocable dans le contexte des religions monothéistes : *in lights of all this, it is somewhat of a hyperbole to call the procedures designed for establishing satisfactory relations with the beings in question 'religious worship'* (Wiredu 1996, pp. 48-49).

Ces remarques sont également valables à l'encontre des interprétations hâtives d'une certaine conception ethnologique du *culte des ancêtres*. D'après cette conception, les Africains dans leur majorité considèrent les défunts comme des divinités et leur vouent un culte. À l'encontre de cette idée tellement répandue qu'elle est désormais admise par certains Africains, Wiredu précise que les libations versées aux défunts sont la manifestation médiatisée du respect que les vivants leur témoignent. C'est aussi l'expression d'un désir de communion par-delà l'évènement de la mort, fondé sur la conviction que cette dernière n'est qu'une transfiguration, une *translation* dans la sphère de l'invisible. Cette dimension n'est séparée de l'existence concrète que par l'impossibilité pour les regards humains d'accéder directement aux défunts, de les voir, les toucher et communiquer avec eux par les moyens conventionnels. Les rites qui leur sont adressés représentent une médiatisation des interactions qui s'avèrent désormais impossibles.

Dans cette optique, la mort elle-même apparaît comme un changement d'état, une métamorphose à travers laquelle les personnes défuntes acquièrent les vertus d'omniscience et d'omnipotence. Parce qu'ils sont désormais capables de voir dans l'invisible, d'appréhender les évènements futurs et même d'en influencer le déroulement, les vivants doivent se garantir leur faveur en se rappelant régulièrement à leur attention. D'où les rites et coutumes qui leur sont dédiées. L'amalgame entre cette forme de vénération et le culte véritable adressé à une divinité procède selon Wiredu d'un malentendu. C'est pour cela qu'il recommande, à l'instar de p'Bitek, une évaluation critique des discours sur les croyances en Afrique.

The considerations rehearsed so far should be enough, I think, to suggest the need for a review of the enthusiastic, not to say indiscriminate, attributions of religiosity to



African peoples. But there are deeper reasons of the same significance. And in studying them we will see the role which the hasty universalization of certain Western categories of thought has played in the formation of the misapprehensions under scrutiny (Wiredu 1996, p. 49).

Ce recadrage conceptuel suscite quelques interrogations au regard de l'enthousiasme qui caractérise de nos jours l'adoption inconditionnelle des religions étrangères sur l'ensemble du continent. Dans quelles mesures est-il possible de *traduire Dieu* dans des langues qui n'avaient, d'après les analyses de Wiredu, p'Bitek et Mbiti, aucune notion d'Être transcendant, incréé, éternel, omniscient et omnipotent ? Est-il seulement possible de faire cohabiter deux visions du fait religieux dont l'une procède de postulats métaphysiques hautement rationalisés et l'autre d'une conception pragmatique, fonctionnaliste et matérialiste du rapport au divin ? Comme on le voit, il ne s'agit pas seulement d'un problème de traduction terminologique mais d'une incompatibilité radicale entre deux ordres de discours touchant au spirituel et au religieux. Pour illustrer ces problèmes d'intelligibilité liés à l'incommensurabilité des présupposés ontologiques, p'Bitek rapporte une séance de catéchèse dans la communauté luo de l'Ouganda en 1911. Une question confronte les missionnaires italiens aux sages luos rassemblés pour la circonstance : qui a créé les luos et, par extension, l'univers entier ?

La langue luo ne possède pas le verbe *créer*. D'un point de vue sémantique, la notion de création y correspond plutôt à l'idée de *façonner*, de *mouler* et de *transformer*. Pensant que c'était l'emploi du verbe *créer* qui bloquait leurs interlocuteurs, les missionnaires leur demandèrent *qui vous a moulé ?* Question tout aussi énigmatique que la précédente car, selon les luos, la seule manière dont les êtres humains viennent au monde est de naître d'une mère. Sur l'insistance des missionnaires, l'un des anciens se souvint que lorsqu'une personne souffre de tuberculose spinale, elle se déforme et devient bossue. Les Luo disent alors de lui qu'il a été *moulé* par *Rubanga*, l'esprit maléfique jugé responsable de cette maladie. Le vieux sage répondit alors *Rubanga est celui qui moule les hommes*, à la grande joie des missionnaires satisfaits d'avoir enfin obtenu la réponse qu'ils escomptaient. Ainsi, conclut p'Bitek, plutôt que d'exorciser cet esprit malveillant en le renvoyant au milieu des porcs, les représentants de Jésus-Christ se mirent à prêcher partout que *Rubanga* était le Père Saint qui a créé les Acholi, le genre humain et l'univers (P'Bitek 1970, p. 62).

P'Bitek ajoute que partout où l'on lira qu'un peuple africain affirme qu'il croit en l'existence d'« un Créateur », il faudrait soupçonner une amplification et une extrapolation par superposition de valeurs culturelles européennes sur des modes de vie africains.



Selon lui, les religions africaines ne se préoccupent ni du commencement, ni de la fin de l'histoire humaine, mais de l'existence concrète et de tout ce qui s'y rapporte. Des tels exemples de malentendus semblables sont nombreux dans la littérature postcoloniale africaine. Hountondji (2006) montre dans l'anecdote suivante à quel point certaines catégories fondamentales des religions étrangères se heurtent quelquefois à des résistances fondées sur une perception antagoniste de la vie, de la nature, des êtres et des choses. Il s'agit de la traduction en yoruba du psaume 23, un grand classique de la Bible, mondialement connu et récité. Seulement, une traduction adéquate de ce texte en yoruba s'avère difficile en raison de la conception hiérarchique rigide des rapports sociaux ainsi que de la connotation particulière attachée aux équivalents locaux du terme *brebis*.

Le début du psaume 23 : l'Éternel est mon berger, en anglais *The Lord is my shepherd, I shall not want* a été traduit en Yoruba par les missionnaires de façon littéraire : *Oluwa lolu shéwaguntanmin, emi ko ni shé alayini*. Le locuteur Yoruba comprend spontanément ceci : *l'Éternel est le berger que j'emploie pour garder mes troupeaux, je ne manquerai de rien*. Ce n'est évidemment pas ce que le psalmiste voulait dire en Hébreux, en Français ou en Anglais ! (Hountondji 2006).

Le caractère comique de cette traduction provient du fait que dans la mentalité traditionnelle yoruba, il est inconcevable qu'un individu en possession de toutes ses facultés se considère lui-même comme un mouton qu'on conduit au pâturage. Au regard de ces malentendus, il convient de se demander dans quelle acception la plupart des chrétiens africains qui récitent ce psaume l'entendent au fond. Ce que suggèrent les exemples que nous venons de relater, c'est la futilité d'une interlocution prétendument capable de dépasser immédiatement les barrières linguistiques et culturelles. C'est sans doute pour éviter des malentendus de ce genre à l'avenir que la *Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements* recommande une grande prudence dans la traduction des termes tirés du vocabulaire usuel et du lexique des religions traditionnelles. Cet organe de veille et de régulation des dispositions culturelles de l'Église catholique stipule avec fermeté que « dans les cas des traductions destinées aux peuples qui ont été conduits récemment à la foi du Christ [...], on fera particulièrement attention à la question de l'introduction des mots qui proviennent des religions païennes ». Il est pertinent de se demander si le ton et les termes utilisés par cette exhortation ne sont pas de nature à exacerber les malentendus au lieu de les résorber.

Les qualifications du genre « religions païennes » auquel cette haute institution cléricale a recours ici pour désigner les croyances traditionnelles cultes locaux est souvent perçu du point de vue africain comme une tentative délibérée de dévalorisation. On peut aussi légitimer



mement y voir une hiérarchisation axiologique plaçant les religions « révélées » au-dessus des soi-disant « religions païennes ». Mais dans l'absolu, sur quels critères normatifs peut-on objectivement fonder la « supériorité » d'une croyance par rapport à une autre ? Cette échelle de valeurs ne transpose-t-elle pas simplement sur le plan des croyances religieuses la subdivision arbitraire entre le centre et la périphérie, la métropole et les colonies, le Dieu judéo-chrétien et les dieux des autres ? Les analyses qu'exige une réponse adéquate à ce questionnement débordent le cadre de notre réflexion présente. Mais en soi, ces interrogations révèlent une certaine correspondance entre les enjeux de la décolonisation conceptuelle et l'urgence d'une réévaluation des religions étrangères qui sont avant tout des produits culturels de l'Occident. Au regard de l'empressement des populations africaines à adopter sans recul critique toutes les nouvelles formes de religiosité étrangères, à projeter en elles tous leurs espoirs d'un avenir meilleur, il est peut-être judicieux de dire que la décolonisation spirituelle est encore plus urgente que celle des langues ou des schèmes de pensée.

Cela dit, il y a derrière les condamnations des malentendus coloniaux certes un besoin légitime de corriger certaines conceptions délibérément péjoratives sur le sujet africain, mais il y a aussi la conviction que le seul discours définitivement valable sur la vie et la pensée des sociétés africaines est celui qui provient des Africains eux-mêmes. Formulée autrement, cette idée revient à l'appel lancé par p'Bitek et Wiredu de reprendre dans une démarche critique intransigeante l'ensemble du savoir accumulé sur les sociétés africaines par l'épistémologie occidentale. Mais le chemin vers la concrétisation de ce discours autotélique africain est encore très long. P'Bitek déclare en effet que les chercheurs africains étudiant les religions africaines n'ont ouvert aucune nouvelle piste, ni dans les méthodes d'investigation, ni dans leur interprétation des données recueillies. Les plus actifs dans ce domaine de nos jours, ce sont les prêtres catholiques dont les recherches s'appuient en grande partie sur des résultats déjà publiés. Ces travaux doivent être soumis à une analyse minutieuse et critique avant que les recherches endogènes puissent les utiliser comme des sources fiables et faisant autorité (p'Bitek 1970, p. 69).

Il s'agit, en d'autres termes, de retrouver cette vérité sur soi que la colonisation a galvaudée en vue de se donner des justifications. C'est ce qui faisait dire à p'Bitek qu'aucune connaissance probante de l'univers religieux africain n'est possible sans un effort soutenu pour en saisir les mécanismes internes tels que les Africains les perçoivent *de l'intérieur*, en les référant à leur logique et rationalité propres. On peut, à la limite, admettre que la vitalité des sociétés africaines dépend en grande partie du pouvoir des convictions religieuses et des pratiques qui leur sont liées. Néanmoins, il reste extrêmement important de



chercher à comprendre correctement ces convictions en les rapportant aux bases culturelles sur lesquelles elles reposent. Car, l'appréhension du fait religieux africain et du rapport au sacré qui en découle en prenant pour référence le Dieu chrétien n'aide pas à comprendre la nature des croyances africaines telles que les peuples africains se les représentent.

It may be true that the vitality of African societies is bound up with their religious beliefs and practices. It is therefore highly important that these beliefs be properly understood. The interpretation of African deities in terms of the Christian God does not help us to understand the nature of the African deities as African peoples conceive them (P'Bitek 1970, p. 50).

Ici, comme dans d'autres domaines de la vie sociale et de la pensée, c'est le problème de la possibilité d'une herméneutique des représentations culturelles qui se pose. En principe, pour reprendre la consigne herméneutique énoncée par Ricoeur, la compréhension, quand elle s'applique à un être fini, consiste à se *transposer* dans une autre vie (Ricoeur 1969, p. 9). Si l'on considère qu'en pratique une telle transposition s'avère impossible, on peut légitimement conclure que le saut herméneutique présupposé par la compréhension des cultures étrangères reste, dans l'absolu, un mythe. Comme l'affirmait avec raison Spivak (2008, para 13), « on ne peut connaître les cultures ». Nous pensons, pour notre part, qu'une compréhension exhaustive de l'essence des cultures, telle qu'elle est appréhendée de l'intérieur, est un mythe. Cela dit, la relation au sacré, au surnaturel ou à l'invisible appartient au domaine des réalités difficilement objectivables. Tenter de les appréhender du dehors constitue en soi une exagération des capacités de la science à sonder et mettre au jour les dynamiques internes de toute réalité. De plus, appréhender les faits culturels exogènes à partir de ses catégories propres relève d'une imposture. Ainsi, l'herméneutique du fait religieux endogène africain à partir de catégories judéo-chrétiennes, engage la pensée dans une démarche herméneutique hasardeuse. Pourtant, dans le contexte de la science coloniale, ces interprétations par transposition étaient tout à fait normales.

Compte tenu de tout cela, on comprend la réaction de p'Bitek et d'autres intellectuels africains qui appellent à une relecture critique des projections pseudo-scientifiques qui, sous prétexte de *découvrir* les pratiques culturelles africaines, projettent sur elles des pertinences propres. C'est cette impossibilité de la connaissance intuitive des cultures que problématise p'Bitek dans son recueil de poèmes intitulé *Song of Lawino*. À partir du regard déconcerté que porte l'héroïne Lawino sur certaines pratiques culturelles européennes, p'Bitek subvertit le discours ethnologique sur les sociétés africaines. Lawino est



une femme « illettrée » qui, de ce fait, ne connaît a priori rien des mœurs européennes adoptées par ses compatriotes occidentalisés. Ses jugements de valeur renvoient donc à l'herméneutique hâtive de l'ethnologue qui confond ses propres projections avec une connaissance objective des sociétés étudiées. Lawino interprète les pratiques religieuses chrétiennes à partir d'une perspective qui traduit une ignorance des significations intrinsèques que les Européens accordent aux rituels, cérémonies et attitudes auxquels elle assiste. Par exemple, pour Lawino, l'Eucharistie ou communion est un acte de cannibalisme.

My elder sister was christened Erina, [...]. One Sunday I followed her into the Protestant church: a big man stood before the people. [...] And he was calling people to come and eat Human flesh! He put little bits in their hands and they ate it up (p'Bitek 1966, p. 74-76).

En vérité, l'Eucharistie c'est le moment cardinal de la messe où le chrétien est invité à manger un morceau de pain béni qui représente symboliquement le Corps du Christ. P'Bitek joue manifestement sur les mots « Corps du Christ » ainsi que sur certains préjugés ambiants sur les pratiques cultuelles chrétiennes. On pourrait voir également ici une tentative de renvoyer aux Européens les conceptions faciles et souvent infondées sur le cannibalisme dans les sociétés africaines. Cela dit, le dégoût de Lawino s'aggrave lorsqu'elle se rend à la catéchèse des missionnaires catholiques. Tout lui paraît absurde. Elle compare l'assemblée chrétienne à une scène de théâtre où des fidèles répètent à tue-tête, tels des perroquets, des paroles auxquelles ils n'entendent mot. Elle quitte précipitamment ce rassemblement beaucoup plus semblable à une foire d'empoigne qu'à une réunion religieuse.

I once joined the Catholic Evening Speaker's class but I did not stay long. I ran away, I ran from shouting meaninglessly in the evenings like parrots, like the crow birds. *Maria the Clean Woman, Mother of the Hunchback, Pray for us who spoil things, Full of graciya* (p'Bitek 1966, pp. 74-76).

Comme en ce qui concerne la Communion, p'Bitek procède à une traduction littérale et subversive de l'*Ave Maria* en luo, une décision qui révèle une volonté délibérée de subvertir cette prière chrétienne. Il traduit « Vierge Marie » de façon connotative par *Maria the Clean Woman* ; il rend « Mère de Dieu » par *Mother of the Hunchback*, en référence à la traduction malheureuse de Dieu en luo par les premiers missionnaires italiens. Enfin, on sent de l'ironie dans la traduction de la formule originale « Marie pleine de grâce [...], prie pour nous pauvres pécheurs » que p'Bitek rend en *Pray for us who spoil things, Full of graciya*.





Sur un autre plan, p'Bitek semble suggérer que la conversion des populations africaines aux religions étrangères repose avant tout sur un triple malentendu : linguistique, cognitif et culturel. En s'adressant aux populations africaines, le missionnaire Blanc se fait illusion en pensant que ses interlocuteurs le comprennent. De fait, c'est souvent un dialogue de sourds qui s'instaure entre les missionnaires et les prosélytes africains. Comme on peut s'en rendre compte en référence à la littérature africaine postcoloniale, l'évangélisation se déroule en contexte colonial et les missionnaires Blancs sont avant tout des éléments de la force impériale. À l'instar de l'administration coloniale, la mission est le lieu d'un rapport de force sournois. En témoigne l'extrait suivant où Lawino s'étonne de l'indifférence des missionnaires qui ne se demandent jamais si les nouveaux convertis comprennent réellement le message chrétien. Ils s'intéressent encore moins aux connotations de certaines formules et conceptions chrétiennes dans la culture luo. En somme, le face-à-face entre missionnaires et nouveaux chrétiens repose sur un énorme malentendu. Les prêtres et religieuses parlent une « langue étrange » que les fidèles ne comprennent pas. Ces derniers répètent à tue-tête les articles de foi sans se préoccuper de les comprendre.

The things they shout I do not understand, they shout anyhow; they shout like mad people. The padre shouts words, you cannot understand, and he does not seem to care in the least whether his hearers understand him or not; a strange language they speak. These Christian diviner-priests and the white nuns think the girls understand what they are saying and are annoyed when the girls laugh (p'Bitek 1966, pp. 74-76).

C'est également la superposition d'univers linguistiques et culturels a priori incommensurables qui est en jeu dans le roman *Ville cruelle* d'Eza Boto (1971, pp. 156-158). Rebelle à tout endoctrinement chrétien, Banda n'en est pas moins intrigué par les prières latines qu'il entend répéter en chœur à l'église. Le signe que ces formules de prières lui sont singulièrement étrangères est qu'il en fournit une translittération biaisée : « *Mââ-riâ... Grââtia... Yéésus... Maria... Gratia... Yésus* » ; « *Confiteor Deo omnipotenti... Amen... Dominus vobiscum... Et cum spirituo...* ». Banda se demande confus : « qui me dira jamais ce que tout ça signifie... *Dominus vobiscum spiritutuo...* » ? Qui pourra éclairer le sens de ces mots mystérieux que même le catéchiste avait avoué ne pas savoir ? Celui-ci avait d'ailleurs son opinion sur la question : savoir ce que signifient les formules de prière n'avait aucune importance, il suffit de les répéter en chœur avec l'assemblée au moment opportun. Loin de satisfaire la curiosité de Banda, cet aveu ne fait qu'augmenter sa curiosité. Il répète, fasciné par le pouvoir mystérieux des formules de prière : « j'aimerais tant savoir ce que tout ça signifie : *Dominus vobiscum cum spiritutuo...* ».



Dans cette perspective, il est pertinent de s'interroger sur les mobiles sous-jacents à l'adhésion enthousiaste des populations africaines aux religions étrangères. Pour Wiredu, il serait important, pour le bien-être des Africains convertis aux religions occidentales de repenser leur rapport à ces croyances. Cette évaluation critique paraît d'autant plus importante que représente, aux yeux de Wiredu une des causes fondamentales de déformation de la « conscience africaine ». En effet, l'adoption inconditionnelle des pratiques religieuses importées et l'abandon consécutif des cultes ancestraux ou l'adjonction synchrétique de ces derniers aux cultes traditionnels endogènes pose question.

It is, at all events, impossible to overemphasize the necessity for the rational evaluation of religious belief in contemporary African philosophy, for the unexamined espousal of foreign religions, often in unleavened admixture with indigenous ones, is the case of some of the severest distortions of the African consciousness (Wiredu 1996, p. 143).

En effet, à côté des religions formelles, on assiste à la naissance de formes hybrides de religiosité, qualifiées de « sectes » dérivées du christianisme ou de l'islam. Ces dernières posent problème parce qu'elles sont souvent créées par des gourous véreux qui abusent de la crédulité des populations à des fins d'enrichissement personnel ou pour satisfaire d'obscurs desseins. À cela s'ajoute la multiplication récente en de nombreuses parties du continent de groupes extrémistes ou terroristes qui fondent leur idéologie sur des préceptes religieux. Toutefois, ces déviations nous paraissent moins pertinentes pour la présente étude que les incidences linguistiques du fait religieux comme tel. Les difficultés que suscite le passage des textes sacrés dans les langues et cultures africaines sont l'expression de résistances endogènes qui remettent en cause l'universalité postulée des grandes religions. Ce sont ces résistances qui justifient l'apparition régulière de nouvelles formes de pratiques religieuses (synchrétisme, sectes, mouvements spirituels, etc.). C'est ce qui explique aussi, pour l'essentiel, la problématique de l'inculturation. Ce vocable se réfère aux aspirations des églises chrétiennes non-occidentales (d'Amérique latine et d'Afrique surtout) en vue d'adapter le message et certaines expressions de la foi aux spécificités culturelles et linguistiques endogènes. En somme, un désir de *traduire Dieu* dans les langues et cultures locales.

### **8.2.1. « Traduire Dieu » ? Problèmes et enjeux de traduction dans le champ des croyances**

L'intraduisible dans le champ religieux africain tient, pour l'essentiel, à la formulation adéquate des concepts majeurs des religions étrangères dans les langues africaines. Cela,



non pas dans le sens de ce que l'on entend généralement par fidélité ou recherche d'équivalence en traductologie, mais en rapport avec la notion de sens, de signification, la vérité sur soi. Wiredu suggère une illustration pertinente de ces problèmes en s'appuyant sur la traduction du concept de *Logos* dans deux langues africaines relativement éloignées, le *luo* de l'Afrique centrale et l'*akan* du Ghana. Le *Logos* se réfère dans la théologie chrétienne au Christ Fils de Dieu, Parole éternelle et agissante, par qui tout a été créé. C'est la synthèse de ce mystère que résume le Prologue de l'évangile de Jean dont la traduction en luo donne un texte pour le moins étrange dont nous présentons les différentes versions dans le tableau suivant (p'Bitek 1966, pp. 84-85) :

Version française (Bible de Jérusalem)	Traduction en luo (p'Bitek)	Retraduction en anglais (p'Bitek)	Retraduction en français
Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu.	Nia con ki con Lok onongo tye, Lok tye bot Lubanga, Lok aye ceng Lubanga.	From long long ago there was News, News was with the Hunchback Spirit, News was the Hunchback Spirit.	Il y a très longtemps existaient les Nouvelles, les Nouvelles étaient avec l'Esprit de la Bosse, Les Nouvelles étaient l'Esprit de la Bosse.

Afin de mettre en exergue les problèmes de traduction ainsi que les obstacles cognitifs que suscite ce texte, nous reprenons la version de la *Bible* traduite par Chouraqui (1997), à partir de l'hébreu. Cette traduction offre de ce fait l'avantage d'être plus proche du texte original :

1. Entête, lui, le logos et le logos, lui, pour Elohîms,  
et le logos, lui, Elohîms.
2. Lui entête pour Elohîms.
3. Tout devient par lui ; hors de lui, rien de ce qui advient ne devient.

On convient sans peine que cette traduction scrupuleusement fidèle à l'original grec n'est pas aisée à comprendre, même pour un excellent locuteur de la langue française. Mais la vraie difficulté de la traduction en luo, réside dans le fait relevé par Wiredu que les Luos ne pensent pas à partir de catégories métaphysiques. Le caractère problématique du *Logos* vient de l'appropriation du terme hébreu « *dabar* » ou *parole de IHVH-Adonai* par l'exégèse grecque pour désigner *Iéshoua* « le messie ». On constate en effet un double processus d'appropriation identique à celui décrit par Derrida à propos du *pharmakon*. D'un point de vue chronologique, le « logos » traverse une série de passages à partir du



grec sa matrice originelle, dans le cadre de la héraclitéenne, le stoïcisme, le platonisme et le néo-platonisme, avant d'être adopté par la tradition chrétienne, notamment les Pères de l'Église. Chez ces derniers, ce concept signifie la Parole de Dieu faite chair. Wiredu se demande ce qu'un vieux sage luò ne comprenant aucun mot d'anglais pourrait bien comprendre à une formulation lestée de connotations métaphysiques gréco-chrétiennes telle que « le Verbe était Dieu » ? En effet, il est difficile de concevoir une intelligibilité adéquate de cette courte proposition, sans aucune idée préalable des antécédents philosophico-chrétiens de la notion de « Verbe ».

Now, what is a non-English-speaking Luo elder, uninstructed in the semantics of Graeco-Christian metaphysics, to make of the message that “the Word was God” [...] it is difficult to see how, without an inkling of the Graeco-Christian philosophy of the “Word” and an ability to think in some language, such as English, already impregnated with that tradition, anyone could possibly make even a preliminary sense of St. John’s suggestion (Wiredu 1996, p. 90).

Ce commentaire va de soi car des énoncés tels que *le Verbe était Dieu* et *le Verbe s'est fait chair* ne sont pas factuels et ne renvoient à aucune expérience concrète. Dans une perspective identique, Weinrich (1970) suggérait que l'on tienne pour axiomatique la proposition « tous les textes sont traduisibles ». Pourtant, il ne peut s'empêcher de relever l'existence d'une « intraductibilité pratique » fondée sur l'expérience (*die Erfahrung praktischer Unübersetzbarkeiten*). Il s'agit de cas où la traduction s'avère impossible ou définitivement relative. Weinrich cite en exemple le même Prologue de Jean. Nous savons tous qu'il existe des textes qui mettent à l'épreuve la dextérité du traducteur le plus performant, affirme-t-il, avant de conclure : qui donc a déjà traduit de façon adéquate le Prologue de Jean ? [*wir wissen doch alle*], *dass es einige Texte gibt, die der Kunst des einfallsreichsten Übersetzers widerstehen. Wer hat denn je den Anfang des Johannes-Prologs adäquat übersetzt?* (Weinrich 1970, pp. 76-80).

On pourrait objecter à cette vision des choses son caractère abstrait, voire apologétique parce qu'elle est sous-tendue par la volonté d'illustrer les problèmes de traduction. On pourrait avancer que pour comprendre un concept tel que le *logos*, on n'a pas forcément besoin de sa généalogie sémantique et historique. En outre, on pourrait critiquer la conception de la traduction sous-jacente, en ce qu'elle se base sur une perception classique de cette dernière, en tant que transport du sens d'une langue à une autre fondé sur une équivalence mathématique entre les termes de départ et ceux d'arrivée. Dans ces conditions, le raisonnement fondé sur les obstacles insurmontables à la traduction causés par les disparités sémantiques et ontologiques ne serait pas valable. Toutes ces objections



sont fondées. Mais prendre le problème de cette manière, c'est à le simplifier à l'extrême en l'isolant des prémisses qui fondent le questionnement sur une probable traduction du logos dans une langue africaine comme le luo.

En effet, ce n'est pas tant le concept de *logos* en soi qui pose problème. C'est plutôt l'opacité sémantique induite par l'impossibilité de référencer convenablement une idée dans une langue issue d'un espace culturel dans lequel la notion concernée est inexistante. Wiredu introduit par ailleurs une distinction intéressante à propos de la traduction des termes majeurs du vocabulaire scientifique et des concepts transcendants. Ces derniers sont ainsi qualifiés parce qu'ils ne peuvent être définis en relation avec un être, un objet ou une chose connus, faisant partie de l'expérience humaine. Ils ne peuvent, de ce fait, être conçus que par le biais d'abstractions et d'inférences. Par contre, les termes scientifiques ne posent pas de problème majeur de traduction dans la mesure où il est toujours possible de les remplacer par des translittérations assorties de commentaires ou de directives pédagogiques. Les problèmes de traduction les plus ardues proviennent des concepts transcendants tels que la *création ex nihilo*, *Dieu*, *l'âme*, le *destin*, le *libre-arbitre*, la *causalité*, etc.

Le véritable problème n'est pas de trouver des équivalents à ces termes dans la langue cible. Une traduction littérale reste toujours possible. Mais ce qui paraît déterminant c'est le type de représentation mentale à laquelle la traduction est censée renvoyer. Cela, d'ailleurs si l'on se réfère à la détermination de la *signification* telle que formalisée par Ogden et Richards (1923) puis Ullmann (1957) dans le célèbre *triangle sémiotique*. Sur cette base, on peut dire que l'intraduisibilité des concepts transcendants tient au fait qu'une expression comme *création ex nihilo* ne se réfère à aucune réalité et ne suscite aucune notion conceptuelle précise chez les Luos. On peut citer en appui à cette analyse l'assertion de Lyons (1970, p. 326) selon laquelle « la notion de référence implique une existence ou une réalité soit physique, soit fictive ou abstraite ». Si le luo, l'akan ou n'importe quelle autre langue africaine ne comportent pas la notion conceptuelle de la création à partir du néant, comment peut-on y traduire cette réalité ? Une fois encore, le véritable problème n'est pas d'ordre terminologique. La vérité est que la vision du monde qu'expriment les langues comme le luo ou l'akan n'autorisent en rien la possibilité de concevoir un être par soi absolu, encore moins la création à partir du néant, en dehors de toute référence aux circuits normaux d'avènement à l'existence que sont la naissance ou la fabrication.

Le concept de Dieu tout comme celui de la création sont dans l'ontologie akan, essentiellement empiriques. Dieu, que les Akans nomment *Nyame* ou *Nyankopon* est certes conçu



comme l'origine de tous les êtres créés mais en tant qu'il les *façonne*, les *sculpte* ou les *moule* pour les faire advenir à l'existence. Toutes ces opérations de « création » supposent dans l'onto-théologie akan le recours sans concession à un matériau *déjà-là*, préexistant. Dans un tel contexte, la traduction d'une expression telle que *création ex nihilo* reviendrait à formuler l'énoncé absurde suivant : “[*creation ex nihilo amounts to*] *constructing, hewing, fashioning out something without using anything*”, which carries its *contradictoriness on its face* (Wiredu 1996, p. 87). L'obstacle cognitif le plus radical reste toutefois que les Akans, comme la plupart des peuples d'Afrique ont une conception plutôt « matérialiste » du monde et de l'expérience humaine. Il ne viendrait jamais à l'idée d'un Akan de penser *Nyame* (Dieu) existant dans un règne abstrait et éthéré situé en dehors du monde. Exister c'est être situé quelque part, avoir une consistance certaine, en somme être perceptible, sans préjuger du fait que cette perception se fasse par la sensibilité, l'intellect ou dans l'expérience mystique.

As far as the Akans are concerned, [the nonhuman] beings and powers are an integral part of this world. They belong as much to the world as the chairs in this room and the trees outside it. Not even *Onyame* (“God”) is supposed to exist outside the universe. That would be a veritable contradiction in Akan terms. To exist is to be there (*woho*) and existence is the being there of something (*se bribi wo ho*). To exist outside the universe would mean to be there but not at any place, an idea lacking in coherence” (Wiredu 1996, p. 99).

Cette conception trouve une certaine confirmation dans l'affirmation faite par Mbiti qu'en raison de la conception « communaliste » de la vie sous-jacente à la plupart des langues africaines, une traduction du *Cogito* cartésien dans celles-ci serait une aberration. À moins que l'on traduise *Je pense donc je suis* par l'expression plus représentative des spécificités socioculturelles africaines *I am because we are, and because we are, I am* (Mbiti 1982, pp. 108-109). Cette assertion est sujette à certaines objections bien fondées, mais elle nous paraît pertinente au regard des exigences de la traduction culturelles de la traduction.<sup>107</sup>

<sup>107</sup> Pour une discussion du point de vue de Mbiti, on pourrait se référer à l'ouvrage de Mabilia J. R. Kenzo (2009) intitulé *Dialectic of Sedimentation and Innovation : Paul Ricœur on Creativity after the Subject*, New York : Peter Lang, pp. 234-235. À partir d'une lecture de la notion d'identité narrative chez Ricœur, l'auteur montre comment dans l'expression de son expérience du monde, le sujet ne peut faire une abstraction radicale et définitive de son rapport aux autres sujets qui le constituent dans la relation sociale. En somme, il n'est de récit que pluriel, c'est-à-dire constitué par le corps d'ensemble qui tisse les individualités les unes aux autres dans l'indissociable relation sociale. Sur cette base, Mabilia démontrera que le rapport à l'autre est universel et que vouloir ramener aux sociétés africaines ce que nous appelons pour notre part « instinct communaliste », comme le fait Mbiti, procède d'une certaine forme de réduction idéologique. Selon lui, Mbiti oppose à la relation symétrique de soi à l'autre proposé par Ri-



Dans le même ordre d'idées, Wiredu dénonce les traductions délibérément biaisées par lesquelles certaines conceptions étrangères à la pensée africaine ont été présentées comme des éléments fondamentaux de son ontologie. Il s'agit surtout de généralisations hâtives qui ressortent de l'application de certains qualificatifs à la pensée africaine comme s'ils en relevaient de façon essentielle. Selon lui, les problèmes théoriques tels que le *dualisme*, l'*idéalisme*, le *matérialisme* dans leur acception européenne sont incompatibles avec la pensée akan. Il en est de même des qualificatifs *mystique*, *spirituel*, *supernaturel* qui accompagnent en général la caractérisation de l'âme africaine et qui n'ont en réalité aucun référent dans la plupart des langues africaines.

Western problems of dualism, idealism, materialism, etc., [...] in truth, do not fit at all into Akan categories of thought. By a similar circumstance of translation, belief in countless "mystical", "spiritual", and "supernatural" entities has been attributed to the African race. In fact, however, these categories do not exist in Akan thought for example; they would seem not to exist in the thought of many other African peoples (Wiredu 1996, p. 99).

La question logique qui ressort de ces mises au point terminologiques est la suivante : si ces concepts et autres catégories n'existent pas dans les langues considérées, comment peut-on les y traduire ? Une question d'autant plus pertinente que Wiredu indique que même une bonne périphrase ne pourrait pas permettre de rendre intelligible l'idée sous-jacente à ces concepts dans la culture akan parce que son champ métaphysique ne recouvre pas cet ordre d'abstractions. C'est ce genre de difficultés qui justifie la distinction établie par Seleskovitch entre mots traduisibles et mots contextuels. Les premiers se réfèrent à l'expérience du monde de la nature ou des relations sociales que partagent toutes les communautés humaines tandis que les derniers se rapportent aux manières particulières et incommensurables de nommer le réel et de le représenter. Éléments de l'intellect, les représentations du réel ne sont jamais comparables d'un individu à un autre, encore moins d'une communauté à une autre. Elles sont souvent déterminées par les conditionnements humains, mais elles n'en sont pas moins une exigence fondamentale de la vie.

Toutefois, les limites des pouvoirs humains de représentation qui marquent l'intraduisible dans le domaine des croyances ne se réduisent pas seulement aux difficultés d'ordre linguistique. Elles proviennent aussi et surtout des pesanteurs du dogme et des restrictions imposées par les instances institutionnelles des confessions religieuses. Pour s'en convaincre, on pourrait reprendre le témoignage suivant de S. B. Diagne.

---

cœur, un autre type de relation tautologique dans sa formulation et délibérément non-symétrique entre un « je » et le « nous » où le déterminant fondamental semble être le « nous ».



Sous la direction du Pr. El Hadj Rawane Mbaye, enseignant au département d'arabe de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, [...] une traduction du Coran en langue wolof a été effectuée. L'équipe de Rawane Mbaye s'est ensuite trouvée confrontée à d'incroyables lenteurs et des réponses évasives lorsqu'il s'est agi de convaincre l'organisme officiel qui, en Arabie Saoudite, a la charge d'éditer les traductions du Coran qui dès lors reçoivent son Imprimatur en même temps qu'elles ont la possibilité d'une large diffusion. Rawane Mbaye qui connaît les manières de penser derrière ces dérobades sait bien que la méfiance instinctive de cette institution d'Arabie Saoudite devant la traduction du Coran se double ici d'une suspicion toute particulière à l'endroit des langues africaines. « Ils ont l'idée – m'a-t-il confié – que nos langues comportent en elles-mêmes quelque chose d'irréremédiablement païen qui, inévitablement, va corroder la pureté du message ». Cette idée qui commande l'attitude devant la traduction est celle qu'il y a des langues plus propres que d'autres en leur essence à recevoir le Verbe de Dieu ou même à simplement parler des choses relatives à Dieu, à son Message, à la Prophétie (S.B. Diagne 2010).

D'après Bachir Diagne, cette présomption défavorable aux langues africaines ne se limite pas seulement à l'aspect religieux. Elle procède surtout d'un « ethnocentrisme linguistique » qui ratifiait, déjà à l'époque coloniale, l'hégémonie des langues occidentales. Celles étaient considérées comme les seules capables d'« élever la pensée au plus haut niveau d'abstraction, ce que ne sauraient faire [les] langues indigènes telles qu'elles sont, engluées dans le concret, dans le présent, dans l'immédiat ». La situation a-t-elle évolué de nos jours ? Comment cette disparité linguistique influence-t-elle la perception du divin ainsi que l'expression du rapport au sacré dans le contexte postcolonial africain ? En ce qui concerne la traduction du Coran, S. B. Diagne relève la nécessité de distinguer entre l'inimitabilité du Livre Saint et la Sacralité inférée de la langue dans laquelle il a été transmis pour la première fois. En effet, c'est de cet amalgame que provient l'idée que le Coran en tant que Parole de Dieu n'est pleinement accessible que dans la « langue sacrée », l'arabe. La fausse intraduisibilité postulée par cette conception ne sert que l'idée d'une hiérarchie arbitraire entre les langues, dans le but ultime d'affirmer la sacralité et les privilèges de l'une sur les autres.

C'est cette postulation d'une langue « meilleure » ou « plus apte » à convier le message de la foi, tout autant que les blocages cognitifs et l'impossibilité d'une appropriation authentique du texte sacré dans sa langue de révélation qui fonde les exigences d'autodétermination des peuples convertis. Exigence qui, dans le cadre du catholicisme, concerne non seulement la traduction des textes sacrés dans les langues autochtones, mais aussi et surtout l'incarnation de la totalité de la Révélation dans les cultures locales. C'est





à cela que se résume, pour l'essentiel, la problématique de l'inculturation du message chrétien. Selon Shorter (1988, p. 11), le terme *inculturation* recouvre la relation dynamique entre le message chrétien et une ou plusieurs cultures : "the creative and dynamic relationship between the Christian message and a culture or cultures". Mais cette conception paraît réductionniste et peu représentative des exigences locales impliquées dans le vocable d'inculturation. Dans son Exhortation apostolique *Catechesi Tradentae*, Jean-Paul II la concevait lui-même comme le signe et l'expression de l'universalité du mystère de l'Incarnation du Christ. Il précisera par ailleurs que « de la catéchèse comme de l'évangélisation en général, nous pouvons dire qu'elle est appelée à porter la force de l'Évangile au cœur de la culture et des cultures ». C'est suivant cette ligne directrice que de nombreux théoriciens préfèrent voir dans l'inculturation l'expression du droit des peuples à regarder la Révélation comme l'incarnation divine non seulement dans la culture juive, mais également la leur. C'est la raison pour laquelle Chupungco (1992, p. 30) définit l'inculturation comme le mouvement par lequel la religion chrétienne ou plus particulièrement sa liturgie est amenée à penser, parler et mettre en œuvre ses rites en s'accordant aux spécificités culturelles endogènes.

the process whereby the texts and rituals used in worship by the local Church are so inserted in the framework of culture, that they absorb its thought, language, and ritual patterns. Liturgical inculturation operates according to the dynamics of insertion in a given culture and interior assimilation of cultural elements. From a purely anthropological point of view, inculturation means that the people are made to experience in liturgical celebration a "cultural event," whose language and ritual they are able to identify as elements of their culture (Chupungco 1988, p. 17).

Chupungco suggère par ailleurs de distinguer entre la dimension purement culturelle de l'inculturation de ses aspects liturgiques et culturels. Ce qui est en jeu, c'est la conviction que le message divin tel que formulé dans les langues et cultures occidentales ne peut être pleinement intégré à d'autres cultures sans une transformation permettant de l'adapter aux visions du monde de ces dernières. On pourrait voir dans cette problématique, la rencontre conflictuelle de deux formes d'intraduisibilités ou d'inintelligibilités. D'une part, les peuples nouvellement évangélisés considèrent que le message chrétien représente le symbole d'une irréductible altérité qu'ils ne peuvent s'approprier qu'en la traduisant dans leurs mots et référents culturels propres. D'autre part, les instances chargées de veiller sur l'intégrité du *dépôt de la foi* éprouvent une certaine méfiance à le transmettre sans caution de garantie aux *cultures païennes* des nouvelles terres d'évangélisation. Toutefois, il faut préciser qu'en ce qui concerne l'Église, l'impulsion initiale en vue d'une contextua-



lisation du message chrétien provient de la hiérarchie elle-même, avant que cette dernière ne se rétracte progressivement.

Cela dit, l'idée d'inculturation quand elle s'applique à l'Église représente en soi une négation de l'idée de catholicité en tant que synonyme d'universalité. Ainsi, pendant le deuxième Concile du Vatican et dans les années qui ont suivi, l'Église a pleinement adhéré à l'idée d'une évangélisation dans les langues vernaculaires, démontrant ainsi à la fois la nécessité de l'inculturation et le droit des peuples à un accès autonome au message de la Révélation. Mais elle se rétractera progressivement, par la suite, au point que Joseph Ratzinger, alors Préfet de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la suggérait le remplacement du vocable d'inculturation par le néologisme d'« interculturalité ». L'exhortation apostolique *Catechesi Tradentae* de Jean-Paul II (1979) manifeste bien cet atermoiment. Le Pape concède dans un premier temps la nécessité pour la catéchèse et l'évangélisation de s'imprégner des cultures locales pour mieux exprimer à travers elles le message de la foi :

Le terme "acculturation", ou "inculturation", a beau être un néologisme, il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation. De la catéchèse comme de l'évangélisation en général, nous pouvons dire qu'elle est appelée à porter la force de l'Évangile au cœur de la culture et des cultures. Pour cela, la catéchèse cherchera à connaître ces cultures et leurs composantes essentielles ; elle en apprendra les expressions les plus significatives ; elle en respectera les valeurs et richesses propres. C'est de cette manière qu'elle pourra proposer à ces cultures la connaissance du mystère caché et les aider à faire surgir de leur propre tradition vivante des expressions originales de vie, de célébration et de pensée chrétiennes (Jean-Paul II 1979, § VII, 53).

Il est curieux et en même temps significatif que le Pape mette sur le même plan les concepts d'« acculturation » et d'« inculturation ». S'agit-il là d'une insinuation consciente que pour s'approprier le message chrétien dans toute sa plénitude (mouvement contenu ici dans le vocable d'inculturation) les peuples nouvellement convertis au catholicisme doivent d'abord s'acculturer, c'est-à-dire s'aliéner de leur culture au profit de celle où l'Évangile a historiquement pris naissance ? Cela semble bien probable puisque la suite du document précise que dans l'appropriation de l'Évangile, on ne devrait pas perdre de vue le fait que la Bonne Nouvelle s'est *d'abord* et *avant tout* incarnée dans une culture précise. Ce qui signifie que le Message évangélique ne peut pas être isolé de la culture où il a été transmis en premier (l'univers biblique et plus concrètement le milieu culturel dans lequel Jésus de Nazareth a vécu). En outre, on ne peut pas le déporter des cultures où il s'est exprimé par la suite sans occasionner des déperditions graves.



La Parole de Dieu ne surgit jamais de manière spontanée d'un terreau culturel ; il se transmet depuis toujours à travers une démarche apostolique fondée sur un certain *dialogue des cultures*. Pour apprécier à sa juste valeur la signification réelle de ce « dialogue », il faut retenir que selon l'Église, la force de l'Évangile est partout transformatrice et régénératrice. Lorsqu'elle pénètre une culture, qui s'étonnerait qu'elle en redresse bien des éléments ? Il n'y aurait pas de catéchèse si c'était l'Évangile qui devait s'altérer au contact des cultures. À l'oublier, on aboutirait simplement à ce que saint Paul appelle, d'une expression très forte, « réduire à rien la croix du Christ » (Jean-Paul II 1979, § VII, 53). Voilà qui indique de manière on ne peut plus claire les termes *du dialogue des cultures* présupposé par l'évangélisation. Parmi les conditions primordiales à l'obtention du droit d'accès à la Révélation, se trouve la connaissance du latin, langue de l'Église, du moins pour les principaux représentants de l'institution ecclésiale. Le Décret *Optatam Totius* (1965), *Sur la formation des prêtres* est sans ambiguïté sur cette question : les candidats au sacerdoce doivent disposer au préalable « d'une connaissance du latin leur permettant de comprendre et d'utiliser tant de sources scientifiques et de documents de l'Église » (Concile Vatican II, *Optatam Totius*, 13).

Cette problématique est toujours d'actualité puisque dans le prolongement du Concile Vatican II et des directives subséquentes, le Pape Benoît XVI réaffirmait il y a quelques années la place cardinale de la langue latine dans la vie et la pensée de l'Église. Le souverain pontife a réitéré cette exigence à travers diverses interventions et documents parmi lesquels son allocution à la Curie Romaine du 22 décembre 2005, l'Exhortation post Synodale *Sacramentum Caritatis* du 22 février 2007 et le *Motu Proprio Summorum Pontificum* du 7 juillet 2007. Documents et discours édictés dès les premières années du pontificat de Benoît XVI et dont la substance est un appel à la revalorisation du latin comme langue d'Église, aussi bien dans la liturgie, la prière que dans toute autre expression publique de la foi chrétienne catholique. Le but est de garder *le dépôt sacré de la foi* dans les conditions linguistiques qui garantissent son universalité, son unicité et son accès privilégié à la transcendance divine. Seul le latin réunit toutes ces vertus.

Ce quadrillage de la forme et du sens du texte sacré est bien illustré par la *Cinquième Instruction postconciliaire pour la correcte application de la Constitution sur la Sainte Liturgie* du Concile Vatican II. Intitulé *De l'usage des langues vernaculaires dans l'édition des livres de la Liturgie Romaine*, il est le dernier document en date du Saint Siège sur la traduction des textes liturgiques. Ce document prescriptif sur la traduction des textes liturgiques reprend, codifie, abroge ou développe les dispositions déjà contenues dans les précédentes instructions conciliaires, notamment *Varietates legitimæ* qui portait explici-



tement sur les rapports complexes de la liturgie à l'inculturation (1994). On peut citer dans l'ordre décroissant : *Liturgicæ instaurationes* (1970), *Tres abhinc annos* (1967) et *Inter Oecumenici* (1964). Se fondant sur les « omissions et les erreurs, qui affectent jusqu'à présent les traductions en langues vernaculaires, [et qui] ont constitué un obstacle au juste progrès de l'inculturation » (*De l'usage des langues vernaculaires dans l'édition des livres de la Liturgie Romaine*, 2001, § II, 20), le document commence par congédier toute créativité en matière de traduction. Selon cette *Instruction*,

les paroles de la Sainte Écriture, ainsi d'ailleurs que les autres paroles, qui sont employées dans les célébrations liturgiques, spécialement dans la célébration des sacrements, ne doivent pas être considérées en premier lieu comme si elles étaient en quelque sorte le reflet des dispositions intérieures des fidèles, mais elles expriment des vérités, qui dépassent les limites imposées par le temps et le lieu (§ II, 19).

Quelques paragraphes plus loin, le document précise qu'« on doit prêter attention en premier lieu au principe suivant lequel la traduction des textes de la Liturgie romaine ne sont pas une œuvre de créativité, mais qu'il s'agit plutôt de rendre de façon fidèle et exacte le texte original dans une langue vernaculaire » (§ II, 20). Sur cette base, des directives strictes seront données, allant du choix des langues vernaculaires, à l'organisation pratique de la traduction en passant par le vocabulaire, le style, les genres et la typologie des textes particuliers comme les prières. À cela s'ajoutent les dispositions juridiques parallèles qui imposent de référer constamment les textes traduits aux autorités ecclésiales locales ainsi qu'à l'organe romain de veille qu'est la *Congrégation pour le Culte divin et la discipline des Sacrements*. Comme dans le cas de la traduction du Coran en wolof relaté par Bachir Diagne, toutes les dispositions, restrictions et recommandations faites par les institutions de l'Église catholique visent à sauvegarder « l'identité et l'unité d'expression du Rite romain [qui] doivent être conservées avec beaucoup de soin dans la préparation de toutes les traductions des livres liturgiques » (*5<sup>ème</sup> Instruction post-conciliaire*, Préambule, § 5).

Ces prescriptions traduisent la volonté des autorités ecclésiales de veiller sur l'intégrité des vérités de foi « à inculquer [...] aux peuples qui ont été conduits récemment à la foi du Christ » en prévenant toute dérive interprétative susceptible de compromettre aussi bien la mission évangélicatrice que l'unité et l'universalité de l'Église. C'est pour cela qu'au-delà des témoignages de bonne volonté de la part de l'Église, notamment l'acceptation sous conditions de l'inculturation, on ne peut s'empêcher de noter une réticence catégorique à laisser les peuples convertis à la foi disposer des textes sacrés et des rites à leur guise. Le Décret sur la formation des prêtres précise en effet qu'« on doit tenir pour nécessaire l'étude de la langue liturgique propre à chaque rite, et vivement encoura-



ger une connaissance convenable des langues de la Sainte Écriture et de la Tradition » (Concile Vatican II, *Optatam Totius*, 13). En revanche, c'est parce que c'est derniers se sentent à l'étroit dans la célébration des rites, aussi bien que dans l'usage des textes sacrés qu'ils exigent le droit de les modifier afin de les adapter à leurs attentes culturelles propres. L'aspiration à l'inculturation se fonde sur le sentiment d'étrangeté que suscite dans les cultures et les langues africaines par exemple, certains passages de la Bible intimement liés à la culture juive, araméenne ou hébreu d'origine. En outre, le besoin d'adaptation qui fonde l'inculturation dérive du dépaysement par rapport à certaines dispositions culturelles dérivées de pratiques et d'attitudes typiquement occidentales.

C'est ce qu'expriment si bien les divers mouvements d'inculturation qui ont essaimé sur le continent africain, avec pour épice centre la Faculté de théologie de Kinshasa. On retiendra, entre autres initiatives entreprises dans ce contexte, l'élaboration et la publication du *Rite Zaïrois* dans le but de promouvoir l'introduction dans la célébration du culte, d'éléments issus des traditions culturelles locales. Il faut signaler également les initiatives non moins décisives entreprises également au Rwanda, au Bénin, au Burkina Faso, au Nigeria pour une inscription totale et définitive des données de la foi chrétienne dans les cultures et langues africaines. Les implications de cette volonté d'appropriation sur la problématique de la traduction paraissent évidentes, notamment en ce qui concerne l'exigence de contextualisation et d'appropriation des textes sacrés, non seulement dans les langues africaines, mais aussi dans les cultures locales.

Dans un document publié en 1961 par la *Conférence épiscopale du Congo*, au terme d'une assemblée considérée comme l'acte fondateur du mouvement d'inculturation dans ce pays, les évêques indiquaient que « dans les traductions, les traditions littéraires de la langue [du peuple évangélisé] doivent être respectées » (pp. 362-363). Ce qui, dans l'esprit d'ensemble de ce document signifie non seulement adaptation aux formes du discours oral africain, mais aussi prise en compte des schèmes culturels sur la base desquels ces expressions particulières s'organisent. Il faut seulement déplorer que ces bonnes intentions n'aient pas réussi à dépasser le centralisme des institutions ecclésiastiques romaines. Une dépendance institutionnelle qui s'exprime bien dans le titre de l'un des principaux documents liturgiques issus de ce mouvement d'inculturation : *Le Missel romain pour les diocèses du Zaïre*. Une contradiction dans les termes où se révèlent les limites du projet de l'inculturation dans le cadre d'une institution fortement centralisée comme l'Église. L'instruction du Vatican relative à la traduction des textes liturgiques portera d'ailleurs un point d'arrêt décisif à cette tentative d'inculturation en stipulant qu'« il est légitime d'affirmer en toute vérité que le Rite romain constitue lui-même déjà un



exemple précieux et un moyen de vraie inculturation » (5<sup>ème</sup> Instruction postconciliaire, Préambule, § 5).

En ce qui concerne les enjeux de traduction impliqués dans la problématique de l'inculturation, il faut relever la distorsion qui conduit à la production, au sein des langues locales, de micro-langues tout aussi opaques que le latin ou les autres langues occidentales incriminées. Les prescriptions romaines en matière de traduction des textes sacrés autorisent l'usage de mots locaux ainsi que le recours à une syntaxe et un style capables de « produire un texte facile à comprendre dans la langue du peuple, et qui soit conforme à l'expression naturelle d'une telle langue ». Toutefois, cette relative autonomie allouée au traducteur s'arrête-là. Car, d'après cette disposition ecclésiastique, la traduction doit être le reflet précis et intégral du texte original, sans ajout ni omission, sans paraphrase ni gloses. Les directives romaines précisent par ailleurs qu'« il importe que toute adaptation au caractère propre et au génie des diverses langues vernaculaires soit réalisée sobrement et avec prudence » (*Congrégation pour le Culte divin et la discipline des Sacrements* § I, 27).

Le problème est qu'à trop vouloir s'en tenir aux Instructions ecclésiastiques, notamment l'exigence de produire des traductions des textes sacrés qui ne versent pas dans la vulgarité du parler courant, les traducteurs en langues africaines finissent par produire de l'intraduisible dans leur propre langue. Le document de la *Congrégation pour le Culte divin et la discipline des Sacrements* (§ I, 27) précise en effet :

Il peut arriver qu'une certaine manière de s'exprimer qui, dans le langage quotidien est considérée un peu obsolète, puisse continuer à être employée dans le contexte liturgique. De la même façon, dans la traduction des passages de la Bible, qui contiennent un vocabulaire ou des expressions particulièrement inélégants, il serait inopportun et inconsidéré d'éliminer cette caractéristique. Ces principes affranchissent la liturgie du besoin de révisions fréquentes, nécessitées par l'emploi d'expressions, qui ont ensuite disparu de la langue courante du peuple.

Le constat dans la pratique est une utilisation dans les formules rituelles, les textes bibliques et autres documents de vulgarisation en langues locales, de tournures syntaxiques, de termes et de locutions sans référents directs dans la langue concernée et qui, de ce fait, apparaissent aussi étranges que le latin, le français ou l'anglais. Si l'on met de côté la volonté légitime d'écarter des textes sacrés les termes et expressions « païennes », il reste remarquable que sous certains aspects, les nouvelles traductions ne résolvent pas mieux le problème de la spécialisation ou encore de la complexification des langues. Évolution ou régression ? La réponse à cette question appelle la prise en charge conjointe



d'éléments d'histoire, de sociologie de la religion, d'évaluations statistiques. À cette approche pluridisciplinaire s'ajoute la difficulté d'apprécier objectivement l'impact de la langue et de la traduction sur les dispositions individuelles à souscrire ou non à une croyance. La religion ne suppose-t-elle pas une instance du mystère que seules les contingences de chaque existence singulière permettent d'éclairer ? S'aventurer dans la recherche d'une réponse conséquente à cette question, c'est courir le risque de devoir formuler des jugements de valeurs sur l'être et le devenir des religions en Afrique. Nous ne trouvons meilleure conclusion à la présente section que de reprendre à notre compte la notion d'« hospitalité langagière » dont Ricœur (2004) faisait l'exemple des enjeux de la traduction ainsi que le modèle des rapports interculturels impliqués dans les croyances religieuses :

Il me semble [...] que la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique. Amener le lecteur à l'auteur, amener l'auteur au lecteur, au risque de servir et de trahir deux maîtres, c'est pratiquer ce que j'aime appeler l'*hospitalité langagière*. C'est elle qui fait modèle pour d'autres formes d'hospitalité que je lui vois apparentée : les confessions, les religions, ne sont-elles pas comme des langues étrangères les unes aux autres, avec leur lexique, leur grammaire, leur rhétorique, leur stylistique, qu'il faut apprendre afin de les pénétrer ? Et l'hospitalité eucharistique n'est-elle pas à assumer avec les mêmes risques de traduction-trahison, mais aussi avec le même renoncement à la traduction parfaite ? Je reste sur ces analogies risquées et sur ces points d'interrogation... (Ricœur 2004, pp. 42-43).

On ne peut que souscrire à cette option pour le silence en face de la mystique du langage et des croyances. Toutefois, avec les religions, on n'a touché qu'à un aspect de l'intraduisible en tant que culture consciente et systématique du secret. Les savoirs occultes constituent un autre domaine, difficile d'accès mais riche en observations au regard de l'analyse des enjeux de (non)traduction.



### 8.2.2. « Traduits de la nuit »<sup>108</sup> : l'intraduisible et l'indicible dans les savoirs implicites

*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen!*  
(Wittgenstein)

Les croyances comme les religions et les pratiques dont elles dérivent sont universelles. L'étude de l'intraduisible dans le domaine ésotérique et mystique que nous abordons à présent n'est pas une exclusivité africaine. La littérature portant sur ce sujet est abondante et couvre des phénomènes variés tels que la sorcellerie, les pratiques magiques ou rituelles qui défient les lois de la science conventionnelle. L'expérience mystique ou occulte, quelles que soient ses formes, contient une part d'intransmissibilité, d'incommunicabilité constitutive. Les phénomènes qu'elle recouvre renvoient à l'univers métaphysique entendu étymologiquement comme l'au-delà de la réalité physique palpable, lieu de notre vécu existentiel. Il y a aussi, dans la connotation même des mots mystère, occultisme, ésotérisme une idée d'inexprimable, pas seulement de ce que l'on ne peut pas convier dans des mots et des phrases appropriées, mais aussi de ce que l'on ne doit pas dire sous peine d'enfreindre à un serment.

Notre préoccupation, dans la présente section, est d'analyser le discours élaboré, dans le contexte intellectuel africain, sur les présupposés culturels de l'occulte et du mystique. Comment le discours sur ces pratiques et savoirs s'est-il modelé en une forme d'expression d'une singularité discursive et linguistique africaine avec pour maître-mots leur incommensurabilité constitutive et leur intraduisibilité en d'autres expériences culturelles ? Cette démarche entraîne quelques difficultés sur le plan épistémologique, en raison de la subjectivité indépassable des investigations qui se rapportent aux réalités occultes. En fait, cette subjectivité provient de l'acception étymologique du terme mystère, du latin *mysterium* dérivé du grec *μυστήριον* : vérité cachée, pratiques secrètes d'une religion ou d'une secte qui ne sont connues que des seuls initiés ou encore dogme de foi qui sans contredire la raison la dépasse. À l'origine le mot mystère désignait d'ailleurs les pièces théâtrales d'inspiration religieuse où les acteurs faisaient leur prestation cachés derrière des masques. C'est cette opacité principielle qui relativise toute approche objective des savoirs et pratiques occultes. Toutefois, il est possible d'en appréhender certaines modalités de fonctionnement à travers une démarche descriptive comme dans le cas du *Bo*, réalité socio-anthropologique complexe dont l'étude fait ressortir des problèmes importants au regard des enjeux de traduction.

<sup>108</sup> Nous empruntons cette formule au recueil de poèmes de Rabearivelo (1990), *Traduit de la nuit, suivi de vieilles chansons des pays d'Imerina et autre poèmes*.





Dans son ouvrage intitulé *Anthropologie du "Bo"*, l'universitaire béninois Cossi Apovo (2005) expose les enjeux pratiques et méthodologiques auxquelles il s'est trouvé confronté dans son enquête sur le Bo. Le premier défi réside dans l'intraduisibilité du terme *Bo* comme tel. Comme l'indique Apovo à plusieurs reprises dans son ouvrage, « le terme Bo en fon est difficile à traduire en français. Il est traduit d'une manière inadéquate par grigri. Le grigri en lui-même comme vocable ne rend pas fidèlement l'idée que le fon se fait du Bo » (p. 59). Il suggère dans un premier temps que l'on emprunte à l'anthropologie straussienne des termes tels que *machin*, *truc*, pour faire ressortir le caractère diffus de cette réalité dont on n'arrive pas à saisir de façon exacte et précise l'importance insoupçonnée, latente et dont on traduit à défaut l'effet constaté qui ne peut non plus être logiquement inféré d'une action causale du *truc* ou du *machin*. Hélas, ajoute-t-il, les termes *machin* et *truc*, ne connotent pas le caractère merveilleux, artificiel, insolite et miraculeux qu'inspire le terme Bo à tout interlocuteur bien imprégné des nuances de la culture *fon* du sud du Bénin.

À défaut d'une définition impossible à formuler en français, l'auteur recourt à une approche descriptive du *Bo*, croyance héréditaire, art de vivre, moyen de défense, de protection, de vengeance, de régulation des relations sociales. Mais tous ces vocables ne suffisent pas à rendre compte de la densité sémantique du Bo, voire de l'effet psychologique que son évocation provoque sur les populations béninoises en général. C'est à la fois de cette représentation collective et des disparités linguistiques locales que surgissent les problèmes d'intraduisibilité posés par ce concept ambigu et polysémique. Apovo indique trois formes d'intraduisibilités qui ressortent du *Bo* : d'abord les disparités dans la formulation du *Bo* qui font que d'une langue locale à une autre, ensuite l'incommensurabilité des éléments qui le composent et la clôture de l'univers du Bo dans le secret initiatique. Ce qui fait qu'on ne peut en connaître grand-chose sans s'y initier au préalable. Parallèlement, on ne peut rien en dire sans courir le risque de commettre un parjure, faute sévèrement punie dans les milieux ésotériques. Ce qui invalide du coup toute référence possible à la traduction, quelle qu'elle soit. Enfin la distance culturelle qui rend difficile la traduction dans les langues occidentales.

Les problèmes de reformulation conceptuelle découlant des divergences linguistiques et dialectales créent une forme d'intraduisibilité qu'on pourrait qualifier de performative. Les incantations ou paroles efficaces constituent une part essentielle de la pratique du *Bo* et suppose de ce fait une maîtrise parfaite de la langue, non seulement dans ses attributs usuels mais surtout métalinguistiques. À en croire Apovo, « le verbe a un effet très important dans le *Bo*. Sans lui, le *Bo* devient une simple feuille (*ama*) ou simple (*nuvenu*). »



Une formule mal interprétée, mal traduite, dont les composants ne sont pas au complet et dont le procès de mise en œuvre est ainsi faussé ne peut conduire qu'à l'échec.

La maîtrise du *Bo* en matière d'incantation est d'abord maîtrise de la langue. [...] Une incantation escamotée ne risque pas de donner l'effet escompté en *Bo*. Pour avoir la maîtrise d'un *Bo* pratique dans un domaine donné d'une région donnée, il faut d'abord avoir la maîtrise de la langue régionale ou ethnique : un interprète est toujours mauvais traducteur et en définitive un traître (Apovo 2005, p. 36).

Il est intéressant de noter que les problèmes de traduction du *Bo* ne concernent pas avant tout le transfert de ce vocable vers les langues occidentales. C'est d'abord au niveau des langues locales entre elles que le problème liés au passage de ce terme d'une langue à une autre se pose avec le plus d'acuité. Cela, parce que les ingrédients qui entrent dans la composition de certaines recettes n'ont pas la même appellation dans toutes les langues du Bénin. Si les *Bo* reçoivent des dénominations différentes selon les langues et les régions, la composition de chacun d'eux exige des ingrédients précis. En outre, l'aspect performatif lié à la profération de formules orales normées, codées et structurées suivant des modalités rigoureuses ne favorise pas le passage de ces dernières vers une autre langue. Les incantations (*Gbésisa* ou *Bogbé*) qui doivent accompagner leur expression performative obéissent à des règles linguistiques strictes. Elles doivent être prononcées dans des dispositions illocutoires et physiques précises en suivant des codes linguistiques contraignants. Quand on déroge à ces règles, le *Bo* perd son efficacité. Il en est de même lorsque ces formules sont traduites.

Certains *Gbésisa* ou *Bogbé* (paroles efficaces qui accompagnent le gri-gri) en dehors de leur milieu linguistique, perdent de leur efficacité et même de leur poésie car dans d'autres langues, surtout le français, ils sont intraduisibles et incompréhensibles, il faut en effet les interpréter comme des murmures, des chuchotements ou des onomatopées comme dans l'incantation du *Ylo* (porte-chance) suivante : *didami, zronmi non han do wassa wassa tonu an* (charge-moi, décharge-moi ne manquent pas au bord de l'eau qui coule en faisant le bruit wassa-wassa), qui du point de vue onomatopée est une imitation de l'écoulement de l'eau.[...] Dans la traduction, la richesse culturelle se perd en tant que pureté linguistique (Apovo 2005, p. 35).

On aura remarqué au passage la difficulté qu'éprouve l'auteur à traduire le vocable *wassa wassa* qu'il garde tel quel dans la version française de son texte. L'un des blocages à la traduction des formules du *Bo* tient au fait que les incantations sont comme des formules toutes faites, coulées dans un registre de langue hyper codé destiné à en préserver le caractère ésotérique, c'est-à-dire inaccessible au commun des mortels. Afin de sauvegarder



cette clôture hermétique, y compris dans la transmission des incantations au néophyte, le Bokonon ou spécialiste du Bo recourt à un mélange de genres littéraires propres au terroir : images, proverbes, comparaisons, chansons, etc. destinés à brouiller les repères. Ce qui fait dire à Apovo que le *Bo* est un *infuseur de sentiments* qui tient beaucoup plus de la *révélation linguistique* que de la communication ordinaire.

Les connaissances sont pour ainsi dire inoculées à l'esprit de l'apprenant par une pédagogie participante d'où sont exclus les supports techniques de la mémoire (instruments graphiques, enregistreurs, caméras, etc.). Ces objets sont considérés comme perturbants et inopportuns. C'est à ce niveau que surgit la deuxième forme d'intraduisibilité qu'on pourrait qualifier d'intersémiotique en empruntant la terminologie de Jakobson. En effet, si l'on s'en tient à la description du Bo, tel que présenté par Apovo, ce dernier ne se prête pas au transfert intersémiotique, c'est-à-dire entre systèmes de signes différents. Par ailleurs, la transcription du *Bo* se révèle hasardeuse parce qu'il est constitué à la fois d'objets hétéroclites et de formules destinées uniquement à être mémorisées afin d'être utilisées rapidement au besoin dans le but d'agir sur le monde physique ou sur les êtres vivants. De surcroît, la transcription se heurte à des résistances de la part de certains dépositaires de ce savoir occulte. Dans le contexte exclusivement oral de mise en œuvre du Bo, l'écriture est déclarée d'office indésirable. Les sages détenteurs des secrets du Bo considèrent l'écriture comme inefficace et nuisible. On retrouve ici comme un écho lointain de la dépréciation de l'écriture dans le *Phèdre* de Platon.

Les vieux informateurs en pagne sont souvent très énervés quand ils nous voient traduire en français ce qu'ils nous ont dit en fon, en mina, en dendi, en nago ou en yoruba car nous manquons de fidélité dans nos versions, dans nos traductions. Si parfois grâce à l'écriture phonétique nous arrivons à transcrire les sons qui reproduisent fidèlement leurs émissions de voix, nous manquons littéralement de ressources pour traduire en français les éléments constitutifs des grigris car certains termes techniques du Bo deviennent intraduisibles d'une langue à l'autre (Apovo 2005, p. 36).

Cette intraduisibilité qui comprend également les recettes de préparation des supports matériels (amulettes, bagues magiques, etc.) du Bo ne relève pas tant du confinement géographique ou linguistique des mots qu'à leur enracinement culturel. Il s'agit, en effet, de réalités propres à chaque communauté linguistique et qui exigent souvent, pour être transmises, des présupposés culturels qui vont de la parfaite maîtrise de la langue à l'intelligence des structures connotatives et dénotatives sous-jacentes aux formules incantatoires. Apovo montre que l'utilisation d'une langue étrangère (le français en l'occurrence) pour consigner et pérenniser certaines recettes occultes est définitivement



contre-productive, laissant même chez le chercheur un vif sentiment d'incomplétude, voire de frustration. Il confie à ce propos que : « pour mieux retenir l'expression qui accompagne le Bo, pour bien en capter la signification ou la transcription pour pouvoir bien la prononcer par la suite, nous sommes bien obligés de les interpréter en français, c'est là que nous ressentons plus lourd (sic) le poids de notre aliénation linguistique » (Apovo 2005, p. 35).

Comment traduire par exemple en français un terme fongbé comme « *nuvènu* » [chose/interdit/chose] dont le préfixe *nu* est en même temps suffixe, marquant ainsi au plan morphologique déjà le caractère polysémique de ce mot. Il signifie à la fois : chose, boire, être, étant, etc. La difficulté de traduire ce vocable tient en outre au radical *vè* qui signifie tour à tour *amer*, *interdit*, *tabou*, *douloureux*, *tout de même*. Il faut ajouter à cela que pour tout locuteur fon averti, le terme *nuvènu* se réfère toujours à un acte interdit, contre-nature une attitude prohibée ou encore la mise en rapport de deux éléments anti-thétiques. Même cette tentative de traduction reste encore approximative car, dans la culture fon, l'évocation du terme *nuvènu wè* (c'est un *nuvènu*) inspire la peur suivie de la renonciation immédiate à l'acte que l'interlocuteur est sur le point de poser. Plus qu'un simple problème de traduction, c'est donc la référence à tout un univers moral, renforcée par la croyance en une force naturelle immanente qui se trouve connotée par ce terme. Il en est de même de *Nunyi*<sup>109</sup> qu'Apovo traduit par *nom ésotérique de la chose* qui, chacun en conviendra, ne dit rien de ce qu'est cette chose, encore moins ce qui la rend dangereuse.

Le champ sémantique du *nuvènu* recouvre la dimension morale du permis et du défendu avec en arrière-fond l'idée d'une sanction naturelle ou divine immédiate en cas d'enfreinte, donc une intervention de forces immanentes et invisibles. Quant au *nunyi*, il évoque une action humaine implacable et dévastatrice par la médiation d'un *nom ésotérique* qui porte dans sa dénomination même le principe de sa force de nuisance. Il n'est pour preuve de cette connotation maléfique que la peur qu'évoque de la part d'une personne jugée capable d'avoir des pouvoirs occultes réels une expression fongbé comme *Na yro nunyi nu wé* [moi/appeler/nom-chose/pour/toi], *je vais invoquer des noms occultes sur toi*. Il en est de même d'une expression menaçante comme *na tché kpé wé*, lit-

<sup>109</sup> Littéralement « nom de chose » est une parole efficace composée de noms occultes (appelées aussi noms premiers des choses) que l'on prononce en cas de danger, lorsque l'individu est dépourvu de tout autre moyen de défense. Il sert aussi à guérir, à exorciser, contraindre une volonté rétive à faire ce que l'on veut de lui, comme le pousser par exemple à commettre un crime ou un accident, converser avec les morts, etc. Terme éminemment polysémique et polyvalent donc qui, d'après le témoignage d'Apovo est efficace même par téléphone, l'essentiel étant de faire entrer dans les oreilles de la personne à envoûter ou à sauver, des incantations précises.



téralement *je vais te maudire par la puissance du Kpé (Kpétu Kpétu)*. Par-delà les impasses terminologiques, c'est donc l'impossibilité de traduire l'arrière-fond socioculturel, les modes spécifiques de représentation et de connotation suscités par l'évocation d'un terme ou d'un concept qui pose ici problème. C'est, en d'autres termes, aussi une question d'enculturation, c'est-à-dire d'immersion dans une culture donnée.

Lorsque, par exemple, en fon on nous parle de *nuvenu*, nous (locuteurs fon connaissant bien leur culture et leur langue) saisissons immédiatement par la pensée ce que la nature rejette, refuse ou nie catégoriquement et que nous ne pouvons traduire que par le principe de l'incompatibilité ou par des rapprochements analogiques ou comparatifs comme : on ne peut pas mettre le piment dans les narines, on ne peut mettre sous le même bocal un caméléon et un scorpion. Le *Nunyi*, le nom de la chose en fon, le nom ésotérique de la chose : *kanlin é du jéta*, l'animal qui a mangé du sel pour désigner l'homme, chose que tout *boto* (faiseur de grigris) comprend spontanément, de même que tout enfant grandi à la campagne alors que les intellectuels occidentalisés sont loin de comprendre (Apovo 2005, p. 36).

Plus loin, Apovo souligne le paradoxe de cette réalité endogène situé à l'intersection des mondes moderne et traditionnel dont les modes d'appréhension du réel ne coïncident pas toujours. En effet, le développement du système scolaire et l'extension de l'accès à l'écriture loin de favoriser la consignation et la préservation de ces éléments culturels en bloque plutôt la transmission par le fait que « la langue étrangère dans laquelle on prend notes n'arrive pas toujours à traduire les réalités de nos coutumes ou les expressions idiomatiques de nos langues. Les incantations ne se prêtent pas aux langues étrangères » ! (Apovo 2005, p. 160). Apovo révèle toutefois que « des fascicules comportant des recettes de Bo tout prêts, avec le mode d'emploi entièrement rédigé en yoruba » existent au Nigeria. Ce qui constitue à son avis une avancée notable. Mais le problème qui ressort de l'ouvrage d'Apovo est plus profond. Il tient avant tout à l'indétermination conceptuelle du phénomène Bo.

Le Bo n'est pas intraduisible simplement parce qu'on n'arrive pas à le définir convenablement, en raison de sa polysémie, de la confusion qui règne autour de son étymologie ou encore de l'incroyable variété de ses formes et modes de mise en pratique. Ce terme est difficile à traduire parce que sa définition renvoie à des éléments constitutifs, lexicalement et sémantiquement localisés. De plus, il n'a pas de référents objectifs en dehors des objets hétéroclites qui servent à sa mise au point, éléments qui n'en sont, selon les usagers, que la face émergée. Le principe actif et les effets métaphysiques réels ne peuvent être appréhendés que dans un rapport d'implication par la croyance ou l'adhésion par le biais de l'initiation. Il en ressort deux niveaux d'intraduisibilités : lexico-



sémantique et ontologique. Ce deuxième niveau se réfère à la conception courante dans de nombreux pays africains qu'il faut croire au *Bo* pour en expérimenter les bienfaits. Les dénominations du *Bo* sont non seulement différentes d'une région et d'un pays africain à un autre, mais recouvrent souvent des contenus divergents. Déjà à l'échelle du Bénin, le *Bo* tel qu'il est caractérisé dans les continuums *fon*, *gun*, *aja*, *mahi*, etc., du sud et du centre du pays ne renvoie pas strictement à la réalité du *Tim* chez les Baatombu.

Cela dit, pour peu que l'on se réfère à la subtile réalité des pratiques occultes au Bénin et dans les pays environnants, on peut affirmer que la description par catégorisation typologique entreprise par Apovo et nombre de chercheurs avant lui constitue en soi un fait remarquable au regard du culte du secret qui entoure la notion de *Bo*. Cela est méritoire à plus d'un titre. Toutefois, une lecture plus attentive de ces approches descriptives permet de se rendre compte qu'elles font l'impasse sur des réalités plus profondément ensevelies dans l'inconscient collectif et les représentations sociales qui en découlent, notamment la peur diffuse qui règne autour du terme *Bo*. Une peur qui touche à la fois les acteurs, possesseurs du *Bo*, de ses pouvoirs de nuisances ou de bienfaisance aussi bien que ceux qui se considèrent comme des victimes potentielles. Ce qui conduit les uns et les autres à garder un mutisme opiniâtre qui enferme le *Bo* non seulement dans le domaine de l'intraduisible, mais également dans le cadre rigide de l'indicible et de l'inexprimable.

Cette clôture du discours sur le *Bo* s'explique par le caractère essentiellement secret de tout savoir occulte. Dans ce domaine, en effet, tout ce qui est porté au grand jour, révélé, livré aux regards profanes est par le fait même désacralisé, banalisé, voire anéanti. En se refusant à confiance explicite sur le *Bo*, ses détenteurs expriment indirectement la crainte d'annihiler par leurs révélations le pouvoir qu'ils détiennent. Par ailleurs, si le *Bo* sollicite toujours la parole de son détenteur astreint à accompagner les gestes performatifs requis de certaines incantations codifiées, c'est uniquement dans ce cadre que le *Bo* advient au langage. Même la prononciation de ces incantations en tant qu'éléments présumés par le *Bo* doit être précédée de l'absorption de substances spéciales censées garantir l'efficacité des formules et protéger le sujet qui les prononce de tout effet boomerang (Apovo 2005, p. 33).

On remarquera au passage la traduction mot à mot de *ndida* comme *chose préparée*, à l'instar de *nunyi*, *nuvenu*, *nudjdrè*. Ces vocables s'accompagnent chez Apovo de commentaires couvrant parfois plusieurs pages. On pourrait y voir l'effort de l'auteur en vue de faire passer en français des paroles, tours de langue, nuances qui ne peuvent être traduites comme tels. Il admet d'ailleurs souvent lui-même l'intraduisibilité de certaines locutions. C'est le cas dans l'exemple suivant où l'auteur suggère une traduction ap-



proximative d'une incantation destinée à réanimer un individu inconscient ou dans le coma : *Zan on zan wè nyi a, enyi atohwidé atosa Xejo Xèku, lanfo lanku, atinjo atinku, kanjo kanku, mehwinjo mehwinke, gbétojo gbétoku. Xonton dé non dalè déwua. Zan maso dalè wutu ton deo*. Apovo suggère pour cette formule incantatoire la traduction suivante : « la nuit n'est pas la nuit, elle s'appelle "atohwidé atoxa" (intraduisible) l'oiseau qui né meurt, l'homme qui est né meurt. Un ami ne doit pas trahir son ami ; la nuit ne doit plus te trahir » (Apovo 2005, p. 80). On remarque, dans la mention « intraduisible » qui suit le vocable *atohwidé atoxa*, une illustration concrète de la difficulté de trouver en français des termes équivalents adéquats pour traduire certaines locutions incantatoires.

De fait, on recense dans l'ouvrage d'Apovo une multitude de mots dont la traduction en langue française se révèle problématique comme par exemple *bogbé, gbésisa, nunyi* dont l'auteur affirme qu'ils « sont traduits de façon imprécise en français par incantation, parole incantatoire ». C'est ce qui se passe pour l'expression *atohwidé atoxa* dont l'auteur, pourtant réputé fin connaisseur du fongbé et de ses nuances les plus subtiles déclare « intraduisible ». Il recourt régulièrement à des calques dont il oublie quelquefois de souligner l'intraductibilité. On peut citer à ce propos : *envoyer le serpent à quelqu'un*, traduction littérale de *Dando nu mè, soulever un vodun contre quelqu'un* qu'il traduit par *vodun domè, soulever les morts contre quelqu'un* qui est une tentative pour rendre l'expression *fon kutito do min dji*. Toutes ces expressions sont en fait des lieux communs de la langue usuelle fongbé pour qualifier certaines « performances » du Bo. Dans le langage courant en effet, « envoyer le serpent à quelqu'un » se dit exactement « sè dan do mè », de même « vodun do mè » est un calque de l'expression fon « fon vodun/kutito do dji nu mè ».

Le fond du problème réside donc une fois encore, dans l'incommensurabilité des univers linguistiques qui se fonde elle-même sur le caractère non superposable des vécus culturels dont les langues ne sont que des reflets imparfaits et fluctuants. En plus de cette disparité linguistique sur fond de différences culturelles, se pose dans le cas du Bo, science et art occulte, le problème du secret contraignant des pratiques et des codes spécifiques qui régissent leur transmission. Ces « sciences » restent, de nos jours encore des taches sombres dans le paysage de la recherche sur les savoirs en Afrique. Car, leur domaine est celui de l'hermétisme absolu. Les dépositaires de ces savoirs ne peuvent quelquefois livrer certains secrets sans courir de graves dangers, y compris le péril de la mort. Apovo écrit à ce propos que « pour avoir des informations [sur le Bo], il faut d'abord être initié [...] et être habitué aux *Boto* (faiseurs de Bo), contracter même avec eux un pacte vous engageant à ne pas diffuser les renseignements reçus au risque de vous exposer à des sanctions graves allant de la folie jusqu'à la mort » (p. 33). Quelques pages plus loin il



précise : « vulgarise la connaissance du Bo, c'est profaner sa puissance car le Bo n'est efficace que lorsqu'il est gardé jalousement dans le secret » (p. 37). Voici, à titre d'illustration, la réponse d'un vieillard à la requête d'un jeune chercheur béninois sur certaines pratiques implicites : « Je ne répondrai pas à ta question parce que c'est un secret de famille que les parents nous ont défendu de divulguer. Je ne veux pas m'attirer des ennuis. Il y a des choses que des étrangers ne doivent pas entendre » (Soglo 1988, p. 12). C'est aussi l'absence d'assises objectives, donc de critères d'évaluation et de reproductibilité qui constitue le fondement de l'intraduisibilité qui règne dans le domaine de l'hermétisme. Que dire en effet de la traduction dans un domaine de la pratique sociale auquel on accède qu'à travers des conditionnements dont le premier est le culte du secret ? Le *Bo* en tant qu'expression privilégiée de l'occultisme conduit non seulement à des difficultés dans le passage adéquat des supports pragmatiques (incantations, ingrédients, postures, etc.) d'une langue à une autre, mais constitue en soi un refus intentionnel de communication.

Le Bo n'est, à en croire Apovo, ni une religion, ni une simple connaissance transmissible par l'enseignement, ni un ensemble de pratiques techniques reproductibles dès que certaines conditions matérielles sont réunies. Il s'agit d'un phénomène qui s'appuie beaucoup plus sur des dispositions sentimentales ainsi qu'une maîtrise parfaite de codes linguistiques précis. Toutes choses qui le différencient du savoir rationnel et expérimental de la science moderne. Le *Bo*, comme le précise encore Apovo est « un phénomène qui ne se situe pas à la pointe du raisonnement et qui relève davantage du mystique, du sens intime de l'être, de l'intuition spirituelle ». En cela, il constitue un élément fondamental dans la définition des relations de l'homme avec le monde et la société dans laquelle il vit. Dans ce trinôme, le principal protagoniste reste la personne humaine définie comme une entité dont l'épanouissement, et la survie dépendent de la maîtrise totale des deux autres éléments : la nature et la société. On retrouve, à quelques nuances près, la même conception de la centralité de l'homme dans la description que fait Zahan de l'univers spirituel et religieux de l'Africain. Il écrivait dès les premières pages de son ouvrage sur la religion et la spiritualité africaines que sur l'ensemble du continent, l'homme se pose comme « la réalité suprême et irréductible ; la divinité elle-même entre dans son jeu [...] ». Il n'est pas le « roi » de la création, mais plutôt l'élément central d'un système auquel il imprime une orientation centripète » (Zahan 1970, p. 16).

Pour maintenir ce rapport de préséance et de contrôle sur la nature et la société, l'homme doit, selon la perspective d'Apovo recourir à la divination qui lui donne un droit de regard sur l'invisible autour de lui, sur son passé, son présent et son avenir. Il doit égale-





ment pratiquer le *Bo* en vue de corriger les déviations du destin occasionnées par les aléas de l'existence ou les ennemis. Au regard de tout cela, il n'est pas surprenant qu'il suggère d'approcher le *Bo*, non pas avec des dispositions objectivantes, mais plutôt « avec une extrême prudence et un effort permanent de faire abstraction de la culture occidentale faite de logique rationaliste » (p. 24). Il considère d'ailleurs le *Bo* comme « *proprium africanum* » ou encore « génie de la culture dahoméenne caractérisée par la vision “boesque” du monde » (p. 32). Voilà qui nous éclaire davantage sur le lieu d'où parle le *Bo* et les raisons de son inintelligibilité dans une langue autre que celle de ses origines. Pourtant, Apovo qui se définit lui-même comme *boologue*, reconnaît à son objet d'étude un certain caractère universel visible dans le fait que des occidentaux aient réussi à s'y initier et à y exceller avec un certain succès. Le *Bo* n'est pas efficace parce qu'il exigerait de remplir certaines conditions au nombre desquelles la foi en son efficience ou l'appartenance à un groupe ethnique donné, mais bien parce qu'il renferme une puissance intrinsèque. D'où une nuance importante au regard de la description du *Bo* comme « *proprium africanum* ». Manifestement, l'auteur ne prend pas ce vocable à la lettre au point de réduire les droits d'accès au *Bo* aux seuls Africains et assimilés. Cela reviendrait, d'après lui, à oblitérer le *Bo* et à lui enlever « tout son caractère universel, transracial » (p. 87). Le *Bo* n'est pas un objet de foi, mais bien plutôt d'un savoir et d'une technique « que tout le monde peut appliquer ».

À cette affirmation apparemment contradictoire avec ses assertions antérieures sur le caractère essentiellement endogène du *Bo*, il faut ajouter que le caractère localisé du *Bo* n'est pas remis en cause par le fait que des étrangers réussissent à en maîtriser certains principes. La nuance se trouve au niveau de la longueur du séjour de ces étrangers ainsi que leur engagement à s'intégrer aux pratiques et croyances locales. Toutefois, le facteur décisif reste lié à l'effort pour apprendre une langue locale jusque dans ses nuances poétiques, niveau de compétence linguistique qui permet la maîtrise des incantations censées accompagner le *Bo*. Car, « les incantations ont toujours leur efficacité si elles sont prononcées selon les règles d'usage, selon l'intonation requise, selon une orthodoxie arrêtée et assimilée, dans la version originale, sans traduction et sans *translation* (nous soulignons)» (p. 129). En outre, l'acquisition de l'appareillage linguistique doit s'accompagner d'un effort d'intégration car, « les critères d'amour, de confiance permettent de ne pas donner le *Bo* à des gens peu sûrs qui peuvent nuire à la société. C'est sur la base de la confiance mutuelle que repose la transmission du *Bo* » (p. 167).

Ce qui mérite d'être ajouté ici, c'est que le *Bo*, comme dans le cas de toute science occulte ne présente pas des problèmes d'intelligibilité circonstancielle liés à une quelconque



impossibilité de traduire le message véhiculé. On se trouve dans ces cas précis plutôt en face d'un refus conscient de livrer un message à tout venant. En plus d'être liée à des difficultés linguistiques, la traduction des savoirs occultes rencontre un obstacle structurel inhérent à la texture sémiotique du Bo, codifié en vue d'être accessible aux seuls initiés. C'est cette même couverture du discours ésotérique qu'on retrouve dans l'expérience alchimique où Eco (1992, p. 103) voit la mise en œuvre d'un indicible feint, moulé dans un « flou intentionnel des symbolismes », une confusion volontaire des codes. C'est ce qu'il appelle, en d'autres termes un « discours de synonymie totale [qui] dit une infinité de choses et en même temps, il n'en dit toujours qu'une seule – mais il ne nous est pas donné de la connaître ». S'il est vrai que le culte du secret est, dans le domaine occulte, la chose du monde la mieux partagée – comme l'indique d'ailleurs la qualification *occulte*, du latin *occultus*, *caché*, *secret* –, on peut légitimement affirmer que l'intraduisible y est dans son élément le plus naturel, ou pour reprendre Derrida, « à demeure, dans son idiome propre ». On y trouve en effet, porté au rang de *modus operandi*, l'image d'un texte qui, comme l'indique Eco (1992) :

se présente à la fois comme dévoilement d'un secret et occultation de ce même secret. [...] ce faisant, il met en scène l'infinie possibilité de traduction de chaque discours en un autre, de chaque terme en son opposé, et il nous offre l'image vivante d'une sémiosis hermétique en exercice, d'un processus où l'on passe à l'infini de symbole en symbole sans jamais pouvoir identifier la série d'objets et de processus dont on est censé dévoiler le secret (pp. 95, 103).

La rhétorique hermétique présente donc une caractéristique essentielle du langage, c'est-à-dire la capacité de se rendre délibérément opaque, impénétrable ou mieux, faussement intelligible. Il faut donc, pour percer le mystère caractéristique du discours occulte, aller au-delà du code linguistique apparent, chercher les cohérences sous-jacentes aux formules apparentes. La preuve de l'*abîme linguistique* sur lequel repose le discours occulte, c'est la tendance à voiler l'indicible dans les plis du langage ordinaire. De tels textes ne se donnent pas à lire ou à traduire en requérant des aptitudes conventionnelles de traducteur ou d'herméneute, encore moins des qualités linguistiques hors-pair, mais une compétence sémiotique qui ne s'acquiert de façon générale qu'à travers l'initiation. Dans ces conditions, on ne peut que souscrire à l'affirmation de Ricœur (2004, p. 59) selon laquelle « le débat de chaque langue avec le secret, le mystère, l'indicible est par excellence l'incommunicable, l'intraduisible initial le plus retranché ». De fait, s'il n'est pas possible de dire l'indicible confiné dans l'occulte, encore moins de l'approcher, en quels mots peut-on le traduire ? Mieux, l'occulte représente un intraduisible définitif dans sa



propre langue, puisqu'il échappe aux codes usuels de la langue et ne se laisse appréhender que par les rares initiés qui en détiennent la clé de dévoilement.

Il n'est donc pas surprenant que parmi les revendications identitaires africaines, le discours ésotérique fasse figure de *topos* privilégié, dont on perçoit les accents dans des considérations du type « *proprium africanum* ». Par-delà les discours, le sentiment – ou l'illusion – de détenir un secret inaccessible au commun des mortels est toujours lié à un complexe psychologique, une volonté de puissance qui se manifeste dans la volonté de protéger ce secret à tout prix. L'une des stratégies d'occultation réside dans la production de subterfuges permettant d'énoncer à son propos un discours imagé, hermétique, couché dans des vocables plus suggestifs qu'instructifs. Tout cela, dans le but ultime de satisfaire le besoin de dominer et de s'affirmer que chaque être humain porte quelque part au fond de lui. C'est ce que rappelle ici Eco, en référence au culte du secret dans le domaine de l'alchimie.

Comme tous les secrets puissants et fascinants, le secret alchimique confère du pouvoir à qui prétend le détenir, car, de fait, il est inaccessible. Inaccessible et totalement impénétrable, puisque inconnu même de celui qui affirme le posséder. La force d'un secret réside dans le fait d'être toujours annoncé mais jamais énoncé. S'il était énoncé, il perdrait de sa fascination. Le pouvoir de celui qui annonce un secret vrai est de posséder un secret vide (Eco 1992, p. 105).

L'occulte, l'indicible, l'intransmissible ou encore l'intraduisible en tant qu'attitudes conscientes ne sont donc jamais innocents ou neutres. Il s'agit toujours de constructions destinées à instaurer, pérenniser ou renforcer des rapports de force au profit du détenteur du mythe. Si une telle disposition d'esprit est déjà sujette à réprobation chez un individu, elle devient un véritable fléau quand elle se transforme en mode de fonctionnement de toute une société. Ce sont alors les fondations heuristiques de l'ensemble du groupe qui sont mises en péril, en même temps que s'hypothèque toute possibilité de progrès par émulation, confrontation, compétition, apprentissage mutuel, bref de toutes les valeurs qui définissent le progrès véritable. Le culte du secret est davantage sujet à réprobation lorsqu'il est pratiqué dans des domaines aussi décisifs pour la vie et le progrès que la science et la technologie. Les sociétés enclines à cette opacité délibérée se pénalisent elles-mêmes en se mettant en marge du progrès et du dialogue fructueux avec d'autres cultures.

C'est ce complexe d'obscurantisme que dénonce Kavwahirehi (2009, p. 48) dans sa réflexion sur les enjeux politiques de la modernité africaine. Il fustige notamment « l'institutionnalisation de l'opacité comme fondement du vivre-ensemble » dont les ef-



---

fets objectifs fragilisent intérieurement les populations africaines, « embrumant [leur] existence [tout en les maintenant] en marge de l'histoire du monde, des lieux et des débats où se décident les grands enjeux de l'humanité ». Toutefois, si la mise à nu des incidences sociopolitiques de l'occultisme présupposent une approche méthodologique spécifique quelque peu marginale par rapport à la visée fondamentale du présent travail, les implications identitaires, scientifiques et politiques liées à l'idée de singularité culturelle en Afrique exigent une évaluation critique aussi succincte soit-elle. C'est ce dont il sera question dans la partie suivante de notre étude.





## **Troisième Partie**

### **Implications et perspectives**





## 9. Décolonisation conceptuelle et « métaphysiques de la différence »

### 9.1. Intraduisible et enjeux identitaires de la décolonisation conceptuelle

La question du statut et du destin des langues locales se pose dans l'Afrique d'aujourd'hui dans les mêmes termes qu'il y a un demi-siècle, au lendemain des indépendances politiques. Un regard rétrospectif sur les politiques de promotion de ces langues par leur introduction dans les programmes scolaires de nombreux pays ou par l'alphabétisation des masses révèle un bilan plutôt largement décevant. Comme le note Fousseni Traoré (2005), au terme de la conférence de Windhoek sur le sort des langues africaines dans le nouveau millénaire, les langues maternelles restent encore généralement en Afrique les parents pauvres de l'éducation. Elles sont pourtant légion, les rencontres panafricaines au plus haut niveau, les concertations régionales et sous-régionales ou encore les politiques nationales pour tenter de sauver ce qui peut encore l'être des langues locales, élaborer des programmes de promotion d'une *lingua franca* continentale ou régionale. Fait remarquable, ces initiatives insistent presque toutes sur l'influence négative des langues héritées de l'ère coloniale sur la promotion de l'identité culturelle et linguistique des peuples d'Afrique.

Déjà en 1976, *la Charte culturelle de l'Afrique* établissait un lien direct entre la colonisation et la dévalorisation progressive des cultures et langues africaines. Ce document insistait également sur la nécessité de trouver des solutions concertées pour endiguer le mal linguistique. D'une seule voix, les chefs d'États et de gouvernements réunis à Port-Louis (Ile Maurice) déploraient le fait que « la domination, sur le plan culturel, a entraîné la dépersonnalisation d'une partie des peuples africains, falsifié leur histoire, systématiquement dénigré et combattu les valeurs africaines, tenté de remplacer progressivement et officiellement leurs langues par celle du colonisateur. Ils insistent par ailleurs sur la nécessité urgente « d'édifier des systèmes éducatifs qui intègrent les valeurs africaines de civilisation, afin d'assurer l'enracinement de la jeunesse dans la culture africaine et de mobiliser les forces sociales dans la perspective de l'éducation permanente » [Organisation de l'Unité Africaine, 1976, p. 2].

En janvier 2006, les chefs d'État et de gouvernement de l'Union africaine réunis à Khartoum constatent à leur tour la déchirure du tissu linguistique africain. Le document final qui sanctionne ces assises est baptisé cette fois-ci *Charte de la renaissance culturelle africaine*. Bien que publié trente années après la *Charte culturelle*, ce texte adopte un ton plus radical dans son accusation de l'Occident comme principal responsable du déclin





des cultures et langues africaines. Fait curieux, les dirigeants africains réunis à Khartoum en 2006 paraissent plus sensibles aux causes de la dégénérescence culturelle en Afrique que leurs prédécesseurs en 1976. Si la *Charte culturelle de l'Afrique* se limite à la colonisation pour expliquer la perte d'identité culturelle sur le continent noir, *La Charte de la renaissance culturelle africaine* remonte plus loin. Elle situe les origines de l'étiollement culturel en Afrique d'abord dans la désintégration des structures socioculturelles et humaines engendrée par la traite négrière et poussée à son comble par la violence coloniale [Union africaine 2006, Préambule, p. 2]. C'est pour cela que les participants de la rencontre de Khartoum insistent sur l'importance d'une politique d'intégration régionale et continentale permettant

d'élaborer et de mettre en œuvre un Plan d'action linguistique garantissant l'indépendance et le développement culturels des États africains à travers l'utilisation des langues africaines et œuvrant à la promotion de l'Unité africaine par la promotion des langues régionales comme véhicules de communication aidant à briser les barrières linguistiques.[Union Africaine 2006, Introduction]

Il ressort de cette recommandation que l'intégration linguistique régionale est un facteur essentiel de cohésion sur le plan national, sous-régional et continental. En d'autres termes, le développement économique et culturel des pays africains passe par la mise en place d'un socle linguistique commun et l'abandon des langues étrangères. En présentant ainsi la situation linguistique dans la postcolonie africaine, les responsables politiques endossent une conviction bien établie chez les intellectuels, penseurs et hommes de lettres. Les responsables politiques et l'intelligentsia s'accordent sur le principe de la rupture des liens linguistiques du passé colonial et le renforcement des capacités des langues locales comme démarches primordiales à la décolonisation véritable. Car, l'obstacle majeur au développement des langues africaines réside dans les séquelles de la colonisation. En somme, tous s'accordent sur le fait que le problème linguistique africain dérive avant tout de l'imposition de cadres culturels et linguistiques exogènes, allant de pair avec des catégories de pensée souvent incompatibles avec les schèmes de pensée endogènes. La nécessité de trouver une plateforme linguistique commune se fonde sur le sentiment de dépossession et de maintien coercitif dans un cadre linguistique étranger. Seulement, l'entente entre les responsables politiques et intellectuels se limite à l'identification des causes externes, historiques structurelles de la dépendance linguistique. En effet, des divergences profondes apparaissent sur le chapitre des résistances internes à la décolonisation linguistique et mentale. À ce niveau, les responsables politiques et les intellectuels de



la première génération après les indépendances s'accusent mutuellement de connivence avec les forces coloniales.

Ainsi, la *Charte culturelle de l'Afrique*, stipule sans détours que « la colonisation a favorisé la formation d'une élite trop souvent acculturée et acquise à l'assimilation, et qu'une grave rupture s'est produite entre cette élite et les masses populaires africaines ». En somme, les intellectuels seraient en général les ennemis de l'intérieur qui maintiennent le statu quo linguistique et la ruine de l'identité des peuples par leur adhésion inconditionnelle aux langues et schèmes de pensée européens. Face à des accusations aussi graves, les intellectuels et hommes de lettres condamnent à leur tour les effets néfastes de la colonisation ainsi que l'absence de volonté politique pour sortir du malaise linguistique. Certains vont jusqu'à suggérer qu'il n'est pas d'autre voie de sortie de la dépendance linguistique et mentale en dehors du rejet catégorique des langues occidentales avec l'adoption simultanée des langues locales africaines comme outils exclusifs de communication sociale et de production des œuvres de l'esprit.

Les uns et les autres s'accordent cependant sur un point : la nécessité d'une reconquête de l'« identité africaine » perdue par le fait de la colonisation. La formulation théorique de cette conviction qui représente un mobile important du nationalisme africain recouvre la notion d'*exception africaine*. On retrouve diverses expressions de ce vocable en filigrane des conceptions philosophiques et littéraires sur l'incommensurabilité des spécificités culturelles et linguistiques africaines, mais aussi et surtout dans les textes politiques des premiers dirigeants africains. Sékou Touré fait figure de pionnier avec la publication en 1959 de ses manifestes où se condensent l'essentiel de son projet nationaliste et marxiste en vue du développement de son pays la Guinée. Ces textes axés sur le rejet du diktat européen se situent dans la même perspective que les écrits de Nkrumah. *Consciencism* comporte par exemple un sous-titre pertinent au regard de la problématique de la décolonisation : *philosophy and ideology for decolonisation and development with special reference to the african revolution*. Senghor formule quant à lui l'idée d'un *socialisme africain* décrit comme une étape dans un processus complexe destiné à conduire les États africains de la négritude à la civilisation de l'Universel en passant par le Marxisme. Julius Nyerere pense que les Africains n'ont pas besoin de se convertir au socialisme ou à la démocratie puisque leur expérience politique traditionnelle est déjà en soi socialiste et démocratique.

La *Voie africaine du socialisme* de Senghor, le *communautarisme* de Sékou Touré, le *consciencisme* de Nkrumah, l'*humanisme africain* de Kaunda ou encore le *communisme* de Nyerere sont autant de tentatives d'adaptation de doctrines politiques occiden-



tales aux spécificités africaines. Si dans la pratique, ces initiatives ont échoué, elles n'en restent pas moins l'expression d'un besoin d'authenticité comparable aux motivations qui justifient l'inculturation dans le domaine des religions importées. L'idée sous-jacente est que les systèmes politiques occidentaux ne correspondent pas aux réalités africaines endogènes. Leur application aux contextes politiques africains suppose une synthèse transformatrice. C'est ce qui ressort des conceptions politiques alternatives telles que le socialisme africain, la doctrine dite *Ujaama*, mais aussi de théories plus récentes telles que la démocratie par consensus (*consensual democracy*) ou encore *non-party politics* chez Wiredu et la *théorie inflexionnelle* de Ngoma-Binda.

Ces différentes tentatives d'appropriation politique sont dans le fond l'expression d'un malaise comparable aux mobiles qui justifient l'expression d'une exception africaine dans les divers domaines de la vie et de la pensée que nous avons explorés jusqu'ici. La sphère politique se découvre ainsi comme le lieu de résistances internes qui s'opposent à une application péremptoire des systèmes politiques étrangers aux sociétés africaines. Ces tensions s'apparentent aux rapports de force inhérents aux transferts de valeurs spécifiques d'une aire culturelle à une autre. Comme dans le champ politique, les transpositions induits par l'acte de traduire sont souvent le lieu de rapports de force articulés autour d'une réelle volonté de puissance. Ce rapport intrinsèque de la traduction et du pouvoir a été bien mise en relief par l'ouvrage collectif d'Àlvarez et Vidal (1996). Cette approche pose la traduction comme un acte essentiellement politique (*Translating : a political act*). Les transferts linguistiques impliqués dans l'acte de traduire ne sont jamais neutres. Ils constituent plutôt le lieu de rapports de forces articulées autour de la persuasion, la séduction, voire le contrôle et la maîtrise de l'autre.

Translation always implies an unstable balance between the power one culture can exert over another. Translation is not the production of one text equivalent to another text, but rather a complex process of rewriting that runs parallel both to the overall view of language and of the 'Other' people have through history; and to the influences and the balance of power that exist between one culture and another. [...] Therefore, the translator's conduct will never be innocent and can lead to 'a labor of acculturation which domesticates the foreign text, making it intelligible and even familiar to the target-language reader, providing him with the narcissistic experience of recognizing his or her own cultural other' (Àlvarez et Vidal 1996, pp. 4-5).

Toutefois, il arrive que dans des situations extrêmes comme la colonisation, on assiste à une subversion systématique des codes linguistiques ainsi que des instruments de la domination. Cet état de contestation s'accompagne d'une conscience identitaire d'autant plus forte que cette dernière se nourrit du sentiment de dépersonnalisation suscité par



l'hégémonie subie. Dans son analyse des enjeux de la décolonisation en Afrique, Henri Lopes précise que la conscience identitaire n'est pas une déviation. Elle est plutôt exigée par la nécessaire reconstitution de l'être africain terme de la période coloniale. Il s'agit même d'une démarche vitale indispensable à la redéfinition de l'existence du sujet post-colonial. Lopes affirme en effet que : « nous n'aurions pas existé sans l'affirmation de nos identités. Car le monde n'est pas un. [Nous devons assumer] nos identités originelles, [...] pour ne pas nous dissoudre dans l'irréel » (Lopes 2003, pp.12, 78). En ce sens, la revendication identitaire est non seulement un moment dans la redécouverte et l'affirmation de soi, mais une exigence commandée par la place de l'être-africain dans le monde. C'est pour cette raison que Lopes ajoute que le sujet postcolonial africain avait « le devoir de se proclamer nègre ». De fait, une conscience trop affirmée de sa singularité est dangereuse parce qu'elle conduit à une contemplation narcissique définitivement stérile. C'est justement la frontière ultime où la légitime quête identitaire inhérente à la décolonisation en Afrique n'a pas su se borner. Lopes en fait la remarque et se demande si à trop rêver leur identité, les intellectuels africains n'ont pas entraîné leurs peuples, dont ils sont les porte-parole autoproclamés, dans l'abîme de la fermeture sur soi et du dédain de l'autre ?

Le culte prononcé de l'identité culturelle, originelle, nationale ou religieuse, induit l'obscurantisme, le fondamentalisme et les politiques d'exclusion. Au lieu de restituer le passé dans sa réalité, où des zones d'ombre côtoyaient celles de lumière, elles le peignent comme un âge d'or vers lequel revenir. [...] À force de rêver nos identités et d'idéaliser l'histoire de nos communautés, nous avons transformé le présent en cauchemar (Lopes 2003, pp. 13-14).

Les conséquences extrêmes de cette auto-exaltation de soi se retrouvent dans certaines dérives autocratiques comme les innombrables dictatures sanglantes qui ont essaimé sur le continent africain dans les décennies qui ont suivi les indépendances. Malgré son engagement en tant que militant de premier plan de la négritude, Lopes y voit aujourd'hui, avec le recul, une doctrine dont les fondements identitaires ont été dévoyés, au point de servir la cause des régimes politiques les plus tyranniques. Il écrivait récemment que « l'autre versant de la négritude c'est Duvalier, c'est l'authenticité de Mobutu, de Tombalbaye, d'Eyadema. À l'avant une race opprimée redresse la tête, au revers trône la déesse mystification » (Lopes 2003, p. 77). En vérité, l'alibi identitaire reflète très peu la réalité multiethnique de l'Afrique, la capacité des peuples à assumer et gérer leurs différences tout autant que leur légendaire ouverture à l'accueil de l'étranger. En outre, il est définitivement utopique de parler aujourd'hui d'« identité africaine » au regard de la dispersion fondamentale du concept d'Afrique partagé entre les peuples autochtones, les



Africains de la diaspora et les Blancs devenus Africains par le fait de l'histoire ou d'un choix personnel. Il faut ajouter à cela le fait que l'identité en soi n'est jamais un phénomène ou état définitif. Cela est si vrai qu'on est bien forcé de donner raison à Lopes qui se déclare volontiers « Sans Identité Fixe ». Il proclame sa fierté d'être à l'instar de la majorité des Africains aux confluents de plusieurs identités complémentaires :

Je ne suis pas un Congolais typique. Ni mon nom ni ma couleur n'indiquent mon identité. Et c'est bien ainsi, comme vous je descends du chimpanzé. Je suis fier d'être un SIF, un Sans Identité Fixe. De fait, je me réclame non d'une mais de trois appartenances. Trois, pour faciliter ma présentation, car mille serait plus juste. Disons, pour ne pas nous perdre dans un débat oiseux, que je regroupe mes mille et une identités en trois catégories. La première, mon identité originelle me rattache aux ancêtres de ma terre natale. [...] Ma deuxième identité est mon identité internationale. [...] Ma troisième identité, celle qui constitue la signature de l'écrivain, est mon identité personnelle (Lopes, 2003, pp. 11-18).

Là où ce credo identitaire rejoint la problématique linguistique et, par extension la question de l'intraduisible, c'est l'engagement de l'écrivain, à la fois comme témoin perspicace de l'histoire de son peuple et *passer* entre ce dernier et le reste du monde. C'est également à ce titre qu'il se doit de dénoncer les replis identitaires qui font courir le risque de l'étiollement quand ils ne sont pas détournés au profit des pires dictatures. Comme pour indiquer qu'il assume lui-même pleinement ce rôle, Lopes remet en cause un certain nombre de postures théoriques et pratiques qui postulent, quelquefois de façon inconsciente, l'affirmation d'un être singulier circonscrit autour d'un groupe d'une langue, d'une ethnie, ou d'une nation. Pour lui, même la notion de littérature nationale paraît discutable, car « une littérature inspirée seulement par le tam-tam du village natal subirait le même destin que ces familles qui, par prévention contre l'étranger, pratiquent le mariage consanguin. Elle ne dépasserait pas le niveau du provincialisme, se scléroserait et, faute d'oxygène, dépérirait » (Lopes 2003, p. 17). En effet, dans ce domaine comme à tout autre niveau de la vie des sociétés humaines, la pratique délibérée de l'exclusion conduit à l'étroitesse d'esprit et à l'obscurantisme.

En plus, penser la particularité des langues et cultures africaines jusqu'à l'extrême limite de constituer leurs spécificités comme des obstacles insurmontables, c'est renforcer la marginalisation de ces dernières, en les confinant dans la zone de l'inaccessible, de l'occulte, de l'intraduisible. À cet égard, il est réconfortant de remarquer que des voix – ou plutôt des « contre-voix » – fortes se soient élevées contre les risques d'une balkanisation interne, d'un enfermement des langues et cultures endogènes africaines. Mais il faut ajouter aussitôt que cette autocritique tombe elle-même dans le piège du particularisme.



En effet, les écrivains et penseurs qui s'opposent à l'idée d'une exception linguistique, culturelle et discursive africaine fondent souvent la légitimité de leur prise de parole sur le fait qu'ils sont eux-mêmes Africains, témoins de l'histoire ou porte-parole de leur peuple « illettré ». Ainsi, la remise en cause interne de l'idée d'une singularité identitaire apparaît elle-même comme une restriction du débat sur l'être-Africain au nom de la légitimité censée provenir du droit à la parole « sur soi ». Le cercle herméneutique se referme donc par le fait de cette jurisprudence illocutoire et, avec lui, le spectre de l'intraduisible. On est renvoyé aux confrontations entre une rhétorique de la rupture radicale avec les persistances du passé colonial et une exhortation accommodante et fataliste à accepter l'état de fait induit par l'histoire.

## 9.2. Quelques aspects critiques de l'idée de décolonisation conceptuelle

Dans *Kwasi Wiredu and Beyond : The Text, Writing and Thought in Africa* Sanya Osha entreprend une évaluation critique du projet de décolonisation conceptuelle tel qu'il apparaît dans l'œuvre de Wiredu. En réponse à la thèse de l'incommensurabilité des catégories de pensée et de langue entre l'anglais et l'akan établie par Wiredu, Osha regrette que son homologue ghanéen n'ait pas fondé ses réflexions sur une analyse plus approfondie de l'écart entre oralité et textualité. Parmi les nombreuses autres questions qu'Osha pose aux textes de Wiredu, on peut retenir la disparité supposée entre les catégories de pensée occidentales et l'univers des représentations akan. Osha relève la pertinence de ces contrastes linguistiques et cognitifs mais s'interroge sur leur utilité réelle quant à l'appréhension des enjeux de la décolonisation conceptuelle. Le plus important n'est pas l'évaluation des différences entre les univers discursifs et cognitifs africains et européens, encore moins la reformulation des concepts majeurs de la science dans les langues africaines. Tout cela restera sans effet tant que l'on ne s'engagera pas à transformer de fond en comble les conditions matérielles et structurelles qui font perdurer la dépendance épistémologique.

Wiredu informs us that 'there is no one word in Akan for truth. Similarly, we are told that 'another linguistic contrast between Akan and English is that there is no word for 'fact' [...]. Another major point he raises is that 'the Akans most certainly do not regard mind as one of the entities that go to constitute a person. It is interesting to know this, but where does it lead? After reformulating traditional Western philosophical problems to suit African conditions, it remains to be seen how African epistemological claims can be substantiated using the natural and logical procedures available to African systems of thoughts. Cannot this conceptual manoeuvre degenerate into a dead-end of epistemic nativism? (Osha 2005, p. 68).



Osha juge l'approche de Wiredu superficielle, délibérément abstraite et restrictive (*irrevocably restrictive*). D'après lui, Wiredu présente une analyse statique et banale de la problématique linguistique africaine, des déficiences qui proviennent du fait qu'il n'enracine pas ses travaux dans une philosophie du langage adéquate. Au demeurant, ce choix méthodologique reste lui aussi un pis-aller puisqu'en soi la décolonisation conceptuelle est un « vaste processus » qui requiert une approche pluridisciplinaire. Osha confronte les approches respectives de Wiredu et de Ngugi et conclut: *as for the question of decolonisation itself, one agrees with Ngugi – perhaps the most radical theorists of decolonisation currently working – that it is 'a vast process'. Again, Wiredu does not appear to recognise this* (Osha 2005, p. VII).

Par-delà la remise en cause des conceptions de Wiredu, la critique initiée par Osha renvoie à une réévaluation complète des mobiles idéologiques de la décolonisation conceptuelle. Ce qui mérite d'être retenu, en outre, c'est la mise au point qui recentre la problématique linguistique dans la postcolonie africaine par rapport à ses présuppositions politiques, stratégiques, culturelles et économiques. Historiquement, le développement ou l'étiollement des langues dépend de facteurs internes et externes tels que la puissance économique, la supériorité militaire et le prestige international de la culture d'origine. C'est le constat qu'oppose Osha à ce qu'il considère comme une perception idéologique de la problématique linguistique africaine et des enjeux de décolonisation mentale qui s'y rattachent chez Wiredu. Osha précise à ce propos: *the factors that guarantee a language's survival include the economic power, military superiority and cultural prestige of the people who speak it* (Osha, 2005, p. 68). Dans le même ordre d'idées, la survie et le développement d'une langue dépendent aussi et surtout de l'intensité de ses relations avec les autres langues, notamment par le biais de la traduction. Ricard (2011, p. 42) indiquait à cet effet que « plus une langue est menacée, plus il est urgent de la traduire en d'autres langues, [...] mais plus une langue est puissante, plus fort est le désir d'être traduit dans cette langue ».

Sur un autre plan, Osha voit dans les carences théoriques de Wiredu le signe de l'incapacité du discours philosophique à proposer une prise en charge conséquente de la décolonisation conceptuelle. En cela la littérature fait à la fois figure de modèle, de pionnière et de source d'inspiration. Selon lui, la théorie littéraire a atteint un niveau élevé d'appréhension et d'analyse de la problématique de la décolonisation mentale auquel la philosophie africaine ne saurait encore prétendre : *in the field of literary theory, decolonisation has attained greater levels of problematisation which sooner or later would confront African philosophy* (Osha 2005, p. VII). Curieusement, cette critique censée re-



mettre en doute la rigueur analytique et méthodologique des textes de Wiredu reprend en fait une idée formulée par ce dernier une décennie plus tôt. Dans un texte publié en 1996, le philosophe ghanéen constatait une nette avance chez les hommes de lettres africains dans la prise de conscience des enjeux théoriques de la décolonisation conceptuelle : *curiously, the need for conceptual decolonisation seems to occur to African workers in literature more readily than in philosophy* (Wiredu 1996, p. 5).

Cela dit, c'est encore Osha qui fournit la clé de compréhension de ce décalage. Selon lui, l'incapacité des philosophes africains à proposer une réflexion conséquente sur la décolonisation conceptuelle tient au fait qu'ils ont été essentiellement formés à l'école occidentale. Axée essentiellement sur les théories et méthodes propres à l'épistème occidentale la formation universitaire des philosophes africains ne les préparait pas à formuler un discours autonome fondé sur les catégories propres à la pensée africaine. Ainsi, d'après Osha, Wiredu a reçu sa formation philosophique dans le cadre de ce que l'empirisme anglo-saxon pouvait offrir de pire en matière d'étroitesse d'esprit et Hountondji un pur produit de la phénoménologie husserlienne. En d'autres termes, ces penseurs sont le prolongement dans l'aire discursive africaine des traditions philosophiques européennes. Un constat dont la plate évidence signifie au fond qu'au regard de la décolonisation mentale en Afrique on ne peut pas attendre grand-chose de ces représentants locaux de l'épistème occidentale.

Ces remarques ne sont pas absurdes puisque de l'aveu de Wiredu lui-même, aucun intellectuel africain ne peut se prévaloir d'une totale indépendance par rapport aux schèmes et catégories de pensée occidentaux. Il est toutefois convaincu du fait que les intellectuels africains peuvent s'en affranchir pour autant qu'ils s'en donnent les moyens : *I do not think that any African philosopher can claim total innocence of the colonial mentality. I, certainly, make no such claim. But we can try and liberate ourselves from it as far as is humanly possible* (Wiredu 1996, p.p. 4-5).

Bien avant Osha, Mudimbe avait déjà abordé la question de la formation des élites africaines dans les instances académiques les plus prestigieuses d'Europe. Il se demandait notamment si c'est un fait de hasard qu'entre les années 1950 et 1970 des intellectuels africains renommés aient « choisi » comme mentors des penseurs européens « compromettants ». La période considérée correspond aux deux décennies situées immédiatement avant et après les indépendances africaines lancées en 1958 par la Guinée-Conakry. Parmi ces figures de proue de la pensée africaine, Mudimbe évoque Senghor, Elungu, Hountondji, Towa, Ngindu, Ugirashebuja qui ont travaillé et/ou publié respectivement sur Teilhard de Chardin, Malebranche, Husserl et Comte, Hegel, Laberthonnière et Heideg-





ger<sup>110</sup>. De fait, en quel sens doit-on comprendre qu'au plus fort de la lutte pour la décolonisation économique, culturelle et mentale, l'élite intellectuelle africaine se consacre à l'étude d'auteurs et de penseurs controversés dans la tradition intellectuelle occidentale ?

Une nuance s'impose cependant. Le rappel de la dépendance discursive de l'élite africaine à l'égard des cadres conceptuels et méthodologiques européens ne renvoie à aucun jugement de valeur. Ce que ces remarques indiquent, c'est le caractère illusoire de la rupture du rapport épistémologique entre les penseurs africains et les sources théoriques où s'enracine leur pensée. Mudimbe (1982, p. 24) voit dans les liens épistémologiques entre l'Afrique à l'Occident la trace indélébile de *l'odeur du père* ou, en d'autres termes, la persistance de « configurations épistémologiques et culturelles étrangères à l'Afrique ». De fait, les projets de rupture, de distanciation, de décolonisation mentale ou conceptuelle sont réitérés depuis plus d'un demi-siècle, sans résultat remarquable.

Le questionnement sur le statut de l'ordre épistémologique occidental et sur ses alternatives africaines recouverts par la notion de décolonisation conceptuelle va donc de pair avec une double évaluation : celle des dispositions qui renforcent et pérennisent la prégnance du centralisme épistémologique occidental et celle qui analyse les raisons de son acceptation silencieuse et docile en tant que rationalité en acte par les instances africaines de production du savoir. La problématique de la décolonisation conceptuelle exige de ce fait la reprise critique et, au besoin, une déconstruction des positionnements idéologiques fondés seulement sur l'idée utopique de la rupture épistémologique, de l'exception culturelle ou de la singularité linguistique. Il faut, avant tout, se poser la question de la possibilité en soi d'une éventuelle déconnexion de l'ordre épistémologique occidental. Ce qui pose une fois encore la question de l'authenticité des *réécrits pour soi* ou des *écritures africaines de soi*. Par rapport à cela, Mudimbe se demande avec raison :

quel lieu rendrait, en vérité, compte des théories des Africains qui, aujourd'hui, pratiquent [les sciences humaines et sociales] ? Ils ont été, en effet, à l'école d'une rationalité parfaitement étrangère aux codes fondamentaux de leurs cultures et aux conceptions philosophiques de leur univers historiques (1982, p. 25).

<sup>110</sup> L. S. Senghor. (1962). « Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine », *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, Vol. 3, Paris : Le Seuil ; (1977). *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, Paris : Le Seuil. P. E. A. Elungu, (1973). *Étendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris : Vrin. P. J. Hountondji. (1970). *L'idée de science dans les prolégomènes et la 1ère recherche logique de Husserl*, Thèse de doctorat, Université de Paris-Nanterre. M. Towa. (1971). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé : CLE. A. M. Ngindu. (1974). *Connaissance de foi et raison historique chez Lucien Laberthonnière*, *Revue d'histoire ecclésiastique* LXIX(1), (p. 68-92); (1978). *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière*, Travaux de la Faculté Catholique de Kinshasa n° 7. O. Ugirashebuja. (1977). *Dialogue entre la poésie et la pensée d'après l'œuvre de Heidegger*, Bruxelles : Lumen Vitae.



Ainsi, par-delà les incantations identitaires, la question de fond reste de savoir ce qui est vraiment resté « propre » au sujet africain et le distingue des apports successifs de l'histoire et des altérations subséquentes. C'est pour cela que Mudimbe suggère une évaluation primordiale, lucide et responsable des enjeux d'une rupture radicale avec l'ordre du discours occidental. Il subsiste, en effet, par-delà les pétitions de principe, la signification et la portée de l'écart que cette rupture impose avec l'Occident, pour autant que l'on veuille rester conséquent dans le refus du diktat épistémologique, culturel et linguistique.

Mudimbe interroge l'opportunité et la faisabilité du projet de rupture épistémologique radicale avec l'Occident à travers un passage en revue du parcours académique, de l'éducation chrétienne des figures de proue de la pensée africaine postcoloniale. Ces intellectuels africains étaient des hommes *de pouvoir* qui bénéficiaient à ce titre d'une crédibilité indiscutable. C'est à ce titre qu'ils ont été amenés à tracer les contours idéologiques de l'être-dans-le-monde du sujet africain.

All these men are “in power” and no doubt their mission in the process of modernization. Through different lenses, they all more or less define and explain conditions and possibilities of setting in motion principles of modernization and defining the meaning of being African today. This is highly ideological (Mudimbe 1988, p. 40).

La dimension idéologique de l'engagement politique de ces intellectuels devenus hommes politiques en raison des circonstances concerne la remise en cause des méprises coloniales et la reformulation de vérité sur l'*être africain*. En somme une tâche de déconstruction de la *phrase coloniale* en marge d'une restructuration de la perception de soi par le sujet africain par rapport à son essence profonde. Par rapport à cela, Mudimbe reconnaît aux intellectuels africains le mérite d'avoir pris, dans un « réflexe instinctuel », une distance critique par rapport à l'ordre du discours épistémologique européen dans lequel ils ont été immergé dans le cadre de leur formation universitaire. Dans son ouvrage *The Invention of Africa* (1988) il évoque la situation délicate de certains intellectuels africains de la période post-négritude. Au lieu de se confiner dans les limites prescrites du discours normatif, de l'intelligence sophistiquée et de la textualité scientifique, ces derniers s'interrogeaient plutôt sur la signification réelle des compétences acquises, dans le contexte postcolonial africain. Ils mettaient également en question la crédibilité de leurs propres prises de parole, tout autant que les critères d'évaluation des processus scientifiques et les présupposés idéologiques de la recherche en sciences sociales. Cette distance critique manifestée, entre autres, par la notion de *vigilance épistémologique*, n'autorise plus à voir dans l'éducation occidentale des élites africaines, une critique sérieuse touchant à la profondeur de leur engagement dans la lutte pour la décolonisation. Il suffit de



citer à ce propos les écrits du prêtre catholique E. Mveng qui considérait comme absolument urgente la « décolonisation des sciences humaines et sociales ». L'exemple du Père Mveng montre qu'on ne peut davantage incriminer l'éducation chrétienne de l'élite africaine de la période postcoloniale.

Cela dit, il y a une remarque pertinente dans la critique de la décolonisation conceptuelle par Osha : le comparatisme excessif qui engendre une fixation constante sur l'Autre. Tant et si bien que le soi ne peut plus s'appréhender sans se référer à l'autre. Ainsi, derrière l'idée de la décolonisation en tant que telle se trouve la volonté du colonisé de diminuer la présence du colon. Transformé par le jeu des oppositions binaires l'opprimé ne se perçoit qu'à travers la projection de ses désirs d'affranchissement de servitude imposée par l'autre. Dès lors, il n'est plus possible au sujet colonial de se définir, de s'appréhender, de se renvoyer une image authentique de soi en mettant par exemple en œuvre des stratégies autonomes, sans devoir mesurer cette perception de soi à l'image que lui renvoie de soi cet autre.

Ce qui est sûr c'est que l'Autre est toujours présent, invalidant toute prétention à une pleine présence du sujet décolonisant. C'est là un trope contradictoire mais inéluctable de la condition postcoloniale. L'Autre est toujours-là pour présenter les critères selon lesquels l'on est bien ou mal jugé. Il n'y a aucun moyen de contourner l'Autre puisqu'il s'introduit lui-même dans sa propre violence à la fois latente et manifeste, dans l'hésitante contre-violence du sujet décolonisant et invariablement dans les contre-articulations de tous les projets de décolonisation (Osha 2005, pp. 68-69).

C'est justement dans la trame d'un questionnement de l'hégémonie de l'ordre épistémologique occidental que Mudimbe situe sa réflexion sur les rapports de savoir et de pouvoir entre l'Afrique et l'Occident dans le contexte postcolonial. Il reprend le constat de *hiatus épistémologique* établi par Eboussi-Boulaga et Bimwenyi-Kweshi pour montrer comment la prise en charge des savoirs et savoir-faire africains s'est délibérément établie sur des bases épistémologiques exogènes. Une orientation centrifuge des structures théoriques qui transparaît même dans les productions les plus explicitement « afrocentriques ». Ce que ce décentrement épistémologique démontre, c'est que la manière dont les savoirs endogènes africains ont été étudiés jusque-là, les moyens mis en œuvre pour les évaluer, se rapportent à des méthodes et des théories dont les règles dépendent d'un lieu épistémologique définitivement étranger à l'Afrique. Mudimbe (1988, p. X) se demande alors avec raison si le recours inconditionnel aux catégories discursives européennes signifie « que les *Weltanschauungen* africains et les systèmes de pensée tradi-



tionnels africains sont impensables et ne peuvent pas être rendus manifestes dans le cadre de leur propre rationalité » ?

La réponse à cette interrogation se trouve dans l'articulation étroite entre la rigueur de l'entreprise philosophique et les fantasmes de la subversion politique. Le texte et l'auteur sur lequel les écrivains, poètes et penseurs africains portent leur réflexion représente comme le miroir qui les découvre à eux-mêmes. Une révélation à soi médiatisée à la fois par la référence implicite à l'esthétique sartrienne de la libération du tiers-monde et par une sorte de tropicalisation de l'exégèse historique de la culture occidentales opérée par Lévi-Strauss et Foucault. La reprise actualisée de cette rhétorique de l'altérité dans le contexte de l'analyse des rapports de force induits par le face-à-face colonial relève, d'après Mudimbe, d'une certaine amplification. Ce prolongement est aussi et surtout le signe de l'omniprésence de l'Autre, de l'Occidental, ainsi que le caractère indépassable de son autorité manifestée dans l'hégémonie du discours épistémologique eurocentré. C'est pour cette raison que Mudimbe assimile l'entreprise africaine de transgression de cet ordre du discours à une *apparente profanation*, une subversion en trompe-l'œil débouchant sur *une simple illusion d'optique* qui prétend reproduire la remise en cause interne de l'épistémologie occidentale par Lévi-Strauss et Foucault. En somme, une transposition et une adaptation au contexte postcolonial africain du regard critique de ces deux penseurs sur l'histoire, la condition humaine, la culture et les conventions sociales.

Despite their violence against the rule of the Same and the history of its conquests over all regionalisms, specificities, and differences, Lévi-Strauss and Foucault, as well as a number of African thinkers, belong to the signs of the same power. What they represent could be considered an expression of the "intelligence" of the Same (Mudimbe 1988, p. 43).

Cette caractérisation évoque l'image de penseurs africains en proie à une schizophrénie qui les écartèle entre leur formation universitaire axée sur des *maîtres à penser* européens dont les œuvres ont nourri leurs longues années d'études et les importantes responsabilités politiques que la plupart ont assumé dans leur pays d'origine respectifs après leur séjour en Occident. Dans son ouvrage *Ma grand-mère bantoue et mes ancêtres gaulois*, Lopes (2003, pp. 23-28) fournit une illustration captivante des frustrations et déceptions consécutives à ce retour de l'élite africaine des années d'indépendance au pays natal. La désillusion de l'intellectuel bardé de diplômes qui rêve de sortir ces congénères « illettrés » de la précarité est une thématique courante dans la littérature africaine postcoloniale. Mais au-delà de la fiction romanesque, la réalité démontre un écart réel entre les aspirations des masses populaires et l'élite intellectuelle.



Ces remarques illustrent indirectement la dénonciation de la dépendance théorique chez Hountondji. Ce dernier qualifie d'« extraversion scientifique » l'institutionnalisation de la fracture épistémologique entre une métropole située au Nord et les banlieues du savoir éparpillées à la périphérie, dans le Sud. Les deux instances reproduisent le même type de rapports inégaux, de dépendance et de service sur le modèle des échanges inégaux sur le plan économique. Le trait fondamental de cette hégémonie scientifique, c'est que les travaux des savants africains sont mieux connus et davantage lus dans le Nord. Tant et si bien que les chercheurs du Sud se laissent entièrement déterminer dans leurs recherches par les préoccupations et les attentes du public européen. Cela aussi bien par rapport au choix de leurs thématiques qu'au regard des modèles théoriques qui gouvernent leurs travaux. Plus grave, cette orientation centrifuge de la recherche scientifique entraîne une dépréciation progressive des savoirs locaux. Hountondji (1994) voit dans ce processus, une *logique de la marginalisation* des connaissances et savoirs endogènes conduisant à leur étiolement et leur rejet à la *périphérie de la périphérie*.

L'intégration du tiers-monde au processus mondial de production des connaissances entraîne, entre autres effets tangibles, la marginalisation des savoirs et savoir-faire anciens, leur étiolement progressif, leur appauvrissement, voire, dans les pires des cas, leur disparition pure et simple, leur refoulement hors du souvenir conscient des peuples. En somme, la logique de l'extraversion qui régit, de part en part, dans le tiers-monde et singulièrement en Afrique, l'activité scientifique dite moderne, a pour corollaire obligé une logique de la marginalisation. Périphérique par rapport à la science métropolitaine, la recherche institutionnelle, en Afrique, entraîne à son tour une périphérisation secondaire des corpus de connaissance endogènes, les reléguant ainsi à la périphérie de la périphérie, telles de simples survivances, des curiosités intellectuelles et technologiques, des objets sans vie et sans dynamique interne, juste bons à être exposés dans un musée pour la délectation des antiquaires et autres amateurs d'exotisme (Hountondji 1994, p. 11).

Ce constat de dépendance formelle, institutionnelle et thématique rend compte du caractère idéologique de certaines prises de positions à propos du destin de l'Afrique dans le monde moderne. En vérité, ces positionnements ne peuvent être dissociés d'un projet politique dont la formulation s'accompagne du désir de promouvoir des alternatives typiquement africaines aux modèles occidentaux dans tous les domaines de la vie et de la pensée. Volonté de recollection qui suscite en retour une violence symbolique articulée autour de la déconstruction des discours dénigrants et l'expression de l'« authentique » vérité sur soi. Mudimbe voit dans cette illusion de détenir l'ultime certitude valable sur



soi l'origine de l'une des amplifications les plus paradoxales, mais aussi le ferment de la mise en question violente des traditions discursives occidentales.

With the problem of truth, we are confronted with one of the most paradoxical forms of amplification and with the promotion of African alternatives. Indeed, it is on this particular question that African academics and scholars violently interrogate the European tradition. (Mudimbe 1988, p. 40)

La violence de cette mise à la question des traditions discursives européennes ne saurait occulter la réalité toujours actuelle de la dépendance aussi bien sur le plan de la recherche scientifique que dans le cadre de la production littéraire. Comment imaginer une recherche scientifique décolonisée en Afrique si, dans l'ensemble, les structures de production du savoir dépendent du Nord ? Peut-on concevoir autrement que sous le mode de la métaphore une *pensée africaine* vraiment autonome aussi bien dans ses thématiques que dans la gestion souveraine de tous les aspects de ses productions ? L'avènement de cet âge d'or est-il seulement envisageable si l'on se réfère au statu quo général que déploieraient il y a quelques années encore la majorité des publications commémoratives des cinquante années d'indépendance en Afrique ?

Achille Mbembe fait partie des nombreux penseurs africains à exprimer leur pessimisme à l'occasion de cet événement historique. Il se demande d'entrée de jeu s'il « y a vraiment quoi que ce soit à commémorer ou [s'il faut] au contraire tout reprendre » ? La réponse négative qu'il apporte à ce questionnement se fonde sur un bilan décevant du demi-siècle de décolonisation sur le continent africain. « Globalement, les choses sont bloquées », constate avec amertume Mbembe, avant d'ajouter qu'on ne peut se prévaloir aujourd'hui en Afrique que de « maigres avancées au demeurant réversibles » qui cachent mal une véritable régression sur les plans socio-politique, économique et culturel. D'après lui, la situation générale dans l'Afrique d'aujourd'hui s'énonce en termes de « niveaux élevés de violence sociale », un « enkystement » des sociétés. On constate par ailleurs une « sénilité croissante des pouvoirs nègres », un état permanent de « conflit larvé ou de guerre ouverte, sur fond d'une économie d'extraction », dans le sillage de la « logique mercantiliste coloniale » favorisant une « prédation » impunie des ressources (Mbembe 2010, § 1-2).

Cette peinture en noir de la décolonisation en Afrique confirme certaines analyses qu'effectuait Mbembe il y a plus d'une décennie, dans la trame d'une réflexion sur les « écritures africaines de soi ». Il constatait alors que le « sujet victimisé » africain armé de « métaphysiques de la différence » et d'une « rhétorique de l'autonomie, de la résistance et de l'émancipation » poursuit son obsession de la « légitimation du discours afri-



cain authentique », d'une « écriture de soi » *sui generis* et autotélique (Mbembe 2000, pp. 16-43). Parallèlement, une conscience trop vive de la différence culturelle dévie dans l'enfermement et le délire d'un « monde sans autrui » avec pour conséquence majeure une cécité délibérée sur les enjeux concrets, voire les dangers de cette clôture du soi sur un horizon culturel, linguistique et identitaire circonscrit à la race, la géographie et les traditions. Du coup, « ce que l'on proclame, c'est la relativité des cultures en général. L'idée d'un universel qui serait différent de la ratio occidentale n'est jamais envisagée ». Les remarques de Mbembe font écho à la critique énoncée par Appiah à propos du centralisme identitaire inhérent à certains aspects de la pensée africaine postcoloniale qui bloquent l'éclosion d'une tradition de pensée constructive. Ces positionnements théoriques opèrent sur la base de démarcations dichotomiques que nous qualifions volontiers ici de *topologies du nativisme*. Appiah situe, en effet, les débats suscités au sein de la pensée africaine par ces oppositions binaires dans le sillage d'une évolution historique de l'idéologie du nativisme depuis le dix-neuvième siècle.

Nativism: the claim that true African independence requires a literature of one's own. Echoing the debate in nineteenth-century Russia Between "Westerners" and "Slavophiles," the debate in Africa presents itself as an opposition between "universalism" and "particularism," the latter defining itself, above all else, by its opposition to the former. But there are only two real players in this game: us, inside; them, outside. That is all there is to it (Appiah 1992, p. 56).

À la suite de Mbembe et d'Appiah, Osha (2005, pp. 34-56) voit dans les récriminations incessantes sur les enjeux de la décolonisation des manœuvres qui se limitent à poser le colonisé comme une victime. C'est ce qu'il désigne par stratégies de victimisation (*weapons of victimisation*). Ce constat ne représente pas en soi une nouveauté absolue. Ce qu'il faut surtout retenir, c'est que pour Osha qui rejoint en cela le point de vue de Mbembe, les enjeux réels de la décolonisation, qu'elle soit conceptuelle, politique, économique, idéologique ou linguistique ne saurait se réduire à une lamentation incessante sur le passé. Il faut, pour aller de l'avant, assumer le passé tout en mettant en place les dispositions indispensables à une *déclousion* (Jean-Luc Nancy) de l'avenir. C'est ce vœu d'une brèche d'espoir sur le futur des nations africaines qui pousse Mbembe à suggérer la culture d'une pensée nouvelle en Afrique :

Au fond, pour être radicale, une telle pensée devrait être à la fois utopique et pragmatique. Elle devrait être, de nécessité, une pensée des limites du politique et de la politique des limites. En même temps, elle doit être une pensée-de-ce-qui-vient, de l'émergence et du soulèvement. Mais ce soulèvement devrait aller bien au-delà de l'héritage anticolonialiste et anti-impérialiste, dont les limites, dans le contexte de la



mondialisation et au regard de ce qui s'est passé depuis les indépendances, sont désormais flagrantes (Mbembe 2010, § 10).

L'avènement de cette mentalité neuve fondée sur le refus responsable de l'arbitraire des pouvoirs politiques et le rejet des fixations stériles sur les séquelles du passé colonial pré-suppose l'établissement d'un contrat existentiel tout aussi inédit. C'est ce que Mbembe entend par « *New Deal* continental, collectivement négocié par les différents États africains et par les puissances internationales, [...] en faveur de la démocratie et du progrès économique ». Ce nouveau contrat est censé « compléter et clore une fois pour toutes le chapitre de la décolonisation ».

### 9.3. Traduire pour décoloniser ou négocier pour survivre ?

C'est un fait : la réflexion théorique sur la traduction en Afrique n'offre que très peu de ressources documentaires susceptibles de nourrir une analyse conséquente des enjeux et défis impliqués dans les transferts linguistiques. Mais il y a aussi le fait que les questions de traduction rapportées au contexte africain sont indissociables des problèmes de langue. Cela dit, par-delà les enjeux linguistiques de l'intraduisible, il subsiste des prolongements existentiels concrets qui méritent d'être explorés. L'articulation entre l'intraduisible et l'idée de décolonisation conceptuelle tient en définitive au rejet des catégories de pensée et de langue européennes jugées inaptes à traduire la profondeur de l'être africain. La visée ultime, c'est l'utopie d'une déconstruction des systèmes de pensée, de langue et d'organisation de la vie sociale hérités du passé colonial. Décoloniser les mentalités signifie, dans ces conditions, changer les catégories discursives héritées de l'Occident et revenir, au besoin, à une « authentique pensée traditionnelle africaine ». Dans l'absolu, l'exigence de décolonisation devrait conduire aussi à une réforme radicale de toutes les modalités d'être, sur les plans socio-culturel, politique, économique, religieux, etc.

La mise en rapport de cette conception de la décolonisation avec le paradigme de l'intraduisible suscite des problèmes théoriques liés à la notion générale des rapports de pouvoir. La lutte contre les persistances de l'histoire coloniale explique pourquoi la question relativement neutre des défis de traduction ne peut se réduire, dans le cadre particulier de la pensée africaine, à ses seules dimensions théoriques. En raison des enjeux de la décolonisation, la problématique de l'intraduisible recouvre ici l'expression opiniâtre de la différence ontologique des peuples colonisés. Cela signifie dans l'absolu que seule une connaissance introspective peut permettre de rendre compte des référents fondamentaux et de la singularité du rapport au monde de ces peuples. En somme, les approches exogènes sont considérées comme définitivement relatives et seuls les Africains eux-mêmes sont censés prescrire le sens herméneutique de leur présence au monde. Enfin, ce que





recouvre l'intraduisible par rapport aux enjeux de la décolonisation conceptuelle, c'est l'impossibilité de rendre fidèlement compte des vécus africains avec des langues occidentales.

Toutefois, comme le démontrent les travaux de Bamgbose (1991), Lopes (2003), Djité (2006), Quorro (2006) et Sonaiya (2009), la situation linguistique dans les nations africaines modernes apparaît plutôt contrastée. D'un côté les appels théoriques à l'abandon des langues étrangères et de l'autre la volonté de progrès des hommes et femmes ordinaires à acquérir une plus-value sociale par la maîtrise des langues internationales de communication. Le désir de se promouvoir sur le plan socio-économique en accédant aux échelons supérieurs de la hiérarchie sociale créé chez ces derniers une véritable course à la distinction linguistique. Mbembe interprète cette dynamique comme le résultat d'une « diffraction sociale » dont autour des années 1980les origines remontent à la période coloniale et qui a commencé à s'extérioriser pleinement.

Parmi les facteurs qui ont entraîné cette dislocation des structures sociales africaines, on peut citer le néolibéralisme qui perpétue dans ses grandes lignes les conditions de l'inégalité économique. Mais il y a aussi et surtout la construction des sociétés africaines modernes sur la base d'une opposition fondamentale entre élites occidentalisée affiliées au pouvoir politique et les gens ordinaires. Sous l'effet conjugué de la précarité et des frustrations subséquentes, les classes sociales les plus défavorisées se sont enfermées progressivement dans une fatalité qui s'exprime souvent par la violence. Mbembe présente une image choquante de cette réalité sociale postcoloniale. Il dépeint les laissés pour compte du système néolibéral comme des

“gens sans parts” dont l'apparition sur la scène publique s'effectue de plus en plus sur le mode de la tuerie lors de bouffées xénophobes ou à l'occasion de luttes ethniques, surtout au lendemain d'élections truquées, dans le contexte des protestations contre la vie chère ou encore dans le cadre des luttes pour les ressources de base (Mbembe 2010, § 11).

Ces *damnés de la terre*, pour emprunter les termes de Fanon, sont considérés dans leur propre pays comme une « classe de “superflus” », des « gens qu'on ne peut guère vendre en esclavage », « ni réduire aux travaux forcés ». De plus, les déséquilibres socio-économiques ont rendu ces classes sociales « complètement inutiles – une masse de viande humaine livrée à la violence, à la maladie, à l'évangélisme nord-américain, aux croisés de l'islam et à toutes sortes de phénomènes de sorcellerie et d'illumination ». En somme, la décolonisation politique a entériné, voire aggravé les divisions sociales instaurées par le régime colonial. C'est sans doute pour cela que le face-à-face qui dresse les



élites contre les soi-disant masses populaires reste un fait marquant de la réalité sociale des pays africains décolonisés. Ces frictions découlent de la crise de confiance instaurée entre les pouvoirs publics, l'élite et les masses populaires depuis la période coloniale.

Cette diffraction a également provoqué un grand mouvement de défection de la part de nombreux acteurs sociaux, ouvrant alors la voie à de nouvelles formes de la lutte sociale – une lutte sans pitié pour la survie, centrée sur l'accès aux ressources. Aujourd'hui, le bidonville est devenu le lieu névralgique de ces nouvelles formes de la lutte sociale. Il s'agit d'affrontements de type moléculaire et cellulaire, qui combinent des éléments de la lutte des classes, de la lutte des races, de la lutte ethnique, des millénarismes religieux et des luttes en sorcellerie (Mbembe 2010, § 15).

Compte tenu de tout cela, le rapport souvent établi entre authenticité culturelle et décolonisation semble exagéré. Comment peut-on parler de réappropriation culturelle ou identitaire à des populations vivant dans les conditions morales, socio-économiques et matérielles décrites ci-dessus sans paraître cynique ? Cela ne veut pas dire que la problématique du rejet des survivances coloniales soit dépourvue de toute pertinence, mais que les mobiles idéologiques sur lesquels elle repose n'ont plus aucune emprise sur les Africains d'aujourd'hui. Si à l'orée des indépendances et durant les décennies suivantes, la mémoire vive des méfaits coloniaux assurait une adhésion relativement forte aux discours nationalistes, il n'en est plus rien aujourd'hui. La référence à l'État-nation comme ferment du sentiment patriotique ou nationaliste n'a plus aucune consistance. Seuls comptent aujourd'hui les mobiles personnels, les intérêts de classe, le souci de promotion à l'intérieur d'un système sociopolitique et économique fondé sur la lutte pour la survie. Dans ces conditions, il est indiscutable que le projet de réappropriation d'une identité culturelle et linguistique perdue passe pour une suggestion démagogique. L'on ne devrait donc pas s'étonner que les appels à la décolonisation ne rencontrent de nos jours qu'un silence rempli d'indifférence voire de mépris.

Wiredu, l'un des chantres de la décolonisation conceptuelle admet avec amertume que même pour les intellectuels africains la nécessité de rompre unilatéralement les ponts avec les survivances de la colonisation ne paraît pas si évidente. Il regrette qu'en dépit de ses nombreux appels, rien ne semble indiquer un engagement conséquent de la part de ses pairs africains, à commencer par les philosophes : *the intervening decade does not seem to have brought any indications of a widespread realization of the need for conceptual decolonization in African philosophy* (Wiredu 1995, p. 23). Toutefois, ce désintéressement ne semble pas avoir raison de la conviction de Wiredu qui ne manque pas de réitérer son exhortation à la décolonisation conceptuelle à chaque fois que l'occasion se présente. Il témoigne, dans le passage suivant de son dernier ouvrage, à la fois de son enga-



gement opiniâtre pour la cause de l'émancipation mentale en Afrique, tout autant que du désintérêt apparent de ses congénères :

More than a decade and a half after I first made a plea for conceptual decolonization in African philosophy (in a presentation at a Unesco conference on African philosophy in Nairobi, Kenya, in June 1980) with as yet no widespread results, I return [...] to the same campaign, now with different illustrations of the need for it (Wiredu 1996, p. 5).

Cette démission des intellectuels africains est symptomatique de la désaffection générale à l'égard de l'idée de décolonisation en soi, au regard des errances, voire des dérapages autocratiques auxquels sa récupération au service de la volonté de puissance politique a donné lieu. En outre, la persistance du marasme économique sous l'égide du néolibéralisme conduisant à une aggravation des inégalités sociales rend suspecte, utopique et naïve l'idée de l'autonomie de pensée comme préalable à la promotion de la qualité de vie dans les postcolonies africaines. Osha résume bien la conviction générale que les efforts de décolonisation resteront vains tant que des efforts convaincants ne seraient pas consentis en vue d'une amélioration substantielle des conditions de vie des populations. Cela passe bien évidemment par un réarmement moral destiné à réparer la crise de confiance entre l'élite et les masses. Autrement, le désir d'autonomie par le biais de l'émancipation du joug néocolonial restera à jamais un vœu pieux.

Whether we accept it or not, Africans generally will have to continue to ponder the entire issue of decolonization as long as our sense of selfhood remains obscured our economies in a state of prostration, and our social and political institutions plagued by chronic disintegration (Osha 2005, p. 65).

Dans ces conditions, il est difficile de séparer la problématique de la décolonisation de ses présuppositions politiques, morales et socio-économiques. C'est de cette nécessaire conjonction que dérive l'idée de *négociation* que nous posons comme le concept de référence en vue d'une appréciation judicieuse des enjeux de traduction inhérents à la question de l'autonomie de pensée et de langue en Afrique. C'est Umberto Eco qui énonce cette idée de la négociation comme fondement premier de toute traduction. Il entend par ce terme « un processus selon lequel, pour obtenir quelque chose, on renonce à quelque chose d'autre et d'où, au final, les parties en jeu sortent avec un sentiment de satisfaction raisonnable et réciproque » (Eco 2006, p. 18). Comme le montrent les observations faites tout au long de la présente section de notre étude, l'espace postcolonial est le théâtre de frictions socio-politiques relativement graves. La superposition de nouvelles structures sociales sur les modes traditionnels de gestion de la vie et du pouvoir n'est pas étrangère



à ces tensions latentes qui éclatent souvent en conflits fratricides. Il faudrait rappeler ici les analyses de Bourdieu sur le « profit de distinction » sociale attaché à la maîtrise de la langue dominante. L'importance attribuée aux aptitudes linguistiques dans l'accès aux sphères les plus valorisantes de la vie sociale représente ainsi un critère de marginalisation des classes inférieures. L'influence des questions de langue sur les dynamiques sociales est déterminante et l'on pêcherait par omission si l'on continue à faire fi de cette donnée essentielle dans l'analyse des enjeux linguistiques de la décolonisation. En outre, on sait à quel point le paysage linguistique africain est diversifié. Qui parle de tensions linguistiques dans un tel contexte doit forcément parler aussi des enjeux liés aux passages de langues. C'est là que la suggestion de la *négociation* comme principe ontologique de la traduction rejoint la question plus globale de la décolonisation généralement circonscrite à ses résonnances politiques et économiques.

Eco précise cette relation fondamentale entre la négociation et les exigences politiques et stratégiques de l'être-ensemble en société comme au plan international. Dans un entretien avec *Le Figaro* sur les enjeux de traduction dans le monde d'aujourd'hui, Eco (2007, § 2) précise que « la notion de négociation est devenue centrale en sémantique comme en politique. Il n'y a pas de valeur de vérité absolue, on négocie toujours ». De nombreux malentendus, frictions et tensions qui dégénèrent de nos jours en conflits généralisés pourraient être évités si on faisait plus souvent recours à la négociation. Car, poursuit Eco,

Quand on ne négocie pas, on fait la guerre. La négociation était d'ailleurs l'une des caractéristiques de la guerre froide. À l'époque, les deux blocs fonctionnaient ainsi : *Je ne mets pas les pieds là, mais toi, tu les retires d'ici. Ou : Je limite mes armes atomiques, mais toi, tu arrêtes la fabrication des tiennes.* C'était une forme de négociation silencieuse, implicite. Aujourd'hui, nous avons perdu ce sens de la négociation. Nous sommes revenus à la politique des canonniers, au choc frontal.

Bidima énonce un point de vue identique concernant le rapport entre la perte progressive de l'institution de la palabre en Afrique et les conflits récurrents. D'après lui, les guerres et les génocides du continent africain ont été facilités par l'absence de palabre (Bidima 1997, p. 45). La palabre, c'est l'autre nom de la négociation en tant que processus systématique, opiniâtre et patient de règlement des dissensions dans les sociétés traditionnelles africaines. Le principe de base de cette « liturgie ancestrale de la parole » (Latouche 2008, pp. 118-131) et de discuter aussi longtemps que nécessaire jusqu'à ce que les parties en impliquées tombent d'accord. Il ne s'agit donc nullement d'« un cliché folklorique », comme le suggère le vocable d'« arbre à palabre » fondé sur une perception stéréotypée du tribunal dans les assemblées villageoises. La palabre représente plutôt, selon Bidima (1997, p. 10), « le lieu par excellence du politique ». Wiredu en était si convaincu



qu'il appelait de tous ses vœux l'avènement dans les pays africains de ce qu'il appelle *non-party polity*, système politique sans partis calqué sur le fonctionnement des administrations villageoises fondées sur le consensus.

Il nous semble que de nombreux problèmes restent sans solution à cause de leur caractère polémique entretenu par des idéologies de la castration et du rejet systématique. La conséquence en est la fermeture sur soi qui dégénère souvent en un rejet systématique de l'autre. Notre propos n'est pas d'infirmer le bien-fondé des invitations à l'autonomie linguistique. Les mobiles qui fondent ces suggestions sont indiscutables au regard du droit de chaque peuple à l'autodétermination et à la sauvegarde de ses valeurs fondamentales. Toutefois, cela ne peut occulter le fait que depuis les indépendances les pays africains tournent en rond, notamment en ce qui concerne la résolution définitive du problème linguistique. En guise d'illustration de ce piétinement, on peut se référer aux conclusions du séminaire international d'évaluation des politiques d'intégration linguistique dans les écoles africaines en 2011. Dans la section du rapport final dénommée « Langues enseignées et langues d'enseignement », les participants indiquent la voie à suivre en vue de promouvoir les langues locales :

- la prise en compte de la trans-grammaticalité des langues africaines, comme voie d'exploration des chercheurs africains qui se doivent de se comporter en explorateurs des langues, afin d'assumer leurs 50 ans d'âge ;
- l'investigation de nouvelles avenues capables de nous convaincre de croire à l'utilité de nos langues nationales pour le développement de nos pays ;
- la nécessité pour les intellectuels de briser les chaînes mentales de la colonisation par rapport aux langues et à la culture.

Enfin, ce texte considère comme cruciale, « la question fondamentale de savoir comment changer le regard des intellectuels africains sur les langues africaines et leur enseignement ». On ne peut manquer de relever le ton délibérément programmatique de ce rapport d'« évaluation internationale ». Par-delà l'affirmation discutable et curieuse sur la nécessité pour les chercheurs africains d'*explorer* les langues locales *afin d'assumer leurs 50 ans d'âge*, ces recommandations se présentent comme l'expression d'un commencement absolu. En témoigne l'appel à chercher de nouveaux moyens destinés à *convaincre* les Africains de l'utilité de leurs langues. Au demeurant, la légèreté dans l'appréhension des enjeux réels de la problématique linguistique ainsi que l'expression optative adoptée par ce texte démontrent une absence de progrès déterminant au cours des cinquante années de décolonisation écoulées.



On pourra toujours objecter qu'en raison de l'ampleur et de la profondeur de la déstructuration socio-politique et culturelle, il faudra bien plus qu'un demi-siècle pour espérer redonner aux Africains la pleine conscience de leur être-au-monde singulier. Soit, mais cette objection résiste peu à une évaluation historique conséquente. Cinquante années de décolonisation correspondent presque à la durée de la colonisation si l'on considère l'historique démembrement de l'Afrique à la conférence de Berlin (1884) comme début de l'ère coloniale et l'indépendance de la Guinée (1958) l'évènement qui marque sa fin. En somme, soixante-quatorze ans de dépendance contre cinquante-six ans d'indépendance. D'un point de vue arithmétique, la différence n'est pas très grande. Cela dit, les deux situations ne se sont pas identiques, surtout si l'on se rappelle le principe discutable mais généralement admis selon lequel il est plus difficile de construire que de détruire. Le problème, tout afro-pessimisme mis à part, c'est que rien ne semble augurer d'un changement positif réel au regard de la mise en œuvre de politiques courageuses destinées à fournir des solutions définitives aux problèmes vitaux.

On a souvent, à tort ou à raison, comparé la situation des nations postcoloniales africaines à celle des pays asiatiques émergents. L'analyse des tenants de ces rapprochements déborde le cadre de la présente discussion. Nous voudrions seulement indiquer à la suite de Fanon, Wiredu et Ngugi, entre autres, que la décolonisation exige en soi une rupture de la dépendance linguistique en même temps que la promotion des langues locales. Il faut dire qu'en dépit de quelques réformes superficielles touchant au bilinguisme, rien n'a sensiblement bougé sur ces deux plans. Les langues européennes restent pour l'essentiel les instruments officiels de communication sociale dans la majorité des pays africains et rares sont les États postcoloniaux à avoir conféré le statut de langue officielle à un dialecte local. On cite souvent à ce propos le cas du Swahili au Kenya et en Tanzanie, mais à l'examen ces « succès » se révèlent peu convaincants. L'ouvrage de Werrema (2012) intitulé *After 50 Years the Promised Land is still too far! 1961-2011* représente l'une des illustrations les plus récentes de cette désillusion. Il ne s'agit dans ce livre que d'une évaluation sans complaisance des politiques linguistiques initiées en Tanzanie depuis l'indépendance mais cette analyse vaut pour l'ensemble des États africains.

Au regard de la stagnation, voire du recul observé à tous les niveaux de la vie des sociétés africaines postcoloniales, notre suggestion est de procéder à une négociation avec soi en s'efforçant de garder une vue objective sur l'histoire. Hountondji (2006) suggérait de « mettre la balle à terre », en vue d'une appréhension lucide et constructive des problèmes de l'Afrique d'aujourd'hui. Négocier, en ce sens, c'est assumer l'histoire pour ce qu'elle est : une reconstruction d'un passé à jamais révolu. Il ne s'agit certes pas de con-



gédier la dimension pédagogique que comporte la remémoration constructive du passé. Ce que nous voulons suggérer c'est la suspension consciente de la fixation stérile sur l'histoire et ses séquelles. C'est une évidence banale que celui qui marche les yeux tournés vers l'arrière ne pourra pas aller bien loin. Il s'expose soit à un torticolis soit à buter sur un obstacle. L'ascèse de la mémoire que nous suggérons ici ne signifie pas une castration brutale du passé. Elle appelle plutôt à une évaluation intelligente destinée à identifier les ressources positives susceptibles de déclore le futur. Towa fait partie des penseurs africains chez qui le progrès des sociétés africaines passe inévitablement par ces deux mouvements complémentaires : appropriation responsable du passé et mobilisation des ressources en vue d'assurer l'avenir. Par-delà l'effort prométhéen en vue de dérober à l'Occident ce qui fait sa puissance, les anciennes colonies africaines se doivent aussi de renoncer à la contemplation narcissique de leur passé et certains aspects de leur culture. Car, l'introduction dans ces cultures des ferments du progrès suppose une transformation de ces dernières. Il ne s'agit donc pas seulement d'une « simple addition qui laisserait intact les anciens éléments culturels, ni même comme une paisible greffe devant opérer sans heurts les transformations désirées ; elle implique la rupture avec cette culture, avec notre passé, c'est-à-dire avec nous-mêmes (Towa 1978, p. 40).

Au regard des enjeux de l'intraduisible, ce mouvement de renoncement renvoie à *l'idée d'acceptation de la perte, de culture du deuil* dans le travail de traduction chez Ricoeur. Si dans son optique « il n'y a pas d'intraduisible absolu », on ne peut remettre en cause l'évidence subséquente qu'« il n'y a pas de traduction parfaite ». Les retraductions incessantes des mêmes œuvres le prouvent bien : « on peut retraduire toujours, et la traduction est toujours en marche » (Ricoeur 2004b). Le rapport de cette conception de la traduction avec notre discussion actuelle sur l'exigence de rompre les chaînes du passé afin de libérer l'avenir de l'Afrique tient au fait que l'impératif de perte et de deuil s'étend aussi aux rapports entre les cultures. À ce niveau comme dans l'acte de traduire, le travail de la mémoire ne va pas sans un consentement au deuil de l'idée chauviniste selon laquelle la culture propre recèle quelque chose d'incommensurable, de singulier et d'inédit.

C'est dans ce rapport entre la remémoration et la perte qu'est possible la reconnaissance mutuelle des cultures. Le travail de deuil ne peut manquer d'affecter nos efforts pour raconter autrement nos histoires de vie, qu'elles soient individuelles ou collectives, et plus particulièrement les événements fondateurs d'une tradition. Car nous avons à faire le deuil du fondamental et de l'absolu de la fondation historique : nous laisser raconter par les autres dans leur propre culture, c'est faire le deuil du caractère absolu de notre propre tradition (Ricoeur 2004b).



Cette exhortation rejoint sur plusieurs points l'idée de négociation comme fondement de l'acte de traduire chez Eco. Dans le sens de l'appel de Ricœur à renoncer au vœu de traduction parfaite en raison des limites irrécusables imposées par l'intraduisibilité, Eco (2007, §2) insiste sur le fait qu'« il est impossible de traduire parfaitement, d'une langue à l'autre, il n'y a jamais de synonymie exacte ». En se référant au titre de son ouvrage *Dire presque la même chose*, Eco précise que « c'est dans le *presque* que se joue la négociation ». Ces remarques résument à la fois le caractère indispensable de la traduction et sa complexité. On se retrouve une fois dans le dilemme derridien qui pose l'acte de traduire comme une opération à la fois nécessaire et impossible. C'est à un dilemme identique qu'on est confronté lorsqu'on analyse à fond la problématique linguistique africaine. D'un côté l'état de fait historique qui continue « d'imposer » les langues étrangères dans les sphères les plus vitales de la vie et de la pensée des sociétés et de l'autre l'idéologie de la décolonisation qui place un anathème sur leur utilisation. Entre ces deux positions les gens ordinaires font généralement l'option du bilinguisme pragmatique, c'est-à-dire l'utilisation des langues officielles pour les besoins formels et la pratique plus familière des langues locales dans la sphère familiale et socio-ethnique.

C'est autour de ces trois instances que s'articule toute la complexité de la problématique linguistique postcoloniale en Afrique. L'antagonisme entre les tenants de la rupture et ceux qui suggèrent l'abdication au profit des langues européennes ne fait que renforcer l'antagonisme entre ces positionnements. En vue de progresser sur cette question, la traduction massive nous paraît une voie de sortie sérieuse. Wiredu (1996, pp. 84-85) indique avec raison que l'entrée de l'Afrique dans la modernité exige une traduction massive des œuvres majeures du patrimoine intellectuel mondial les langues locales. En effet, plus le temps passe, plus s'éloigne la perspective d'un abandon définitif des langues étrangères. En outre, l'adoption sans retenue des langues étrangères ne peut se faire qu'au détriment des idiomes locaux qui seraient ainsi confinées à ne servir que dans les situations de communication sociale peu valorisantes. À la longue, ce statut subalterne peut se révéler fatal.

Au regard de toutes ces contraintes, il nous paraît pertinent de rappeler le rôle de premier plan attribué à la traduction dans les situations de dépendance ou de domination linguistique. Traduire dans ces conditions, c'est dépasser les distinctions tranchées entre la langue subalterne du colonisé et celle du maître perçue comme haute, supérieure ou meilleure. Traduire, c'est toujours mettre à niveau, niveler, rater afin de faciliter les passages de sens entre deux langues posées sur le même





palier. Senghor illustre indirectement cette vertu égalitariste de la traduction lorsqu'il suggère d'assimiler les langues européennes afin de pouvoir les utiliser ensuite pour subvertir l'ordre colonial.

Au regard des résistances internes à l'idée d'une coupure radicale des liens linguistiques avec l'Occident et des échecs observés dans les tentatives de promotion des langues locales, la traduction reste l'alternative la plus crédible. Cette exigence a été bien énoncée par C. A. Diop, Wiredu, Ngugi, p'Bitek, Hountondji, S. B. Diagne, entre autres. Si l'Afrique veut rattraper rapidement son retard sur le progrès, elle doit traduire et s'approprier par ce processus la totalité des connaissances et savoir-faire disponibles dans le monde. En faisant cette option de la traduction massive, les pays africains s'engageraient sur la voie de la décolonisation véritable, à la suite d'autres nations qui, dans des circonstances historiques comparables ont choisi d'enrichir leur langue et leur culture aux dépens de leurs oppresseurs. C'est ici que l'acte de traduire prend sa plus haute dimension politique. D'un point de vue symbolique, la traduction subvertit la relation d'hégémonie en s'appropriant l'instrument linguistique qui l'asservit. Cela dit, le choix de s'engager dans un travail intensif de traduction à un moment historique aussi critique que la colonisation requiert une conscience linguistique remarquable.

La rareté des travaux théoriques sur la traduction en Afrique pourrait être vue comme l'expression du manque de cette conscience linguistique. En réalité, c'est la fixation trop grande sur les enjeux idéologiques de la décolonisation qui justifie cette carence. Dans l'empressement à liquider les structures de la domination coloniale, de nombreuses questions ont été délibérément laissées dans l'ombre. La commémoration des cinquante années d'indépendance africaines représente l'occasion d'une réévaluation de ces problèmes oubliés ou survolés. Les enjeux linguistiques de la décolonisation constituent une part significative de cette amnésie. À titre d'exemple, l'ouvrage *Cinquante ans d'indépendance en Afrique subsaharienne et au Togo*, collectif publié en 2012 sous la direction de Nicoué Gayibor est un bilan critique des « progrès » réalisés dans divers secteurs cruciaux de la vie des sociétés africaines. De l'économie aux arts plastiques en passant par les questions de genre, la politique, l'éducation, la santé, etc., l'ouvrage fournit d'intéressantes pistes de réflexion sur le parcours réalisé par les pays de l'Afrique de l'Ouest pendant le demi-siècle écoulé.

On attend à bon droit d'une approche aussi ambitieuse au regard de la variété de ses thèmes qu'elle aborde également la question cruciale des politiques linguistiques.



Mais comme dans d'autres publications du genre, le problème des langues n'apparaît qu'en appoint à des préoccupations telles que les « politiques éducatives » et les enjeux de « l'alphabétisation fonctionnelle » des adultes (cf. Gbikpi-Benissan 2012, pp. 161-177 & Yabouri 2012, pp.179-207). Ricœur (1965, p. 13) affirmait avec raison qu' « on ne justifie jamais entièrement le parti-pris d'un livre ». Au regard de cette évidence, on ne peut objectivement reprocher aux auteurs de ce bilan de la décolonisation de n'avoir pas accordé à la problématique des langues une attention plus conséquente. L'ouvrage de Gayibor n'est pas un cas isolé.

Dans son évaluation de la même problématique des « avancées » réalisées par les pays africains au terme de ce premier demi-siècle de décolonisation, Mbembe (2010) dresse un portrait affligeant des nations africaines modernes. Seulement, à l'instar de Gayibor et de ses collègues, Mbembe ne semble pas trop préoccupé des questions de langue. S'il est vrai, une fois encore, qu'on ne peut faire un procès à une publication sur la base des questions occultées, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur la portée de cette lacune. Doit-on voir dans le peu d'intérêt pour les enjeux linguistiques de la décolonisation une acceptation tacite de l'état de fait historique qui consacre la prééminence des langues européennes dans la vie et la pensée africaines ? S'agit-il d'une omission liée au fait que les penseurs cités en exemple ici ne sont pas des spécialistes des sciences du langage ? Qu'il nous soit permis de laisser cette question ouverte parce qu'elle déborde les limites de la présente étude. Mais au fond, ce que suggère la rareté des réflexions sur la problématique des langues et les enjeux de traduction subséquents, n'est-ce pas l'acceptation tacite de la souveraineté des langues européennes et le renoncement silencieux à l'idée d'une éventuelle déconnexion ?





## 10. Réinventer la pensée et les langues africaines : enjeux et limites

### 10.1. L'impossible déconnexion

« On n'arrache pas de son âme des siècles d'expérience indirecte et directe comme on s'arrache une épine du pied », martelait le critique littéraire Zadi Zaourou (1978), en marge d'une étude sur l'articulation entre l'universel et le particulier dans l'œuvre de Césaire. Cette remarque formulée deux décennies après les indépendances politiques semble donner le ton du désaveu que de nombreux intellectuels africains opposent à l'idée du rejet radical de l'héritage colonial. En guise d'illustration, Zaourou indique que l'œuvre de Césaire représente un admirable équilibre entre l'affirmation de son identité d'écrivain africain et les éléments culturels européens comme par exemple la langue française. Par rapport à cela, le retour aux sources de la différence ontologique africaine postulé par Césaire n'est pas un plaidoyer pour l'autarcie culturelle et/ou linguistique. De plus, il serait erroné de voir dans la recollection de l'identité africaine un appel à la coupure radicale avec l'Europe. Car, cette suggestion ne comporte pas seulement le risque d'un enfermement suicidaire sur soi, mais elle contredit aussi les aspirations profondes des populations africaines. Celles-ci ne sont pas hostiles à l'idée d'une coopération authentique source d'enrichissement mutuel entre l'Afrique et l'Occident. Ce qu'elles rejettent, « ce sont les types de rapports aliénants dont l'unique "vertu" est de les installer dans une crise intellectuelle et morale chronique » (Zadi Zaourou 1978, p. 117).

Cette remarque donne une indication édifiante sur les divergences de vue entre l'élite intellectuelle et les gens ordinaires sur les modalités de mise en œuvre de la décolonisation. Mais dans le fond, c'est le projet de déconnexion en soi qui pose problème. D'abord au regard de l'histoire et des liens subtils qui se sont tissés entre les anciennes métropoles coloniales et leurs banlieues du sud, ensuite au regard de la porosité inédite instaurée entre les diverses régions de la planète par le phénomène de la mondialisation. Il y a, en outre, la circularité incoercible des informations entre les divers champs de production intellectuelle. À tout cela s'ajoute la dépendance conceptuelle de l'élite intellectuelle africaine à l'égard des systèmes de pensée et des institutions de formation du Nord. En substance, c'est ce dernier aspect des rapports historiques entre le Nord et le Sud qui constitue le fondement principal de la décolonisation conceptuelle ou mentale. Formulé diversement selon la sensibilité et le niveau d'engagement des penseurs, cette exigence se résume, en gros, à la subversion de l'héritage intellectuel européen ou sa réappropriation/reformulation dans les langues et les schèmes de pensée « authentiquement africains ». En somme, un projet de déconnexion de l'Europe par une résistance active à son



emprise sur la vie et la pensée des sociétés africaines. Curieusement, c'est surtout parmi les intellectuels africains censés justifier sa pertinence et orienter sa réalisation que cette entreprise de distanciation fait l'objet de remises en cause dubitatives. Emboîtant le pas à Samir Amin, Hountondji (2002, p. 242) considère l'idée d'une éventuelle déconnexion de l'Occident et du réseau de la mondialisation comme un « acte de déconner ». Mudimbe se montre également circonspect quant à la prise en compte par les Africains des enjeux réels de ce projet de déconnexion. Il pose le problème du détachement de l'ordre épistémologique européen en termes de responsabilité et de perspicacité surtout au regard de l'évaluation des exigences et contraintes liées à l'éventualité d'une telle rupture.

Pour l'Afrique, échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier ce qui en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous : cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous impose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs (Mudimbe 1988, p. 13).

À vrai dire la préoccupation majeure de Mudimbe ne se rapporte pas au bien-fondé du désir de détachement, mais plutôt à la portée des renoncements auxquels l'on devra consentir pour le réaliser. Autrement dit, les liens historiques entre l'Occident et l'Afrique sont si ténus qu'on ne peut les délier sans s'amputer d'une partie vitale de soi-même. On pourrait, sans exagérer, considérer cette relation comme une greffe ancienne dont il est désormais difficile, voire impossible de séparer les composantes. Car, il n'y a pas que la politique, l'économie, les langues et cultures qui sont en jeu dans les rapports établis entre le Nord et le Sud. Il y a aussi et surtout les contacts humains, affectifs, cognitifs quelquefois sincère et désintéressés qui unissent des individus, voire des communautés entières par-delà les calculs de gains et de pertes.

Par-delà ses fondements idéologiques, l'appel à la déconnexion pose en pratique de nombreux problèmes qui en démontrent l'infinie complexité. Pour en rester aux domaines de la pensée et du langage qui constituent notre préoccupation primordiale, il est difficile de s'imaginer comment et suivant quelles modalités peut s'opérer le détachement par rapport aux attributs occidentaux. La dépendance infrastructurelle, institutionnelle, paradigmatique et théorique est si profonde qu'à moins d'un retournement improbable il est impossible d'envisager un autre ordre du discours scientifique. Sauf dans la perspective d'un cataclysme cosmique qui remettrait à zéro les compteurs de l'histoire humaine et les rapports de force qui l'animent, il est peu probable que les rapports de dépendance au niveau linguistique et dans les champs de production du savoir se localisent complète-



ment. Un retournement complet de situation en cette matière paraît en outre utopique, du moins dans le contexte des relations de pouvoir dans l'ordre mondial actuel.

Par rapport à cela, la question se pose de savoir dans quelles mesures l'affirmation de la différence ontologique comme mobile de la décolonisation tient compte des aspirations profondes des peuples ainsi que de leur aspiration au progrès. Le philosophe d'origine nigériane Abiola Irele a une position tranchée à cet égard. Pour lui, l'Afrique ne peut accepter les acquis scientifiques et technologiques de l'Occident et rejeter les valeurs politiques et socioculturelles inhérentes. Sans vouloir nier les transformations malheureuses induites par l'histoire coloniale dans la vie des populations africaines, on ne peut fermer les yeux sur les sacrifices, voire les compromissions auxquelles l'entrée dans la modernité contraint toute communauté humaine. En effet, les sociétés africaines contemporaines ne peuvent admettre les dividendes de la civilisation scientifique et technologique européenne, tout en se fermant aux changements inhérents à ces emprunts.

We are conscious of the irreversible nature of the transformations the impact of Europe has effected in our midst and which are so extensive as to define the really significant frame of reference of our contemporary existence. [...] If we can accept that the scientific and technological civilization which has come down to us historically from Europe can improve the quality of our lives, if we can accept that our modern institutions should be based on political and social ideas articulated elsewhere, there is no reason why we should exclude from our acceptance other valuable areas of experience simply because of their association with Europe (Irele 1992, pp. 201-224).

Dans cette analyse, Irele s'insurge contre l'hypocrisie de certaines aspirations à l'autodétermination tout en invitant les Africains à être plus conséquents. En soi, l'idée de déconnexion repose sur un paradoxe et une contradiction performative. Le paradoxe tient à l'expression d'un appel au boycott formulé dans les langues que l'on rejette tandis que la contradiction performative réside dans la divergence entre les projections idéologiques et les aspirations concrètes des gens du peuple. Cette configuration schizophrénique de la rhétorique est aussi une conséquence indirecte de « l'ordre contraignant du discours occidental » pour reprendre les mots de Mudimbe. Osha évoque pour sa part une logique de l'impérialisme culturel qui produit l'effet paradoxal d'unifier, par la force de son hégémonie niveleuse, les discontinuités et les contradictions qui accompagnent les projets de décolonisation du Tiers-monde.

In spite of the marked discontinuities that are to be discerned in the projects of Third World decolonization, there are several instances when the very logic of cultural imperialism unifies those discontinuities by the force of its leveling hegemonism. In



this regard, the constant tussle between the universal and the particular is never even.  
(Osha 2005, p. 24)

Cette emprise hégémonique s'explique en outre par l'organisation centripète du travail scientifique qui ordonne la reconnaissance internationale à la légitimation des travaux par les institutions du Nord. Pour cela, le chercheur du Sud doit souvent se conformer à des prescriptions méthodologiques rigides même si elles se trouvent en porte-à-faux avec la nature de ses recherches. Comme le note avec beaucoup de pertinence Auroux (1990, pp. 2312-2319), toute connaissance « n'est connue qu'à condition d'être reconnue, ce qui implique que tout producteur de savoir, quelles que soient les raisons et les conditions de sa production l'est aussi en fonction d'un destinataire ou partenaire scientifique – au besoin imaginaire – susceptible de comprendre ce qu'il fait ». Hountondji (1994) relève avec raison que le problème en ce qui concerne la production scientifique africaine est qu'en général les destinataires et partenaires scientifiques sont pour la plupart au Nord. Ce qui fait que, dans l'ensemble, les travaux des chercheurs du Sud sont déterminés par les attentes du public septentrional. Peut-on continuer, dans ces conditions, à parler de déconnexion, voire de décolonisation avec une conscience aussi vive de la radicalité qu'implique ce vocable dans la perspective de Fanon, par exemple ?

À l'instar de Mudimbe, Irele et Hountondji, Wiredu montre une conscience lucide de l'impossibilité du détachement radical de l'Occident. L'injonction que l'histoire fait aux nouvelles générations d'Africains n'est pas de s'enfermer dans le narcissisme identitaire mais de s'ouvrir à tous les apports susceptibles de susciter et d'entretenir la marche vers la modernité. Cela implique, entre autre, l'acceptation responsable du fait que les cultures africaines ne sont ni idéales, meilleures, ni autosuffisantes. Leur développement exige l'introduction de nouveaux éléments d'origine étrangère. Parmi les écrivains et essayistes africains, Ngugi est sans aucun doute celui qui a exprimé avec le plus de clarté et de constance cette double exigence de fidélité à soi et d'ouverture sur l'autre impliquée dans le détachement de l'Occident et le recentrement sur les valeurs culturelles et discursives endogènes. Garnier (2010) voit même dans l'œuvre de Ngugi la volonté affirmée de rompre avec la fixation sur l'Afrique et les thématiques autocentrées en vue de porter un regard plus concret sur le monde. C'est en ce sens, précise-t-il, qu'il faut entendre l'afrocentrisme de cet écrivain. Loin d'une obsession pathologique sur l'Afrique, Ngugi manifeste dans ses prises de positions, plutôt un « souci du monde » et se rapproche en cela beaucoup plus qu'on pourrait le penser des intentions affichées des écrivains de la « littérature-monde ». Sur un autre plan, Ngugi fait partie des penseurs africains qui se sont efforcés de traduire dans leur œuvre leur attachement à leur terroir.



Ngugi est d'autant plus emblématique du dilemme de l'écrivain africain qu'il a payé au prix fort son combat intellectuel pour la décolonisation. Il a connu les affres de l'emprisonnement, échappé à une tentative d'assassinat en représailles contre ses critiques de l'incurie politique au Kenya. Autant d'évènements qui l'ont forcé à un exil de plus de vingt ans en Europe et aux États-Unis. Courant 2004 il retourne au pays et après seulement un mois de séjour, il est victime d'une agression criminelle (Chanda 2004). Toutefois, ces vicissitudes n'ont pas entamé sa détermination. Il déclarait en effet quelques jours après son agression : « nous ne devons pas laisser les gens qui n'aiment pas ce que nous faisons tuer notre esprit. Je ne laisserai pas tomber les Kényans. C'est mon pays, pour le meilleur et pour le pire » (Nicolas Michel 2004). L'exemple de Ngugi est anecdotique du désaveu que le penseur engagé subit quelquefois de la part de ceux au nom duquel il se bat. Au regard du combat pour la décolonisation, il est ironique qu'un écrivain se voie contraint à l'exil par les instances politiques de son pays et que son retour au pays natal s'achève de manière aussi tragique.

Le héraut de la décolonisation linguistique est aujourd'hui *Distinguished Professor of English and Comparative Literature* et directeur de l'*International Center for Writing & Translation* de l'Université de Californie (Irvine). D'un point de vue symbolique, cette fonction académique passe pour une dénégation de la radicalité de l'engagement de Ngugi pour la promotion des langues africaines. Le cas de cet écrivain n'est pas isolé. De nombreux penseurs africains ont été contraints par l'arbitraire politique ou l'attentisme intellectuel à l'exil ou au désaveu par rapport à leur volonté de progrès. Au fond, ces revirements sont le symbole de l'intellectuel et du militant africains contemporains, contraints à un désaveu permanent par le statu quo politique et les atermoiements dans l'adoption de résolutions courageuses pour mettre fin à la dépendance.

Par rapport à cela, la décision prise en 2008 par les autorités rwandaises en vue de remplacer le français, jusque-là la langue officielle du pays par l'anglais constitue un cas de figure exceptionnel et, de ce fait, digne d'attention. En effet, par-delà ses mobiles politiques, ce changement de cap constitue, à nos yeux, une tentative de mise en œuvre concrète de la déconnexion linguistique. Il est évident aujourd'hui que ce revirement se fonde également sur des motivations idéologiques liées à l'attitude impartiale de la France dans le génocide de 1994. Enfin, il faut chercher les raisons profondes de cette rupture brutale dans l'histoire sociopolitique du Rwanda depuis l'ère coloniale. Ainsi, dans le fond, c'est la même problématique du rejet des séquelles de la domination coloniale qui est en jeu ici.





Cela dit, changer de langue officielle implique un vaste processus qui suppose, entre autres préalables, la traduction des documents officiels, le changement des manuels d'enseignement, la transformation de la communication sociale. Cela présuppose aussi une réadaptation des structures cognitives, des modes d'appréhension et de gestion du réel. Car, le langage forme la pensée et cette dernière influence en retour les catégories linguistiques à travers les problèmes nouveaux qu'elle se pose et dont l'évaluation cognitive exige des formulations nouvelles. Par rapport à tout cela, une révision des postulats de la question linguistique dans l'Afrique contemporaine s'impose. Cette réévaluation intègre en priorité un questionnement impartial sur le statut et la faisabilité de l'idée d'une *lingua franca* continentale comme facteur de cohésion interne et de résistance au diktat linguistique européen.

Dans l'absolu, une langue ne s'invente pas. On peut inventer des langages ou transformer les langues existantes, les remodeler pour les adapter aux nouveaux besoins de communication. Les recherches en linguistique appliquée montrent qu'on peut décrire les langues, les analyser, les comparer entre elles, voire remonter à leurs fondements les plus originaires. On peut également « sauver » une langue de la mort par le moyen d'une revivification appuyée sur une volonté politique forte comme cela a été le cas de l'hébreu, mais dans ce domaine plus que partout ailleurs, il n'y a pas de création *ex nihilo*. Toutefois, les diverses tentatives initiées dans le but de « fabriquer une langue » *ex nihilo* se sont soldées dans la pratique par un échec. Le cas de l'esperanto ne fait que confirmer cette remarque. Cette langue « fabriquée » passe aujourd'hui plus pour un code utilitaire pour les adeptes de la pensée alternative qu'à un instrument naturel d'expression. De fait, la langue reste un phénomène naturel dont la naissance, le développement et le déclin tiennent relèvent plus du dynamisme interne du phénomène humain que de la décision arbitraire d'un individu ou d'un groupe de personnes. Dans ces conditions, on ne peut qu'observer avec perplexité les appels à « inventer » une *lingua franca* pour l'Afrique. En vérité, cette éventualité pour le moins hypothétique relève d'une évolution historique dont la concrétisation formelle suppose de longues années de maturation.

En vérité, le temps ne semble pas servir la cause du progrès linguistique dans les postcolonies africaines. Dans la préface à la deuxième édition de son recueil de poèmes *Coups de pilon* (1961), David Diop annonçait que l'utilisation des langues européennes était une nécessité historique liée à la domination coloniale. Les penseurs et écrivains africains retrouveraient spontanément l'usage de leurs langues comme moyen d'expression littéraire ou discursive une fois l'autonomie recouvrée. Plus de cinquante ans après les indépendances, on attend toujours la réalisation de cette prophétie linguistique. On en est tou-



jours à l'expression du désir d'autonomie linguistique et conceptuel. Il est peu probable que l'avenir apporte un changement positif à cet égard. Au contraire, à mesure que passe le temps, s'estompe lentement la perspective d'une évolution du paysage linguistique postcolonial africain vers une autonomie complète. Cela d'autant plus que les nouvelles générations d'Africains sont poussées par les exigences de la modernité à s'éloigner davantage de leurs racines linguistiques et culturelles pour adopter des langues et des cultures occidentales. Ils jugent, à tort ou à raison ces dernières comme étant plus susceptibles de leur fournir les moyens d'une promotion personnelle dans leur société ainsi que dans le monde.

Compte tenu de ce paramètre, s'en tenir à la position des tenants de la déconnexion radicale pour qui la question du propre se résout exclusivement dans le rejet de l'autre, c'est laisser le passé nous obstruer la voie indiquée par la marche de l'histoire. L'ennui à ce propos c'est que les populations africaines n'attendent pas forcément l'ordre des intellectuels pour faire les options existentielles qui leur paraissent les plus avantageuses. En vérité, l'Afrique d'aujourd'hui n'a même plus le choix, à moins de s'engager dans la démarche hypothétique de se couper du reste du monde. La mondialisation entraîne en effet une promiscuité dont la conséquence est le brouillage progressif des frontières culturelles et linguistiques. Dans un tel contexte, il paraît improbable, voire incongru de prôner une prise de distance par rapport au reste du monde. L'Afrique d'aujourd'hui n'a pas à imaginer pour soi et à partir de ses référents propres, tout le patrimoine intellectuel, scientifique et technologique du monde. Il suffit, comme l'indique avec pertinence Hountondji, que les nations africaines mettent en place les conditions d'une appropriation intelligente de l'héritage intellectuel mondial. Ce faisant la modernité africaine ne ferait rien d'exceptionnel.

L'histoire des civilisations humaines est, de fait, une suite infinie de dons et d'emprunts réciproques (cf. Wiredu 1980, p. 59). C'est ce qui pousse Wiredu à suggérer une reconnaissance lucide des contingences culturelles africaines dont certaines particularités s'opposent à la dynamique du progrès. Cette remarque représente à la fois un aveu et une tâche. Il ne s'agit ni d'un appel à capituler devant l'histoire, ni d'une tentative de dévaloriser les valeurs culturelles endogènes. Wiredu convie plutôt à prendre au sérieux la réforme des pesanteurs socioculturelles qui bloquent toute dynamique de progrès, notamment l'anachronisme, l'autoritarisme et l'obsession du surnaturel. Ces tâches présupposent un changement profond d'attitude mentale. Il est significatif qu'au plus fort de la lutte pour les indépendances africaines, le journal nigérian *Daily Times* (1955) invite à une certaine retenue face aux idéologies du changement historique radical :



Nous ne pouvons pas accepter les implications techniques de la civilisation occidentale et rejeter ses implications culturelles. Nous devons nous engager des deux côtés, mais dans ce processus, nous courons le risque de perdre toute sympathie avec la culture fondamentale de notre société comme cela s'est produit pour le Noir américain, dans des circonstances différentes. De plus en plus, à mesure que nous adoptons les manières occidentales et le mode de vie occidental, les structures culturelles indigènes perdent leur netteté [...] Allons-nous abandonner toutes les valeurs de notre vie traditionnelle pour celles de la culture étrangère ? [...] Le mieux est...d'essayer... de gagner sur les deux tableaux. Nous devons accepter la lingua franca que l'histoire nous a déjà imposée, mais nous devons nous battre de toutes nos forces pour sauvegarder nos propres langues dans tous les aspects instinctifs de notre culture.

L'histoire semble avoir donné raison à l'éditorialiste, auteur anonyme de ces suggestions. Par-delà les discours politiques démagogiques, on s'accorde à reconnaître que l'option la moins coûteuse pour les pays africains reste ce que le journaliste cité ci-dessus appelait « engagement des deux côtés » ou encore « [gain] sur les deux tableaux ». À la seule différence qu'en 1955, cette option d'une politique linguistique intégrée était totalement ouverte, au regard du fait que les enjeux du problème paraissaient moins complexes qu'aujourd'hui. Au cours de cette même période, Nazi Boni (1962, p. 17) appelait avec insistance les intellectuels africains à se libérer de la rancœur stérile suscitée par la violence coloniale afin de sauver ce qui peut encore l'être des valeurs culturelles authentiques africaines. Cette tâche lui paraît de loin plus importante pour l'avenir que les récriminations sur le passé colonial. Pour Boni, le rôle de la responsabilité de l'intellectuel africain n'est pas de remuer en vain les cendres du passé pour appeler ensuite son peuple à la révolte mais de « regarder vivre ce dernier, collecter ses vieilles traditions [...] et transcrire le tout sans rien farder » (p. 18). Ce travail de transcription fidèle du patrimoine intellectuel oral est urgent et on doit s'y atteler sans délai si l'on ne veut pas courir le risque de « laisser sombrer dans la nuit de l'ignorance certains trésors intellectuels de notre vieux continent. Plus tard, ce sera peut-être trop tard » (p. 17).

Sans rien exagérer, on ne peut que reconnaître la pertinence de cet appel pathétique. En lieu et place d'une fixation stérile sur le passé, il serait plus judicieux de puiser dans les traditions authentiques de l'Afrique la sève indispensable à la réédification. Il faut rappeler que Boni était un homme politique dont l'engagement a été décisif dans l'accès à l'indépendance de la Haute-Volta (Burkina Faso). Pourtant, il rejette le repli de l'Afrique sur elle-même, invitant ses congénères à « bâtir de grands ensembles africains plutôt que de vitupérer, du haut des tribunes, la défunte domination coloniale » (Boni 1962, p. 18).



Il s'agit, en somme, pour reprendre une nouvelle fois la métaphore de Ricœur, de *faire le deuil* des pesanteurs du passé afin de déclore l'avenir. C'est, paradoxalement, dans cette euthanasie de la tradition que se trouve la clé d'une meilleure appréhension de soi et du futur.

Ce sont donc principalement les événements fondateurs d'une tradition qui sont le lieu de l'exercice du deuil. Il n'est pas de pays qui n'ait eu à souffrir d'une perte de territoire, de population, d'influence, de respectabilité, de crédibilité à une époque ou à une autre. La capacité à faire le deuil doit être sans cesse apprise et réapprise. Il faut accepter dans nos échanges culturels qu'il y ait de l'indéchiffrable dans nos histoires de vie, de l'irréconciliable dans nos différends, de l'irréparable dans les dommages subis et infligés. Quand on a admis cette part de deuil, on peut se confier à une mémoire apaisée, au feu croisé entre foyers de cultures dispersés, et à la réinterprétation mutuelle de nos histoires et au travail à jamais inachevé de traduction d'une culture dans une autre (Ricœur 2004b).

Ces remarques touchent à l'épicentre du problème de l'intraduisible parce qu'elles mettent en exergue la relation profonde entre le travail de mémoire, l'herméneutique historique et la possibilité subséquente des transferts interculturels. Cette suggestion rejoint l'exhortation pressante de Nazi Boni aux chercheurs africains à passer du ressassement des blessures du passé à la recherche des modalités de recouvrement et de promotion des savoirs endogènes. Ce recentrement implique par ailleurs le rejet de toute clôture. Tout en restant fidèle à soi, l'Afrique doit s'adapter à la marche du monde, en s'ouvrant notamment aux apports constructifs d'autres régions du monde.

## **10.2. Perspectives d'ailleurs : l'*omni-traduction* dans le romantisme allemand**

À première vue, le rapport entre la problématique linguistique africaine et une réflexion sur la traduction dans le cadre du romantisme allemand paraît incongru. Il est vrai que les deux contextes sont aussi distants que leurs histoires respectives. Mais à l'analyse, il existe, du moins au regard des enjeux linguistiques et culturels de la traduction, certaines convergences indéniables. Celles-ci transparaissent dans les conditions sociopolitiques et culturelles qui ont prévalu à la naissance de ce mouvement littéraire et philosophique. Mais il y a aussi l'engagement des Romantiques pour la traduction massive, systématique et généralisée des textes majeurs de la littérature universelle dans leur langue. Une véritable passion ou rage de traduire que Berman (1984, p. 21) qualifie à juste titre de *poly, omni-traduction*. En outre, au-delà de la distance temporelle et géographique, les enjeux linguistiques et politiques qui poussaient les Romantiques à tout traduire en allemand se rapprochent de la situation qui prévaut aujourd'hui dans la postcolonie africaine. Enfin,



l'analyse des mobiles sous-jacents à la pratique inconditionnelle de la traduction dans le cadre du romantisme pourrait constituer une référence privilégiée en vue d'enrichir le débat sur les modalités de développement des langues africaines. Senghor est l'un des rares intellectuels africains à avoir formellement énoncé une proximité d'essence entre les visées théoriques et pratiques du romantisme allemand et les enjeux postcoloniaux inhérents à la Négritude, la philosophie et la littérature africaines. Ce qui rapproche l'Allemagne romantique des civilisations africaines postcoloniales, c'est la même quête d'identité à laquelle l'histoire confronte les uns et les autres. C'est de cette parenté aux ramifications multiples que témoigne Senghor respectivement dans « Le message de Goethe aux Nègres nouveaux » (1962, pp. 83-85), mais aussi et surtout dans l'extrait suivant de son opuscule *Négritude et Germanisme* :

Il y a que seules m'intéressent les civilisations qui consonent à la mienne – à la Négritude – ou qui lui sont fortement étrangères. J'ai toujours eu besoin de m'enraciner dans mon identité, ou de m'accomplir par complémentarité. Il en est ainsi des Nègres en général. Et je trouvais, chez les Allemands, comme des échos aux appels que je lançais dans la nuit : comme les expressions expressives des idées et sentiments ineffables qui s'agitaient dans ma tête, dans mon cœur. Je découvrais, chez leurs philosophes, comme une vision, mieux : un sentiment, mieux encore : une saisie en profondeur des choses. Mais ce ne sont pas les philosophes qui, les premiers, retiennent mon attention ; non plus que les linguistes, dont les noms retentissent si souvent à mes oreilles. Ce furent les musiciens et, surtout les romantiques allemands. Sans doute étaient-ils plus faciles à comprendre, je dis : à sentir. Mais s'il en était ainsi, c'est aussi qu'ils me parlaient le langage le plus expressif et au même de l'âme, où se rencontrent Germains et Nègro-africains (Senghor 1968, pp. 9-10).

Ces remarques peuvent paraître excessives. Cela davantage parce qu'elles proviennent d'une personnalité intellectuelle critiquée pour son parti-pris délibéré pour les valeurs culturelles occidentales. Quoiqu'il en soit, on ne peut remettre en doute l'importance du romantisme dans la construction de la langue et de l'identité allemandes. Car, en s'ouvrant à l'accueil et l'adoption d'autres cultures, le mouvement romantique a également contribué à faire connaître et estimer la culture et la langue allemandes par-delà les frontières nationales. Par rapport à cela, les remarques de Senghor sont pertinentes. Mais elles le sont davantage pour une raison historique : l'Allemagne se trouvait à cette époque, du moins en ce qui concerne sa langue nationale et le rayonnement de sa culture, dans une situation comparable à celle des nations africaines postcoloniales. Il est vrai que dans le cadre de l'Afrique, il n'est pas possible de parler d'esprit de la nation au sens où l'entendait par exemple Herder. Néanmoins, les enjeux et défis des transferts linguis-



tiques ressortissent, dans les deux contextes, à la préoccupation de rapporter la langue aux modalités particulières d'expression de la vision du monde d'un peuple donné et réservoir incommensurable de son héritage culturel. Comme un écho lointain à la pensée de Herder, Appiah indique que la plupart des productions écrites africaines touchant à la langue et à l'écriture s'articulent autour de la relation entre la nation et sa langue. Les écrivains et penseurs africains seraient engagés, pour la plupart, dans une course de fond avec le but plus ou moins conscient de militer pour la distinction de leurs nations respectives à travers l'exaltation de sa langue et de sa littérature.

In Africa and around the world, so much of our writing, and more especially, of our writing about writing touches on the issues of the nation and its language, on the conjunction captured almost at the start of modern theories of the nation in the herderian conception of the *Sprachgeist*. For intellectuals everywhere are now catch up – whether as volunteers, draftees, or resisters – in a struggle for the articulation of their respective nations, and everywhere, it seems, language and literature are central to that articulation (Appiah 1992, p 53).

Le rapport entre la langue et ses présupposés nationalistes est si étroit qu'il semble impossible d'aborder la question linguistique sans la rapporter à un lieu d'énonciation singulier. Cette difficulté s'illustre, par exemple, dans l'embarras exprimé par Wiredu (1996, p. 45) dans son évaluation des universaux dans la langue et la culture akans : *in investigating this issue I am going to have to be particularistic*. Il faut, certes, garder sur la mise en parallèle du romantisme allemand avec la problématique de la traduction en Afrique toutes les réserves qu'imposent l'histoire et les contextes socioculturels irréductiblement incommensurables. Cela dit, le rapprochement avec le romantisme allemand nous paraît pertinent en ce qu'il pose la question de l'identité linguistique dans le même contexte sentimental (complexe d'infériorité par rapport aux déficiences naturelles de sa langue et la volonté de transcendance de celle-ci qui en découle). Tout n'est évidemment pas comparable. Mais le principal reste de souligner les convergences au niveau des exigences identitaires et nationalistes malgré les différences fondamentales entre les deux contextes historiques, surtout en ce qui concerne les modalités de mise en œuvre de la réappropriation linguistique.

Un autre point de convergence réside dans l'absence d'une spéculation systématique sur la traduction. À la rareté de travaux théoriques portant sur les enjeux de traduction inhérents à la problématique linguistique en Afrique, correspond dans le romantisme allemand une réflexion ayant certes la traduction comme horizon théorique mais beaucoup plus orientée vers des applications pratiques. Le problème principal des Romantiques



était l'utilisation de la traduction pour la mise en place d'une identité linguistique forte et compétitive à l'échelle mondiale. Berman (1999, pp. 29-30) confirme cette remarque en indiquant qu'« on ne trouve pas chez [les Romantiques] une exposition systématique de la théorie de la traduction, pas plus d'ailleurs qu'une exposition systématique de la théorie de la critique, du fragment, de la littérature ou de l'art en général ». C'est une situation identique que l'on rencontre dans le contexte africain.

L'indigence remarquable en matière de réflexion théorique sur la traduction ne signifie pas forcément l'absence totale de toute pensée ordonnée relative aux enjeux des transferts linguistiques. Comme c'est le cas dans beaucoup d'autres domaines, l'absence de documents écrits portant sur les enjeux théoriques de la traduction dans le cadre spécifique des langues africaines compromet toute évaluation objective. C'est pour cela qu'une approche comparative stricte des représentations respectives de l'acte de traduire, de ses défis et limites dans le romantisme et la pensée africaine s'avère difficile. Mais cela n'empêche pas de repérer de part et d'autre des enseignements susceptibles de faire avancer la réflexion en ce qui concerne l'Afrique. Cela dit, il est avéré qu'en matière de mise en perspective théorique des enjeux de la traduction, l'Allemagne romantique n'a pas d'équivalent dans l'histoire de la pensée. Cela, en raison des retombées positives remarquables que l'engagement des Romantiques pour l'appropriation de l'héritage culturel mondial par le truchement de la traduction a occasionnées pour la langue et la culture allemandes.

Acte générateur d'identité, la traduction a été en Allemagne, de Luther jusqu'à nos jours, l'objet de réflexions dont on trouverait sans doute difficilement l'équivalent ailleurs. La pratique traductrice s'accompagne ici d'une réflexion, parfois purement empirique ou méthodologique, parfois culturelle et sociale, parfois franchement spéculative, sur le sens de l'acte de traduire, sur ses implications linguistiques, littéraires, métaphysiques, religieuses et historiques, sur le rapport entre les langues, entre le même et l'autre, le propre et l'étranger (Berman 1999, p. 37).

À ce titre, le romantisme allemand pourrait bien servir de source d'inspiration à toute politique de promotion linguistique. Cela ne veut pas dire que cette phase discursive incarnée dans une culture bien particulière (celle de l'Allemagne du XVIII<sup>e</sup> siècle) doive servir de modèle universel. Lacoue-Labarthe et Nancy (1978, p. 10) préviennent d'ailleurs contre toute extrapolation naïve qui ferait voir dans ce mouvement un archétype valable universellement et donc transposable et imitable. Il faut plutôt y voir un indicateur de ce que l'humanité tendant vers sa pleine réalisation pourrait être : « le romantisme ne nous mène à rien qu'il y ait lieu d'imiter ou dont il y ait à « s'inspirer », et cela parce que [...] il nous « mène » d'abord à nous-mêmes ».



Cependant, le travail de traduction initié dans ce cadre peut servir de source d'inspiration à chaque expérience de promotion linguistique. Berman n'avait pas tort de rappeler à ce propos que « la théorie romantique de la traduction, poétique et spéculative, constitue à bien des égards le sol d'une certaine conscience littéraire et traductrice moderne ». En cela, l'histoire des transformations linguistiques provoquées par ce mouvement pourrait éclairer les réflexions en cours en Afrique sur l'autonomie linguistique. Lacoue-Labarthe et Nancy (1978, pp. 16-17), indiquent qu'il serait contraire à la vérité historique de nier à quel point le romantisme est tributaire des modèles hérités des Lumières. Cependant, on ne devrait pas perdre de vue la capacité extraordinaire d'anticipation dont témoigne ce mouvement né dans le modeste creuset de *l'Athénaeum*<sup>111</sup>. Lacoue-Labarthe et Nancy considèrent cette cellule intellectuelle qui préfigurait les structures collectives dont se servent encore artistes et intellectuels comme « le premier groupe d'«avant-garde» de l'histoire ».

L'autre point d'ancrage par lequel la problématique de la traduction paraît identique dans les contextes de l'Allemagne romantique et de la pensée africaine, c'est le conditionnement sociopolitique et culturel. C'est à ce titre que la tentative de mise en miroir de ces deux moments historiques trouve sa pertinence. À la triple crise (sociale et morale, politique et discursive) qui a prévalu dans l'émergence du Romantisme allemand et l'idée de la traduction comme source d'enrichissement de la langue et de la culture qui lui est consécutive correspond dans le contexte africain la crise aux dimensions multiples subséquente à la dépersonnalisation profonde induite par la domination coloniale. En ce qui concerne l'Allemagne romantique, Lacoue-Labarthe et Nancy précisent qu'

à bien des égards, le premier romantisme correspond [...] à la crise profonde – économique, sociale, politique et morale – des toutes dernières années du XVIIIe siècle.  
[Il est] indispensable de rappeler que l'Allemagne de cette période, qui connaît, avec

---

<sup>111</sup> L'Athénaeum est à la fois la dénomination du groupe d'intellectuels allemands (une dizaine de personnes au départ) initiateurs du mouvement littéraire, philosophique et littéraire connu sous le nom de « premier romantisme » (*Frühromantik*). C'est aussi le nom de la revue qu'ils ont créée à cet effet, de même que le lieu de leurs rassemblements dans la ville d'Iéna. Dans *L'absolu littéraire : théorie de la littérature du romantisme allemand*, P. Lacoue-Labarthe et J. L. Nancy décrivent ce creuset de rencontres, de discussions et de production littéraire comme un espace de vie communautaire comparable à une société secrète. « [*L'athénaeum*]. C'est-à-dire, pour commencer, le groupe – ce cercle étroit et relativement fermé sur lui-même, fondé, tout au moins au départ, sur la fraternisation intellectuelle et l'amitié, le désir d'une activité collective, une certaine vie 'communautaire' aussi. Ce n'est pas du tout un 'comité' de revue [...] ; ce n'est pas non plus, simplement, un cercle d'amis [...] ou un 'cénacle' d'intellectuels. Mais plutôt une espèce de 'cellule', marginale (sinon tout à fait clandestine), comme le noyau d'une organisation appelée à se développer en 'réseau' et le modèle d'une pratique de vie nouvelle. Friedrich [Schlegel], qui tiendra le plus à cette forme de communauté et en sera le véritable animateur, sera finalement tenté d'en parler en termes de société secrète » (p. 16-17).





la crise économique, des troubles sociaux profonds débouchant sur d'incessantes révoltes, se trouve, pour schématiser la situation du point de vue qui doit être le nôtre, plongée dans une triple crise : la crise sociale et morale d'une bourgeoisie qui accède à la culture [...] mais qui commence à ne plus avoir d'emplois pour ceux de ses fils qu'elle destinait traditionnellement à la robe ou à la chaire ; la crise politique de la Révolution française, modèle inquiétant pour les uns, fascinant pour les autres, et dont l'ambiguïté ne devient que plus sensible avec l'occupation par les Français ; la critique kantienne enfin, inintelligible pour les uns, libératrice mais destructrice pour les autres, et qui semble appeler d'urgence sa propre reprise critique (pp. 13-14).

Il faudrait souligner ici le fait important pour notre propos qu'à l'époque de l'avènement du premier romantisme, l'Allemagne était sous occupation française et donc sujette, à l'instar des pays africains colonisés, au diktat linguistique qui a entraîné une crise profonde dans la perception que les Allemands avaient de leur culture et de leur langue.

On retiendra donc, par rapport à tout ce qui vient d'être exposé, trois moments majeurs d'où émergent quelques enjeux de l'intraduisible : le « nationalisme ontologique » avec le chauvinisme linguistique qui lui est consubstantiel, la crise sociopolitique, linguistique et discursive, enfin la conception de la traduction comme modalité d'élargissement de l'horizon culturel et linguistique. Ces trois moments sont complémentaires ; le nationalisme ontologique s'explique, entre autres, par les crises que traversaient l'Allemagne sous domination napoléonienne, d'où dérive une attention accrue pour la traduction. Celle-ci est perçue dès lors comme une voie d'accès au supplément d'être qui manquait à la culture allemande. C'est, en d'autres termes, comme si l'appropriation du patrimoine intellectuel mondial par le biais de la traduction compensait l'état de fait militaire et politique dont l'Allemagne d'alors subissait les frustrations.

En réalité ce qui poussait surtout les romantiques à traduire sans répit, c'est le sentiment d'incomplétude qu'ils éprouvaient à l'égard de leur langue. Leur but était de combler ce quelque chose d'indistinct qui manquait à la langue maternelle et qu'on ne peut acquérir qu'en s'appropriant les œuvres étrangères. Selon Schlegel, cette fêlure dans la langue est, en ce qui concerne l'allemand ce petit côté ludique qui donnerait un supplément de couleur et d'enjouement à une langue qui s'est par ailleurs déjà distinguée par ses hautes potentialités discursives. Il juge en effet que « l'allemand est une langue gauche, raide, certes capable de “travailler”, mais pas de “jouer” » (cité par Berman 1994, p. 22).

C'est donc la conscience de ce manque qui suscite la pulsion de traduire si caractéristique du romantisme allemand et qui a doté la culture allemande de ses plus grandes traductions : la Bible, Platon, Shakespeare, Cervantès, Calderon, Pétrarque, ainsi que de nombreuses œuvres espagnoles, italiennes et portugaises. Il s'agissait, pour tout dire, d'un



« programme conscient » dont la finalité se résume dans cette phrase de Berman (1982, pp. 62-63) : « la langue allemande manque de “culture”, et pour l’acquérir, elle doit passer par un certain élargissement, lequel présuppose des traductions marquées par la fidélité ». En clair, savoir que la langue allemande souffre d’un manque a suscité la rage de traduire qui a définitivement transformé la langue allemande. Cette pulsion traductrice, ajoute Berman, « veut transformer la langue maternelle en la confrontant à des langues non maternelles et, comme telles, toujours supérieures : plus “flexibles”, plus “joueuses” ou plus “pures” ». Car, fondamentalement, le sentiment que quelque chose fait défaut à la langue maternelle se fonde elle-même sur l’idée que les autres langues desquelles on peut tirer quelque chose pour enrichir la sienne propre sont « ontologiquement supérieures ». En concédant « la pauvreté » et le « dénuement » de leur langue par rapport au français par exemple, les romantiques allemands n’ont pas pour autant abdiqué leur identité linguistique. La traduction comme élargissement (*Erweiterung*) de la langue et de la culture va de pair avec la fidélité (*Treue*) à ses racines culturelles et historiques. En ce qui le concerne, Gide témoigne bien de cette nécessaire mise à distance de la langue propre préalable à toute nouvelle expérience linguistique fructueuse :

C’est le fait justement de m’être écarté de ma langue maternelle qui m’avait fourni l’élan nécessaire pour maîtriser une langue étrangère. Dans l’apprentissage des langues, ce qui compte le plus n’est pas ce qu’on apprend, le décisif est d’abandonner la sienne. De la sorte seulement, ensuite on la comprend à fond [...] Ce n’est qu’en quittant une chose que nous la nommons (cité par Berman 1984, p. 57).

Ainsi, comme en témoigne Benjamin (1974, p. 76), les romantiques ont « annexé à la littérature allemande les formes artistiques romanes », suivant en cela l’exemple des Romains. D’après Schlegel, ces derniers ont « civilisé » leur langue par un immense effort de traduction. Dans ces conditions, il est pertinent de se demander ce qu’il reste de cette identité culturelle et linguistique allemande qui fonde justement le nationalisme linguistique. Ce questionnement se réfère directement à l’intraduisibilité de façon fondamentale parce qu’en tant qu’activité, la traduction se définit toujours par rapport à un horizon d’indétermination et de résistance par lesquels s’affirme à la fois son importance intrinsèque et ses limites. Rappelons, à ce propos que pour Berman (1984, p. 34), l’intraduisible, c’est : « ce qui, dans la différence des langues, s’avère être l’irréductible, à un niveau qui n’a pas besoin d’être celui de la linguistique, et que chaque traducteur rencontre comme l’horizon même de l’« impossibilité » de sa pratique – impossibilité qu’il doit cependant affronter et habiter ».



Si l'on rapporte cette conception à la remarque sartrienne selon laquelle les locutions intraduisibles d'un peuple sont le signe de son identité profonde, on voit apparaître une double problématique d'où émerge avec plus d'éclat le rapport entre nationalisme linguistique et traduisibilité. De fait, l'ouverture à l'universel chez les Romantiques n'a été possible qu'en se basant sur un sentiment de déficience à l'égard de la langue maternelle. C'est ce fond linguistique et culturel qui représente « l'irréductible » non-linguistique qu'évoquait Berman. Sans ce fond indépassable, on ne pourrait parler d'identité culturelle ou linguistique et l'idée même de l'enculturation postulée dans le concept de « *Verdeutschung* » (intégration à la culture et à la langue allemande des acquis d'autres cultures) n'aurait aucun sens. Herder (cité par Berman 1984, p. 64) écrivait que « la vraie pierre de touche de la richesse ou de la pauvreté d'une langue apparaît quand on traduit de bons livres d'autres langues. Là se montre ce qui manque, et ce qui est à notre disposition ». Mais une telle lucidité à propos des forces et des faiblesses de sa langue maternelle ne peut dériver que d'une conscience linguistique avertie.

Il est difficile de comparer la profondeur de cette conscience linguistique telle qu'elle s'est étayée dans la pulsion de traduire avec les revendications d'autonomie énoncées dans le cadre de la décolonisation en Afrique. Il est davantage difficile d'évaluer l'étendue de son l'emprise sur la constitution effective du patrimoine linguistique qu'est aujourd'hui la *Hochdeutsch*, l'allemand classique à partir d'une transfiguration stylistique et lexicale des *Mundarten* ou langues usuelles à travers la traduction-appropriation de la Bible par Luther. Mais ce qui reste évident, c'est qu'au niveau de la situation globale de l'allemand par rapport au français au XIXe siècle d'une part, et le vide théorique sur la problématique de la traduction comme telle d'autre part, les deux situations sont comparables. À ce niveau également, une nuance s'impose. L'allemand n'est pas une langue d'imposition subséquente à une domination politique. Les romantiques allemands avaient opté en toute liberté pour l'élargissement des horizons de leur langue et de leur culture. Dans le contexte africain il s'agit d'une nécessité imposée par l'histoire.

Cela dit, la comparaison entre la situation des langues africaines aujourd'hui et les conditions qui ont suscité et renforcé la conscience linguistique dans l'Allemagne romantique garde toute sa pertinence. Ainsi, au niveau psychologique par exemple, les romantiques exprimaient un complexe semblable à celui qui transparait de nos jours dans le sentiment d'infériorité des langues africaines par rapport aux langues occidentales. C'est Herder (cité par Berman 1984, p. 64) qui nous donne une image de cette hiérarchisation linguistique qui plaçait l'allemand un cran en dessous du français : « les Français, trop fiers de leur goût national, tirent tout à celui-ci, au lieu de s'adapter au goût de leur époque [...]



Mais nous, pauvres Allemands, par contre, encore privés de public et de patrie, encore libres de la tyrannie d'un goût national, nous voulons voir cette époque telle qu'elle est ».

Ainsi, par rapport au français que tout le monde percevait aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles comme une langue prestigieuse, porteuse de la culture et du savoir les plus remarquables, l'allemand, pour reprendre le mot de Berman, « manquait de culture ». C'est ce qui justifie à la fois l'engagement des Romantiques pour la traduction et le grand scrupule dont ils faisaient preuve à cet égard. On voit s'instaurer alors une disparité formelle dans la perception des critères normatifs de l'acte de traduire d'un espace linguistique et culturel à l'autre. Si pour les Allemands soucieux de renforcer les bases culturelles de leur langue, la traduction exige une discipline stricte qui s'énonce dans une fidélité radicale à l'original, en France ce sont plutôt les traductions enjolivées et poétisées qui sont la norme. Ces divergences étaient si prononcées qu'elles vinrent à déterminer les positionnements théoriques respectifs quant au statut de la traduction et à ses critères de réalisation. Tant et si bien qu'à un moment donné, « la théorie allemande de la traduction se construit consciemment contre les traductions "à la française" » (Berman 1984, p. 62).

Berman explique qu'en réalité, ce qui justifie l'arbitraire, voire la négligence qui caractérisait les traductions françaises de l'époque, c'est que la position dominante de la culture française dispensait cette dernière du passage par la loi de l'étranger. Ainsi, « loin de s'ouvrir à l'influx des langues étrangères, le français tend bien plutôt à remplacer celles-ci comme mode de communication des sphères intellectuelles et politiques européennes ». En somme, un ensemble de facteurs qui font de la traduction sinon une tâche subalterne, du moins un instrument dont on peut user comme bon semble. Il en va tout autrement de la langue allemande qui s'employait plutôt à élargir ses horizons en vue de conquérir le statut de langue de culture. Ce qui suppose non seulement une appropriation des productions intellectuelles étrangères mais aussi et surtout des traductions fidèles.

L'engagement des Romantiques pour une culture absorbante ou « dévorante » pour reprendre le vocable utilisé à cet effet par Goethe, contraste remarquablement avec la tendance inverse chez nombre d'intellectuels, penseurs et écrivains africains. Pour ces derniers, le salut linguistique et la réappropriation culturelle dans l'Afrique d'aujourd'hui passe par le rejet sans concession des apports étrangers. C'est ce qui ressort par exemple du radicalisme linguistique chez le nigérian Obi Wali pour qui la littérature africaine ne pouvait être écrite que dans les langues africaines. Ngugi indique pour sa part que les écrivains africains sont contraints par leur vocation et par l'histoire de promouvoir les langues africaines. Ils se doivent de réaliser au profit de leurs langues, la même chose que la plupart des écrivains célèbres firent pour leurs langues respectives.



We African writers are bound by our calling to do for our languages what Spencer, Milton and Shakespeare did for English; what Pushkin and Tolstoy did for Russian; indeed what all writers in world history have done for their languages by meeting the challenge of creating a literature in them, which process later opens the languages for philosophy, science, technology and all the other areas of human creative endeavours (Ngugi 1986, p. 29).

Ngugi définit les différentes étapes censées marquer cette marche vers la pleine autonomie linguistique : l'abandon des langues européennes dans l'écriture littéraire et l'éducation, la traduction des œuvres majeures de la littérature mondiale dans les langues africaines, et enfin la traduction des œuvres produites en langues locales dans d'autres dialectes africains. Le premier avantage d'une telle reprise en mains par les Africains de leur autodétermination linguistique sera la promotion des études traductologiques qui feront désormais partie des curricula des systèmes éducatifs. Mais le point focal de ce parcours de réappropriation reste la conscience linguistique dont chacun des acteurs de ce processus doit s'imprégner. Ainsi, un roman initialement écrit dans une langue africaine quelconque pourrait être traduit dans une autre langue locale et réciproquement. Ce qui contribuerait à créer un dialogue authentique entre les littératures, langues et cultures des différentes nationalités.

Ainsi, l'articulation entre le langage, la culture et la conscience d'appartenir à une race, une nation, une culture spécifique n'est pas, dans le contexte africain, seulement la reprise discursive d'une évidence vécue. Elle est surtout l'expression d'une révolte allant jusqu'à l'affirmation extrême de différences constitutives sur le plan culturel et linguistique ainsi qu'à la suggestion d'un retour radical aux sources culturelles africaines. La focalisation principale reste le « nationalisme culturel », en réaction à la « bombe culturelle » que Ngugi définit pour sa part comme le moyen par lequel la domination coloniale a contraint les peuples d'Afrique à l'oubli, voire au mépris de leurs référents identitaires fondamentaux. Il écrivait à ce propos : “The effect of a cultural bomb is to annihilate a people's belief in their names, in their languages, in their environment, in their heritage of struggle, in their unity, in their capacity, and ultimately in themselves” (Ngugi 1986, p. 3). En réaction à cette entreprise d'acculturation, le philosophe sénégalais Mbargane Guissé (1979) préconisait le retour radical aux sources originelles des traditions africaines.

Puisqu'il faut résoudre le problème culturel, il faut retourner là où la culture africaine était dans sa pureté originelle, sans aucun élément étranger et perturbateur, il faut retourner à la société africaine traditionnelle jouissant d'un équilibre harmonieux et plurimillénaire. Plonger dans cette culture, s'imprégner de ses valeurs, la revivre au-



jourd'hui telle qu'elle était dans ses traits essentiels, voilà, pour le nationalisme culturel, la solution aux problèmes qui agitent la conscience africaine (Mbargane Guissé 1979, p. 129).

### 10.3. La traduction comme expression du sentiment national

C'est une évidence indiscutable que tout décentrement de soi comporte le risque d'une aliénation. Risque relativement insignifiant au niveau individuel quand il ne concerne que la distance par rapport à soi qu'exige l'acquisition de nouvelles aptitudes mais qui peut devenir un problème quand il se rapporte à toute une communauté, une nation, une race. La peur liée à une perte irrémédiable de l'identité du groupe peut alors conduire à des réactions de fermeture sur soi et de refus de l'autre allant jusqu'à la xénophobie. Les exemples d'une telle fermeture sur soi abondent de nos jours, culminant dans des éruptions régulières d'actes d'intolérance, de diverses formes d'exclusions, de conflits fondés sur les différences de couleur, d'obédience religieuse, d'orientation politique. Toutefois, ces clôtures identitaires ne sont pas particulières à notre époque.

Elles constituent la frontière imperceptible mais réelle qui délimite le seuil à partir duquel le décentrement nécessaire à l'accueil de l'altérité passe pour une perte de soi et une désappropriation. La disposition à se laisser toucher et même transformer par les apports exogènes passe alors pour une trahison. Le sentiment de culpabilité subséquent peut dégénérer en une irrépressible allergie contre l'autre. Pour recourir ici à un jeu de mots subtil, on pourrait dire que la découverte de soi qu'impose toujours l'ouverture à l'altérité peut se transformer en un sentiment de « dé-couverte » de soi, au sens d'un dénuement débouchant sur un envahissement, une possession de l'autre. Ce risque et la peur qui lui est consécutive sont présents à l'horizon de toute relation transculturelle. Les transferts interlinguistiques et interculturels sur lesquels repose la traduction représentent un des lieux majeurs d'affleurement des paradoxes du rapport du propre et de l'étranger. Berman suggère une description de ces enjeux par rapport à l'un des moments historiques majeurs de l'histoire de la traduction, à savoir l'Allemagne romantique :

Face aux déséquilibres inhérents à tout rapport avec l'étranger, déséquilibres qui ont leur projection immédiate dans le domaine de la traduction, grande est la tentation de refuser carrément ce rapport. [...] Le rapport à l'étranger ne peut et ne doit pas être évité. Reste la tentation, pour une culture et une langue trop menacées par ce rapport, d'une pure clôture sur soi, tout comme dans le Romantisme tardif se peut rencontrer la tentation de l'ineffable, de l'indicible, et [...] de l'intraduisible : non seulement ne plus traduire, mais devenir soi-même intraduisible, telle est peut-être l'expression la plus achevée d'une langue (Berman 1984, pp. 66-67).



Ces remarques jettent un certain éclairage sur la tendance à l'autarcie manifestée dans le recours unilatéral à l'intraduisible caractéristique du romantisme tardif. C'est ce qui rapproche le plus ce moment discursif et littéraire des métaphysiques africaines de la différence. On remarque, en effet, que c'est la peur de l'autre, aggravée par les séquelles de la colonisation qui constitue le sol fertile sur lequel se sont élaborées les conceptions de l'intraduisible, de l'exception africaine ou encore des écritures de soi. Cela dit, la crainte de voir la disposition à l'accueil de l'autre dévier vers une dilution dans l'altérité transparaissait déjà dans l'exigence de limitation (*Begrenzung*) qui accompagnait l'exhortation à la versatilité (au sens positif d'agilité mentale et culturelle) caractéristique du premier romantisme allemand.

Très sceptique quant aux mobiles téléologiques de l'ouverture à l'altérité par le biais de la culture et de la traduction, Nietzsche y voyait l'expression d'une « faculté caméléonesque » dissimulée sous le « sens historique » convoqué en guise de prétexte à l'altérité. Pour lui, ces faux-semblants représentaient un péril pour la nation allemande dans son ensemble. C'est pour cela qu'en marge de sa critique de la démarche historisante, il formule un vibrant plaidoyer en faveur de l'amélioration qualitative du savoir à travers une délimitation plus rigoureuse de ses frontières virtuelles ainsi qu'une évaluation plus conséquente de sa portée et de ses limites. Pour lui, la faculté de proportionner ses visées à ses moyens est une exigence vitale universelle : « tout ce qui est vivant ne peut devenir sain, fort et fécond que dans les limites d'un horizon déterminé » (Nietzsche 1874/1907, pp. 128-129). Tout vivant est voué à un rapide déclin s'il s'avère incapable de tenir entre ces deux exigences contradictoires : la reconnaissance lucide et responsable de ses potentialités et la trop grande fixation sur soi. La plénitude de soi dépend, à en croire Nietzsche, de « l'existence d'une ligne de démarcation qui sépare ce qui est clair, ce que l'on peut embrasser du regard, de ce qui est obscur et hors de vue. »

C'est donc dans la trame de cette fidélité à soi que se comprend mieux l'inflexion qui détourne subtilement les envolées lyriques sur l'enrichissement de la culture nationale par la nécessaire médiation de l'autre vers une théorie de l'appropriation (la *Zueignung* dont la caractérisation initiale figurait déjà chez Novalis). L'expression radicale de cette incorporation se manifeste dans la *Volonté de Puissance* chez Nietzsche. On verra alors se dessiner de façon plus apparente, la clôture du mouvement de décentrement ou d'ouverture de la culture allemande. Ce changement de cap démontrera que, dans ses intentions premières, la culture allemande était essentiellement centripète. Ainsi, Nietzsche rappelle qu'il n'y a d'expérience constructive de l'étranger que dans son annexion et sa



réduction au même. Sous ce rapport, la perception de la *Bildung*<sup>112</sup> dans sa relation à la traduction et à l'expérience de la littérature mondiale chez des penseurs tels que Goethe, Tieck, Jean-Paul à l'égard (la *Weltliteratur* entendue par Goethe comme la coexistence active et consciente de toutes les littératures du monde) passe pour une « dangereuse flexibilité » littéraire. Car, pour Nietzsche,

on peut juger du degré de sens historique que possède une époque d'après la manière dont elle fait des traductions et cherche à s'assimiler les époques et les livres du passé [...] Et quant à l'Antiquité romaine elle-même : avec quelle violence et quelle naïveté à la fois elle ne mit-elle pas la main sur tout ce que l'Antiquité hellénique plus ancienne avait d'excellent et d'élevé ! Comme les Romains savaient la traduire en actualité romaine ! (Nietzsche 1882/1967, p. 99).

Nietzsche précise par ailleurs que conformément à l'esprit de leur temps et conscients des droits que leur conféraient la grandeur et la puissance de l'empire romain (*Imperium romanum*), c'était de bon droit que les Romains s'attribuaient tout ce qu'ils intégraient à leur patrimoine linguistique par le biais de la traduction. Car, comme le précise Nietzsche (1882/1967, p. 99), « autrefois, c'était conquérir que de traduire, pas seulement parce qu'on éliminait l'élément historique : on y ajoutait l'allusion à l'actualité, avant tout en supprimant le nom du poète pour y inscrire le sien propre ».

Quels ont été les effets concrets de ces appels à la territorialisation sur la pensée allemande en général et sur la pratique de la traduction en particulier ? Dans quelles mesures la *Begrenzung*, qui faisait dire à Schlegel (cité par Lacoue-Labarthe et Nancy 1978, p. 308) que « sans délimitation, aucune *Bildung* n'est possible »<sup>113</sup> s'articule-t-elle à l'*Über-*

---

<sup>112</sup> D'après Berman (1984, pp. 72-73), « le concept de *Bildung* est l'un des concepts centraux de la culture allemande à la fin du XVIIIe siècle. On la retrouve partout : chez Herder, chez Goethe et Schiller, chez les Romantiques, chez Hegel, Fichte, etc. *Bildung* signifie généralement "culture", et peut être considéré comme le doublet germanique du mot *Kultur*, d'origine latine. Mais par la famille lexicale à laquelle il appartient (*Bild*, image, *Einbildungskraft*, imagination, *Ausbildung*, développement, *Bildsamkeit*, flexibilité, "formabilité", etc.) ce terme signifie beaucoup plus, et s'applique à beaucoup de registres : ainsi, on parle de la *Bildung* d'une œuvre d'art, de son degré de "formation". De même, *Bildung* a une très forte connotation pédagogique et éducative : le processus de formation. Il n'est pas exagéré d'affirmer que ce concept résume la conception que se fait d'elle-même la culture allemande de l'époque, la manière dont elle interprète son mode de déploiement. [...] Qu'est-ce donc que la *Bildung* ? À la fois un processus et son résultat. Par la *Bildung*, un individu, un peuple, une nation, mais aussi une langue, une littérature, une œuvre d'art en général se forment et acquièrent ainsi une forme, une *Bild*. La *Bildung* est toujours un mouvement vers une forme, vers une forme qui est une forme propre.

<sup>113</sup> Schlegel réagissait de façon acerbe à l'entreprise d'hellénisation sans réserves de l'allemand par Voss à travers sa traduction de l'*Illiade*. Il indique qu'à vouloir trop pousser les limites de la « grécisation de la langue poétique allemande, - *Griechische der deutschen Sprache* comme la qualifie pour sa part Hofmannsthal -, on risque de "ne plus avoir une langue valable, reconnue comme telle, mais une espèce





*Setzung*, dont l'étymologie indique, comme le remarque avec justesse Berman, une translation, « un se-posser-au-delà-de-soi » constitutif ? Il est utile de rappeler ici que ce tracé des frontières entre le propre et l'étranger est une donnée constitutive de la traductibilité, pour la simple raison que le fait de transférer une œuvre d'une langue vers une autre constitue fondamentalement une appropriation de celle-ci dans la langue d'accueil. Berman (1984, p. 75) n'avait-il pas raison de parler à ce propos d'« apparente altérité radicale » ? Dans ces conditions, le décentrement de soi qui s'opère dans le premier mouvement vers l'autre n'est, à la limite, que provisoire, puisqu'au bout du compte, le but de toute traduction est l'intégration d'une œuvre à un patrimoine linguistique, intellectuel et culturel. C'est de cela que témoigne ici Herder dont il est pertinent de signaler à nouveau le vibrant engagement pour l'ouverture à l'autre par la traduction :

Ce n'est pas pour désapprendre ma langue que j'en apprends d'autres ; ce n'est pas pour échanger mes habitudes d'éducation que je voyage parmi des peuples étrangers ; ce n'est pas pour perdre la citoyenneté de ma patrie que je deviens un étranger naturalisé ; si j'agissais ainsi, j'y perdrais plus que je n'y gagnerais. Mais je me promène dans les jardins étrangers pour y cueillir des fleurs pour ma langue, comme à la fiancée de ma manière de penser : j'observe les mœurs étrangères afin de sacrifier les miennes au génie de ma patrie, comme autant de fruits mûris sous un soleil étranger (in Sdun, 1967, p. 49).

On le voit bien, c'est au cœur même de l'idéal de la découverte de soi par la médiation de l'étranger que surgit, s'affirme et se renforce la nécessité de la fidélité à soi, qui reste concomitante de la tentation d'une clôture opiniâtre sur soi. Mais il est à signaler que même cette idée d'enfermement sur soi est inhérente à la notion de traduction en soi. La traduction renvoie certes à l'idée d'accueil, de réception<sup>114</sup>, mais signifie également « rejet », « exclusion », « blâme », etc., sens que l'on retrouve dans les dérivés suivants de l'infinitif latin *traducere* : « action d'exposer au mépris, censure, blâme, médisance, critique ; peine, châtement ». On sait par ailleurs que le mot traduction a aussi le sens de « trahison » comme en témoignait déjà Du Bellay (1569) dans sa diatribe contre les faux traducteurs dont les erreurs de jugement sont quelquefois de véritables atteintes à l'intégrité des œuvres qu'ils traduisent. Mais par-dessus tout, ce que révèle l'acte de traduire dans son essence, ou du moins tel que le perçoivent les Romantiques allemands,

---

d'argot (Rothwelsch) que l'on a inventé soi-même. Aucune nécessité ne peut être alléguée pour justifier une pareille chose ».

<sup>114</sup> C'est le sens qu'à ce mot dans l'extrait suivant d'une correspondance de Louis XII : « la venue et traduction de nostre bonne seur la princesse de Castille vostre niepce en nostre ville de Calais. » (14 juin 1511, Lettre de Louis XII, IV, 319, éd. 1712, *Dictionnaire d'ancien français Godefroy*).



c'est son rapport inhérent à l'intraduisible qui catalyse toute la somme des réticences à l'ouverture et à l'accueil de l'étranger. Si le premier romantisme dans son ouverture enthousiaste à tout apport externe constructif a semblé quelquefois ignorer la ligne de partage entre l'accueil de l'étranger et l'éventualité de se laisser subjugué par lui, le romantisme tardif fera de ce risque la raison de son rejet de la traduction massive. La raison en est que cette dernière peut conduire à une déperdition des éléments fondamentaux de la culture allemande. C'est donc au niveau de l'idée que chacun se fait de la traduction en soi et de ses enjeux « que se séparent les deux romantismes, [...] là que se séparent l'œuvre traduisible et l'œuvre intraduisible – intraduisible parce qu'elle n'est pas œuvre » (Berman 1984, p. 190).

En effet, selon la perception alors en vigueur – et qui reste pertinente –, une œuvre n'est traduisible que dans la mesure où elle porte déjà en soi les conditions de sa propre traduisibilité. Ce qui faisait dire à Berman que « la traduisibilité et l'intraduisibilité sont comme déterminées a priori par la nature même des œuvres. Paradoxe pouvant se formuler ainsi : ce qui ne s'est pas déjà traduit soi-même n'est pas traduisible, ou ne mérite pas d'être traduit. » Berman (1984, p. 201) ajoute que :

L'œuvre est cette production linguistique qui appelle la traduction comme un destin propre. Cet appel, nommons-le provisoirement la traduisibilité. Il importe de distinguer cette notion de la traduisibilité de la traduisibilité commune ou de celle que cherche à déterminer la linguistique. Cette dernière est un fait : les langues sont traduisibles, bien que l'espace de la traduction soit partout investi d'intraduisible.

Cette idée recouvre le fait que dans toute œuvre cohabitent des éléments propres à son milieu linguistique et culturel d'origine par quoi s'affirme son intraduisibilité. C'est aussi à travers cet enracinement culturel et linguistique que l'œuvre en tant que contribution objective à la culture dans son sens le plus élargi, proclame également son universalité. Pareillement, ce qui garantit la traductibilité d'une œuvre, ce sont les éléments d'universalité qu'elle contient. C'est cette double potentialité de l'œuvre que Brentano exprime lorsqu'il relève une différence de *degré de traduisibilité* entre les poèmes de Shakespeare et Dante et la poésie italienne contemporaine. « L'adhérence au langage naturel [de cette dernière] est telle qu'elle n'autorise plus aucune traduction qui ne soit pas une trahison » (Berman 1984, p. 190). Tout le contraire de l'œuvre poétique de Shakespeare et Dante dont l'esprit est suffisamment séparé de leur langage pour en consacrer la traduisibilité intrinsèque.

Dans le prolongement de ces remarques, l'un des points essentiels sur lesquels la problématique de l'intraduisible trouve un ancrage dans le contexte africain aussi bien que dans



le romantisme, c'est l'articulation entre l'universel et le particulier. La question fondamentale dans ce cadre précis est de savoir ce qui, dans la culture relève du local et doit être préservé comme tel, au nom de l'identité propre et ce qui appartient à l'humanité perçue du point de vue des attributs communs au genre. Cette conception repose sur le postulat que plus une œuvre reflète sa langue source et s'enracine en elle, plus elle est difficile à traduire, plus elle offre de résistance au déracinement indispensable au transfert vers une autre langue et une autre aire culturelle. Cela dit, la réciproque est aussi valable. Plus une culture est fidèle à soi jusque dans son expression littéraire et artistique, plus il est difficile d'en transposer les modes d'expression dans d'autres sphères culturelles et linguistiques. À cela s'ajoutent les compartimentations dérivées des aléas historiques et l'exaltation du sentiment national qui en découle. C'est ce qui ressort par exemple de la décision unilatérale des autorités politiques rwandais de renoncer au français au profit de l'anglais. Ce choix linguistique radical constitue, dans une certaine mesure et sous certains aspects, une illustration concrète de la rupture avec les survivances du passé colonial. L'expérience initiée de façon abrupte et imprévisible en 2008, se poursuit en dépit des problèmes et défis qu'elle suscite.

#### **10.4. Par-delà la théorie : un cas de refondation linguistique, le Rwanda**

La décision du gouvernement rwandais de remplacer le français, langue officielle du pays par l'anglais pourrait servir à illustrer les enjeux concrets des appels récurrents à mettre fin à la dépendance linguistique en Afrique. Il est sans doute un peu tôt pour soumettre à une évaluation exhaustive tous les enjeux de revirement. Toutefois, les différents enjeux de sa mise en œuvre font ressortir certains faits et enseignements utiles à l'appréciation d'un point de vue plus pragmatique des appels à l'indépendance culturelle, intellectuelle et linguistique des pays africains. Dans une certaine mesure, l'expérience rwandaise représente une base concrète pour juger de la possibilité d'une entreprise de rupture complète avec le passé, dans un domaine précis de la vie des sociétés africaines postcoloniales : la langue.

Peuplé de 10 millions d'habitants, le Rwanda petit pays d'Afrique de l'Est (26 338 km<sup>2</sup>) ne possède qu'une langue autochtone, le *kinyarwanda*. Ce qui constitue un privilège assez rare sur le continent africain et même dans le monde (Ntakirutimana 2002, pp. 65-72). Tout au long de l'histoire récente, cinq langues se sont relayées au Rwanda : le kinyarwanda, le kiswahili, l'allemand, le français et l'anglais. Si le kinyarwanda représente, pour ainsi dire, la langue naturelle du pays, la présence du kiswahili s'explique par des raisons historiques ainsi que la situation géographique du Rwanda au cœur de la région des grands lacs, dans le voisinage de pays swahiliphones tels que la Tanzanie et le Kenya.



L'allemand et le français furent imposés par le biais des occupations coloniales successives de l'Allemagne et de la Belgique, respectivement de 1897 à 1916 et de 1916 à 1962, année de l'indépendance du pays. L'anglais qui n'était qu'une matière d'enseignement dispensée « presque à titre indicatif » (Ntakirutimana 2013) au département d'anglais de l'université du Rwanda et dans les instituts de formation d'enseignants, fut décrété en 2003 langue officielle au même titre que le français, le kinyarwanda restant *la* langue nationale.<sup>115</sup>

Cinq ans plus tard, précisément le 8 octobre 2008, le gouvernement rwandais annonce que la seule langue officielle et d'éducation du pays est désormais l'anglais. Le kinyarwanda garde son statut de langue nationale et le français devient simple matière enseignée. Le rapport du Conseil des ministres relatif à cette décision stipule en son point 11 que le choix de l'anglais est motivé par la nécessité de rendre le pays plus compétitif au plan international et régional, surtout au sein de la Communauté Est Africaine (EAC). Des dispositions devaient être prises immédiatement par le ministère de l'éducation afin d'élaborer d'urgence un programme d'enseignement en anglais du primaire au supérieur en passant par les établissements secondaires et techniques, publiques comme privées. Des mesures diligentes devaient également être mises en place au niveau du ministère de la fonction publique afin de contraindre tous les fonctionnaires rwandais à apprendre l'anglais. Dans un article publié en octobre 2012 sur la réforme linguistique au Rwanda, l'hebdomadaire britannique *The Economist* précisait, à juste titre, que le fait majeur ici n'est pas le changement de cap en soi mais la rapidité de sa mise en œuvre : *It isn't strange that a country seeking more foreign investment is turning to English. What's notable about Rwanda's policy shift from French to English is its speed.* De fait, la décision prise par le conseil des ministres rwandais début octobre 2008 devait s'appliquer dès la rentrée scolaire de l'année 2009.

Parmi les raisons avancées par l'exécutif rwandais pour expliquer et justifier ce retournement pour le moins brutal il y a la conviction que « l'anglais est la plus importante langue du monde », « la première et la plus importante langue de l'Afrique et de l'EAC ». Au-delà de ces raisons liées à une volonté de repositionner le pays sur le plan régional et international, il y a aussi l'engagement du pouvoir rwandais de faire du pays une référence en matière de nouvelles technologies de l'information et de la communication. Un objectif qui présuppose la maîtrise généralisée de l'anglais, langue dans laquelle sont conçus la plupart des outils et programmes informatiques (cf. Ntakirutimana 2013).

---

<sup>115</sup> Cf. L'article 5 de la Constitution rwandaise de 2003 : « La langue nationale est le kinyarwanda. Les langues officielles sont le kinyarwanda, le français et l'anglais ».



À cela s'ajoutent des mobiles économiques qui transparaissent dans la volonté affichée par Kigali de renforcer ses échanges avec les grands voisins tels que l'Ouganda, le Kenya et la Tanzanie, mais aussi avec les pays émergents tels que la Chine et le Japon, mais également l'Arabie saoudite et la Malaisie. C'est ce qu'indiquait en 2010 Charles Muringande, alors ministre de l'éducation. Il trouvait le choix de l'anglais logique en référence au fait que les partenaires commerciaux les plus importants du Rwanda sont tous anglophones. Dans le même ordre d'idées, Aloisea Inyumba (cité par le *Washington Post*, 2008), alors sénateur et membre influent du parti au pouvoir déclarait dans une interview que le passage à l'anglais relevait d'un choix réaliste, car l'anglais est la langue des affaires : *Introducing English is just being realistic. English is the language of business.* Une opinion que partage également T. Mutsindashyaka (cité par le *Washington Post*, 2008), ministre d'État chargé de l'éducation qui voyait dans l'option faite par son pays une manière intelligente de se mettre au diapason des nations les plus avancées. Il relève à cet effet une coïncidence qui lui paraît décisive, tous ces pays ont adopté l'anglais, formant ainsi une chaîne de relations économiques des plus fructueuses : *most countries worldwide, they speak English. Even in China, they speak English. Even Belgium, if you go to the Flemish areas, they speak English, not French.*

Cette allusion au français renvoie aux raisons politiques qui seraient, de l'avis de nombreux observateurs, les vrais mobiles du revirement rwandais. Les relations entre le Rwanda et la France se sont détériorées à la suite du génocide de 1994 qui a coûté la vie à plus de 800 000 Tutsis et Hutus modérés. En 2006, le juge antiterroriste français Jean-Louis Bruguière avait mis en cause le président rwandais Paul Kagamé et ses proches, les accusant d'avoir provoqué le génocide. En retour les autorités rwandaises ont produit un rapport établissant la responsabilité directe du président et d'une trentaine de hauts dignitaires politiques français dans la préparation et la mise en œuvre du génocide. Ces tensions ont conduit à la rupture des relations diplomatiques entre les deux pays, à l'adhésion du Rwanda au *Commonwealth*, ainsi que sa décision d'adopter l'anglais comme langue officielle au détriment du français.

Si les autorités rwandaises se refusent à lier le virage linguistique aux différends avec la France, de nombreux observateurs s'accordent à voir dans ce changement une réelle volonté de changement de rompre définitivement avec la tutelle francophone. Il s'agit surtout de promouvoir une nouvelle identité rwandaise en procédant à une éradication de la mentalité génocidaire fondée sur l'idéologie des divisions créées par la colonisation belge et française. On pense aussi généralement que la nouvelle donne linguistique est taillée sur mesure en vue de faciliter la réinsertion sociale de centaines de milliers de Tutsis ré-



fugiés dans les pays anglophones voisins et qui, de ce fait, sont devenus incapables de parler le français. En vue de conforter cette hypothèse, certains observateurs indexent le malaise général observé dans les plus hautes instances du pouvoir rwandais quant à l'utilisation de la langue française comme instrument de communication politique et social.

L'universitaire congolais Eluga Essy (2009) est l'un des intellectuels de la région des grands lacs à avoir formellement pris position contre ce changement de langue qu'il considère comme une erreur historique. Il regroupe les raisons avancées par le gouvernement rwandais pour justifier sa renonciation au français en douze points qu'il passe au crible d'une critique documentée et sans complaisance. Pour lui, ce « choix est politique, idéologique et tout le monde doit s'y soumettre ou se démettre de tout poste occupé ou à occuper s'il ne parle pas la langue de Shakespeare ». Le passage à l'anglais lui paraît précipité, sans fondements objectifs et totalement indifférente aux aspirations du peuple. Le plus grave à ses yeux est la banalisation de « la réalité d'un pays parlant le Kinyarwanda plus qu'aucune autre langue – ce qui est un élément de fierté incommensurable. » En décidant de substituer l'anglais au français, le Rwanda ne fait que déplacer le problème de fond qu'est la dépendance coloniale. Ce troc linguistique laisse intacte la question de la décolonisation mentale dont la réalisation impose aux Africains en général l'abandon des attributs culturels empruntés à l'Occident et aux civilisations arabes et le retour aux sources culturelles, linguistiques et identitaires endogènes.

Il paraît être urgent de penser à la décolonisation mentale en allant puiser aux sources des cultures, des langues et des identités africaines. Les automatismes verbaux et mentaux hérités du psittacisme et de la singerie des cultures euro-chrétiennes ou arabo-islamiques doivent laisser la place à un volontarisme culturel et idéologique « afrocentré », « afrocentriste » (Eluga Essy 2009).

Pour Eluga Essy, il aurait été plus logique, au regard du statut dominant du kinyarwanda et de la situation géolinguistique de la région des grands lacs, d'instaurer cette langue ou le swahili comme langue officielle. D'après lui, l'objectif que doivent viser toutes les nations africaines, c'est l'abandon définitif et radical de toutes les langues héritées de la colonisation, car « jamais, aucun peuple ne s'est développé dans la langue du colonisateur, du dominateur ». À vrai dire, on ne peut pas considérer à l'heure actuelle l'impact de ce changement de cap sur les enjeux fondamentaux de la problématique linguistique rwandaise et africaine comme déterminant. De fait, une renonciation au français au profit du kinyarwanda, langue nationale du pays aurait été plus conséquent. Selon un rapport de l'Unesco publié en 2011 et portant sur les enjeux de l'éducation dans l'éclosion et



la résolution des conflits, plus de 80% des Rwandais maîtrisent cette langue contre 5 à 15% pour le français et 2 à 5% pour l'anglais (Hilker 2011, pp 267-282).<sup>116</sup> De fait, la nouvelle politique linguistique rwandaise semble avoir suscité de nombreux problèmes aussi bien dans la société dans son ensemble que dans le domaine de l'éducation. Le défi majeur depuis sa mise en œuvre est de fournir aux institutions scolaires et universitaires un personnel qualifié et compétent en anglais. Tant et si bien que le ministre de l'éducation Charles Murigande avouait dans une interview en février 2010 que ceux qui sont à plaindre aujourd'hui, ce ne sont pas les élèves et les étudiants, mais plutôt les enseignants : *It's not the children you should be feeling sorry for, they are picking it up quickly. It's the teachers who are having difficulties.*

Dans les faits, le Rwanda éprouve d'énormes difficultés à constituer un corps enseignant capable d'assumer avec succès la révolution linguistique en cours. Une indigence aggravée par la carence en formateurs des enseignants. Ainsi, en 2009 sur 31000 enseignants du primaire, seuls 4700 pouvaient s'exprimer convenablement en anglais. Sur 12000 enseignants du secondaire, seuls 600 avaient un niveau acceptable en anglais. Afin de remédier rapidement à ce manque en personnel compétent, le gouvernement a mis sur pied un programme de formation des formateurs axé sur l'apprentissage de l'anglais ou le recyclage des connaissances en cette langue. Mais cette mise à niveau qui dure seulement un mois ne semble pas apporter de résultats probants. C'est sans doute en raison de ces difficultés que les autorités rwandaises ont revu leurs ambitions à la baisse en réintroduisant au cours de l'année 2011 le kinyarwanda comme langue d'enseignement au cours des trois premières années de scolarité. Cette réforme linguistique semble poser plus de problèmes que prévus.

Dans son article intitulé « Quel avenir pour le français dans la nouvelle politique linguistique du Rwanda ? », Munyankesha (2011, pp. 135-143) indique que le changement radical d'orientation linguistique a provoqué des remous si profonds qu'il a remis en cause

---

<sup>116</sup> Il faut préciser qu'il n'existe pas de statistiques officielles fixant les pourcentages de locuteurs compétents du français et de l'anglais de façon précise et définitive. Les chiffres varient d'un chercheur à un autre. Ainsi, d'après les estimations de LeClerc, 15-20% de Rwandais sont locuteurs compétents en français, alors que Rosendal et Calvet les estiment respectivement à 5% et 20%. Enfin, Samuelson et Freedman avancent 3-5%. Pour les locuteurs anglais, les chiffres sont aussi fluctuants : 2% (LeClerc), 9% (Calvet), 1,9 à 5% (Samuelson et Freedman). Voir à ce propos : J. LeClerc 2008, « L'Aménagement linguistique dans le monde », (En ligne: <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/rwanda.htm>); L. J. Calvet, "Democratic Republic of Congo, Rwanda and Burundi" in U. Ammon, N. Dittmar, K. J. Mattheier & P. Trudgill, *Sociolinguistics* 3(3), Walter de Gruyter, 2006 ; T. Rosendal 2009, (pp. 19-39), "Linguistic markets in Rwanda: Language use in advertisements and on signs", *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 30 ; B. L. Samuelson & S.W. Freedman, "Language policy, multilingual education, and power in Rwanda", *Language Policy*, 9, pp. 191-221.



les assises fragiles de la société rwandaise en quête d'une nouvelle cohésion nationale après le génocide de 1994. Certains Rwandais y voient une stratégie d'exclusion d'une frange de la population de la gestion des affaires publiques. Selon Munyankesha, cette réforme a entraîné un véritable bouleversement du système éducatif rwandais puisque d'après les statistiques plus de 98% des enseignants du pays étaient francophones. Une catastrophe pour ceux parmi eux qui ne sont pas capables d'opérer le passage linguistique en se mettant rapidement à l'anglais. Ce qui n'est pas aisé, car il ne s'agit pas seulement pour ces milliers d'enseignants d'acquérir une aptitude à la communication usuelle, mais une compétence linguistique plus relevée parce que destinée à servir d'instrument pour la transmission du savoir. De fait, de nombreux Rwandais se sont retrouvés au chômage en raison de leur incapacité à se servir convenablement de la nouvelle langue de travail. Mais c'est surtout au niveau éducatif que les effets collatéraux de cette nouvelle donne linguistique se font ressentir le plus.

Les nouvelles dispositions aggravent en effet les inégalités déjà existantes dans l'accès à l'éducation. C'est ce qui ressort du rapport de l'Unesco sur les enjeux de l'éducation en situation de conflit réalisé en 2010. Ce texte précise que la nouvelle politique linguistique pourrait favoriser les enfants Anglophones tutsi au détriment des autres: *this new language policy is likely to give a special advantage to the children of Tutsi Anglophone returnees – potentially risking exacerbating ethnic divisions and divisions between different returnees populations* (Hilker 2011, pp 267-282). En outre, les défis logistiques liés à la mise en œuvre matérielle de cette réforme linguistique pourraient conduire à des clivages entre les centres urbains et ruraux. En effet, au Rwanda comme dans la plupart des pays africains, la répartition du personnel enseignant tend à maintenir les meilleurs et les plus aptes dans les villes. Dans le cas du Rwanda, la nouvelle politique linguistique devrait sans surprise entraîner le maintien des enseignants les plus compétents dans la capitale, sa périphérie et les autres zones urbaines du pays. Mais par-delà cette inégalité dans la répartition du personnel enseignant, la nouvelle situation exacerbe les différences entre riches et pauvres.

Les enfants issus de famille aisée pouvant toujours s'inscrire dans les écoles privées spéciales dotés d'une prise en charge linguistique spécifique qui ont essaimé dans le pays ces dernières années. Certaines familles rwandaises nanties ont d'ailleurs taillé dans le vif en envoyant leurs enfants étudier en Europe ou en Amérique du Nord afin de leur épargner les revers probables de la nouvelle politique linguistique. Quant aux autres, ceux dont les parents ne disposent pas des moyens de leur offrir ce privilège, ils devront se résigner à leur sort. S'il est relativement précoce d'avancer des données quantitatives à cette étape,





Munyankesha appréhende d'ores et déjà des dysfonctionnements importants dans l'éducation des écoliers et lycéens rwandais. Les victimes principales de ce virage linguistique radical seront surtout les enfants issus de famille pauvre qui risquent de subir des retards importants dans leur cursus scolaire en raison des incohérences prévisibles dans les *curricula* et des efforts d'adaptation qu'exige le passage radical à l'anglais.

Mais à notre avis, la décision des autorités rwandaises répond à une logique plus contraignante que la simple souscription à un « multilinguisme stratégique » pour reprendre l'expression de Ntakirutimana (2002, pp. 65-72). Même si ce revirement reste en définitive un « troc » linguistique par le fait qu'il substitue une langue européenne à une autre, ce choix reste courageux et donne à réfléchir. Il confirme en tout cas l'idée déjà émise par C. A. Diop que le progrès ou les enjeux économiques détermineraient la configuration géolinguistique du continent africain.

En Europe, celui qui parle anglais, français, allemand n'éprouve aucune peine pour se faire comprendre en quelque point du continent où il se trouve ; on peut espérer aboutir à une situation analogue en Afrique Noire. Si cette perspective n'est pas illusoire, peut-on, pour autant, déterminer les langues nationales de demain sans risque d'être contredit par les événements ? Certes non ; car cette détermination dépendrait de plusieurs facteurs dont une partie nous échappe aujourd'hui. On peut concevoir que le jour où l'économie africaine sera entre les mains des Africains eux-mêmes et qu'elle ne sera plus adaptée à des nécessités d'exploitation mais à leurs besoins, la concentration démographique s'en trouvera modifiée : les langues de certaines régions perdront de leur importance alors que celles d'autres régions [...] en acquerront (C. A. Diop 1979, pp. 405-406).

Les nouvelles orientations données à l'histoire des langues africaines par des pays comme le Rwanda avec de probables émules au Gabon, en Guinée et au Sénégal, contredisent en partie les prévisions de Diop. Si l'idée d'une *lingua franca* pour tout le continent prend corps à travers la généralisation de l'anglais contredisant les affirmations de l'historien sénégalais à cet effet, sa projection à propos de l'influence de l'économie sur la réorganisation linguistique se trouve par contre confirmée. Le seul problème est qu'en se prononçant à cet effet, C.A. Diop n'envisageait nullement l'anglais comme devant jouer un rôle majeur dans ces transformations. Mais s'il est un domaine de la pratique linguistique où l'histoire semble donner raison à C.A. Diop, c'est bien par rapport à ses conceptions sur la traduction. L'égyptologue sénégalais posait la traduction des concepts de la science et de la technologie modernes comme des préalables incontournables à leur intégration aux langues africaines. Cette contrainte s'impose certes dans la perspective du réarmement linguistique prôné par C.A. Diop, c'est-à-dire l'usage exclusif des langues



locales africaines comme véhicules de la science. Mais elle constitue aussi une étape nécessaire dans le cadre du repositionnement linguistique tel qu'il se vit actuellement au Rwanda. Il est quelque peu regrettable qu'à l'étape actuelle il n'existe aucune référence documentaire sur les enjeux de traduction du passage à l'anglais et de la réintroduction du kinyarwanda dans l'école primaire au Rwanda.

Cela dit, le changement de cap linguistique au Rwanda n'est pas une nouveauté absolue. Déjà dans le cadre de la « réforme scolaire de 1979 », en application de l'idéologie de l'authenticité prônée alors par le Zaïre (aujourd'hui Congo démocratique) voisin, les autorités rwandaises s'étaient engagées dans un mouvement de *kinyarwandisation* de l'ensemble du système éducatif du pays. Une initiative qui « a vite tourné court non seulement faute de moyens matériels et financiers (manuels scolaires, ouvrages de références, locaux, etc.) mais surtout faute de ressources humaines » (Ntakirutimana 2002, pp. 65-72). Par rapport à la politique du « tout à l'anglais » actuellement en cours, le Rwanda se retrouve, à quelques exceptions près, face aux mêmes défis. Toutefois, ces difficultés ne semblent pas impressionner les émules africains de l'initiative rwandaise. Inspirés par la réforme rwandaise, les autorités gabonaises annonçaient en octobre 2012 leur intention de remplacer le français par l'anglais en tant que langue officielle. « Le Gabon souhaite regarder de près l'expérience rwandaise dans l'introduction du bilinguisme », annonçait, début octobre 2012, Alain-Claude Billié Bi Nzé, porte-parole de la présidence gabonaise au cours d'une conférence de presse. Il s'agit, d'après lui, d'un changement motivé essentiellement par des raisons pragmatiques touchant aux aspirations au progrès du peuple gabonais :

Le Gabon veut se développer et s'offrir les meilleures opportunités. Quand vous sortez de l'espace francophone, si vous ne savez pas l'anglais vous êtes quasiment handicapé. Il s'agit [...] de faire en sorte que les Gabonais soient armés et mieux armés [...] Les scientifiques français font des publications en anglais [...] alors que les Africains sont devenus pratiquement les seuls à intervenir en français. Si les Français eux-mêmes vont vers l'anglais, pourquoi voudriez-vous que le Gabon se l'interdise ? (Billié Bi Nzé, 2012).

C'est une argumentation identique qui sous-tend la décision des autorités rwandaises. En dépit des nuances apportées à cette nouvelle par les autorités gabonaises, la cause est entendue et sa mise en œuvre n'est désormais plus qu'une question de temps. Au Gabon, comme au Rwanda, les enjeux économiques semblent peser énormément dans le volte-face linguistique. À l'instar du Rwanda qui a choisi l'anglais afin de pouvoir entretenir ses liens commerciaux, la décision de Libreville semble motivée au fond par ses nou-



veaux partenariats économiques avec le Brésil, la Chine, l'Inde et Singapour. Enfin, comme dans le cas du Rwanda, le recours à l'anglais constitue un enjeu personnel pour le chef de l'État qui a vécu longtemps aux États-Unis et qui ne manque aucune occasion de s'exprimer publiquement en anglais. En dehors du Gabon, le Sénégal et la Guinée étudieraient les modalités d'une plus grande implication de la langue anglaise dans leurs systèmes éducatifs respectifs. Enfin, même en France, un texte dénommé projet de loi Fioraso (du nom de la ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique Geneviève Fioraso à l'origine de cette initiative) a été soumis aux organes législatifs en 2012 dans le but d'instaurer l'anglais comme langue d'enseignement dans les universités. De nombreuses réactions de désapprobation ont accueilli ce projet de loi. L'Académie française et de nombreuses associations sont montées au créneau pour mettre en garde contre cette réforme académique qu'ils considèrent comme un « suicide linguistique et culturel »<sup>117</sup>. Mais ces protestations n'enlèvent rien au fait que le français est aujourd'hui, à l'instar de nombreuses autres langues, victime d'un malaise causé par la force conquérante de l'anglais.

Par rapport à la problématique linguistique dans l'Afrique d'aujourd'hui, notre opinion est que les velléités d'abandon du français au profit de l'anglais ne résolvent aucun problème. Elles traduisent cependant un désarroi face à une situation linguistique qui se révèle en déphasage croissant avec les aspirations profondes des peuples africains. Le paysage linguistique postcolonial est le reflet de la crise que traversent les sociétés africaines partagées entre la nécessité de l'enracinement dans les valeurs propres et l'appel de la modernité qui se confond souvent avec l'adoption des modes de vie occidentaux. Ce paradoxe pose à nouveau la traduction comme la voie médiane permettant de concilier à la fois le désir d'authenticité ou de fidélité à soi avec les exigences linguistiques de la modernité.

Dans ces conditions, intraduisible ne se donnerait plus à lire comme ce qui renvoie inéluctablement à l'impossibilité de la traduction mais plutôt comme : « in-traduisible » ; non plus avec le préfixe privatif, mais inclusif définissant certes un espace virtuellement clos, un dedans « in » circonscrit par un dehors, mais qui reste à tous points de vue plus riche en possibilités. C'est en ce sens que Santoro et les théoriciens du concrétisme brésilien entendaient la notion d'*intraduction*. L'intraduisible se pose ainsi, non plus comme la clôture du sens autour d'un espace inaccessible, mais l'appel à explorer sans cesse les

---

<sup>117</sup> Voir à ce propos l'article indigné de Michel Guillou, ancien recteur de l'Agence universitaire de la francophonie, « Loi sur l'université : non au suicide linguistique de la France, oui au multilinguisme ». En ligne : <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/852685-loi-sur-l-universite-non-au-suicide-linguistique-de-la-france-oui-au-multilinguisme.html>



possibilités ouvertes à l'intelligibilité par la capacité constante de l'esprit humain à transcender les contingences linguistiques.

N'est-ce pas plus que jamais ici le lieu de citer Derrida qui affirmait, à juste titre, qu'on ne traduit que l'intraduisible ? Avec une telle conception de l'intraduisible, on se retrouve porté dans l'espace d'une traduisibilité infinie, maintenue ouverte par la déconstruction des catégories intangibles bâties autour des langues qui tendent à consacrer leur étanchéité. Comme le conçoit Walter Benjamin dans la trame de la métaphysique du langage, toutes les frontières artificielles dressées autour des langues particulières, motivées par des rapports de force dont la violence s'enracine dans toutes sortes d'alibis historiques devraient alors se résorber dans l'intraduisible en tant que signe ultime de la parenté des langues.





## Conclusion

*Dans ce réagencement des valeurs, j'ai pu me tromper sur bien des points. Que d'autres tâchent de faire mieux. Tout ce que je voudrais, c'est d'avoir fait sentir avec la réalité, la difficulté et l'urgence du problème... (Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*).*

Dans une perspective proche des motivations qui ont suscité la réalisation du *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Eco (1994) relevait, en conclusion de son traité sur les enjeux de l'unité linguistique dans la culture européenne le fait suivant :

À la fin de sa longue recherche, la culture européenne se trouve face à la nécessité urgente de trouver une langue véhiculaire qui en recompose les fractures linguistiques, aujourd'hui plus encore qu'hier. Mais l'Europe est obligée de tenir compte aussi de sa vocation historique, celle d'un continent qui a engendré des langues différentes, dont chacune, même la plus périphérique, exprime le « génie » d'un groupe ethnique, et demeure le véhicule d'une tradition millénaire. Est-il possible de concilier la nécessité d'une langue véhiculaire unique avec celle de la défense des traditions linguistiques ? (Eco 1994, p. 389).

Cet extrait, tout autant que le questionnement qui le conclut pourrait bien s'appliquer au contexte linguistique africain, concerné en priorité par notre étude. Mais avant de tirer les conclusions qui se dégagent de ce rapprochement, il faut souligner le fait qu'entre les deux contextes géographiques se dresse l'histoire de la domination coloniale. L'Afrique a subi et continue d'endurer les survivances liées aux effets désastreux de l'impérialisme colonial. Une entorse à l'histoire qu'on ne peut éluder et dont l'impact sur tous les aspects de la vie des sociétés concernées, notamment sur leurs langues et leurs cultures ne saurait être négligé. Sur cette base, on peut avancer que n'ayant pas subi dans un passé récent le fait colonial, les langues européennes sont confrontées à des problèmes d'un autre ordre, des contraintes qui relèvent en quelque sorte de la dynamique « normale » de l'évolution des langues et des sociétés qui les portent. Tout le contraire des langues et sociétés africaines dont l'analyse doit intégrer, en plus des aspects critiques de cette normalité, les incidences pathologiques causées par l'hétéroglossie induite par l'avènement problématique des langues européennes. Tout cela relève d'une plate évidence, mais il était nécessaire de le souligner ici, pour parer à tout malentendu.



De fait, l'évolution des sociétés humaines vers la convergence, l'uniformisation ou l'intégration dans quelque domaine que ce soit, présuppose l'acceptation du fait qu'une telle entreprise induit toujours des bénéfices et des pertes collatérales. Les actifs peuvent être perçus dans le cas de la volonté d'intégration linguistique comme la possibilité accrue d'une intelligibilité plus large et plus effective au sein d'un espace géographique donné et par-delà. Quant au passif, il réside dans la totalité des éléments identitaires qui surchargent la culture et dont il faut se séparer afin d'alléger et de faciliter le périple à la rencontre des autres. Cela dit, il est intéressant de noter qu'une décennie avant la parution du *Dictionnaire des intraduisibles*, Eco était parvenu à une conclusion qui représente en fait le point de départ des auteurs du dictionnaire, à savoir que l'une des solutions réalistes à la question urgente des langues dans l'espace européen se trouvait dans la traduction.

D'après Eco et les auteurs du *Dictionnaire des intraduisibles*, la voie de sortie des impasses linguistiques paradoxalement amplifiées par les heurts et malheurs découlant des initiatives d'intégration économique et politique dans l'Union européenne réside surtout dans une pensée-de-la-traduction plus attentive au jeu des différences. Il est difficile d'envisager de nos jours l'engagement d'une culture à s'approprier, à l'instar des Romantiques allemands, tout l'héritage intellectuel disponible dans le monde, à travers un effort délibéré de traduction, motivé par le désir d'élargir leur langue. Mais il est tout autant indéniable que les tensions entre le propre et l'étranger bien mises en perspective par ce mouvement restent d'actualité. On le voit dans l'interrogation de Eco à la fin de l'extrait cité supra, sur la possibilité de concilier les enjeux contradictoires inhérents à l'exigence d'une lingua franca continentale et les replis défensifs des idiomes adossés aux traditions linguistiques endogènes.

Il faut signaler que Eco se pose cette question à la fin de son ouvrage *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne* consacré à l'analyse des enjeux contemporains de l'idée d'une langue unique pour toute l'Europe. Eco relie cette problématique à la quête multiséculaire d'une langue adamique qui permettrait de réaliser à peu de frais cette unité linguistique tant voulue. Sur un autre plan, la question de la cohabitation pacifique entre une langue unique et les pesanteurs liées aux traditions linguistiques particulières suscite deux interprétations complémentaires. Il y a, d'une part, le caractère inexorablement aporétique de la question et, d'autre part, son expression sous un mode programmatique, comme une tâche ultérieure ou un envoi. La validité de la première hypothèse se trouve renforcée par la futilité de toutes les tentatives historiques d'instauration d'une langue universelle. Même l'*aymara*, considéré comme le modèle naturel de la



langue parfaite du fait de ses qualités intrinsèques uniques, comporte l'inconvénient majeur de n'offrir à la traduction qu'une voie à sens unique. De fait, par sa grande flexibilité, doublée d'une capacité néologisante remarquable et de sa syntaxe algorithmique, cette langue peut accueillir, par la traduction, tous les idiomes, mais ne se laisse traduire dans aucun. Comme en témoignent les études successives qui lui ont été consacrées, l'aymara peut, « à cause de sa perfection, rendre n'importe quelle pensée exprimée dans d'autres langues réciproquement intraduisibles, mais cela se ferait au prix de l'impossibilité de la retraduction dans nos idiomes naturels » (Eco 1994, p. 391). À partir de cela, on peut conclure que la question des langues et les défis de traduction que leurs rapports font émerger ne peuvent se résoudre simplement par la mise au point d'une langue universelle, parfaite ou adamique. Pourtant, aujourd'hui comme par le passé, des initiatives endémiques de « fabrication » d'une langue universelle entretiennent encore cette illusion.

Au regard des enjeux de traduction dans le contexte africain, ces remarques signifient qu'au-delà des projections idéologiques, l'affirmation réitérée de la nécessité d'une langue véhiculaire valable pour tout le continent passe par un certain nombre de paramètres qui sont souvent survolés ou ignorés. Si nous évoquons ici l'exemple de l'aymara, c'est parce que cette langue confirme le fait relevé dès notre introduction, en référence au *Dictionnaire des intraduisibles*, qu'en dépit de sa pertinence, au regard des défis linguistiques induits par la mondialisation, le recours à une langue commune, aussi parfaite soit-elle n'est pas forcément la solution. Quand on aurait réussi à instaurer une langue commune en Afrique, les problèmes et défis de conceptualisation que nous avons tenté de faire ressortir tout au long du présent travail seraient-ils pour autant réglés ? Nous pensons que non. Prenons l'exemple du kiswahili, parmi les langues dont les caractéristiques intrinsèques disposent le mieux à endosser le rôle de *lingua franca* continentale. Le kiswahili est la langue la plus parlée dans l'aire bantoue qui se trouve être le groupe le plus largement étendu sur le continent. Cette langue connaît de ce fait un rayonnement régional et international remarquables. En outre, le kiswahili en tant que langue à classes présente une relative facilité d'apprentissage, à la différence des langues à tons telles que le yorouba, le haussa, l'ewe, entre autres.

En raison de ses potentialités, supposons que le kiswahili soit élevé, par un décret panafricain au rang de langue de l'Union africaine. Cela contribuerait-il à une plus grande intelligibilité interethnique en Afrique ? À notre modeste avis, non. En effet, quel serait alors le rapport de cette langue « imposée » par décret avec les autres idiomes et réciproquement ? Nous exagérons peut-être, mais nous sommes convaincu qu'une telle décision, quels que soient les moyens humains, matériels et logistiques dont on l'accompagnerait,





conduirait à un désastre. C. A. Diop s'interrogeait avec raison sur la pertinence des appels fréquents à l'instauration d'une langue unique en Afrique.

On pourrait objecter la multiplicité des langues en Afrique Noire. On oublie alors que l'Afrique est un continent, au même titre que l'Europe, l'Asie, l'Amérique ; or, sur aucun de ceux-ci l'unité linguistique n'est réalisée ; pourquoi serait-il nécessaire qu'elle le fût en Afrique ? L'idée d'une langue africaine unique, parlée d'un bout à l'autre du continent, est inconcevable autant que l'est aujourd'hui celle d'une langue européenne unique (C. A. Diop 1979, pp. 405-406).

Au regard des tensions fratricides qui minent le continent et par rapport aux aspirations des peuples à prendre une part décisive aux dividendes matériels et financiers de la modernité, comme nous l'avons montré à travers le rejet des politiques d'instauration des langues nationales au Congo, au Nigeria et au Bénin, l'idée d'une langue unique reste vraiment problématique. Si les populations congolaises, nigérianes, béninoises et d'autres considèrent l'introduction de leurs propres dialectes dans les écoles comme un moyen détourné de l'élite politique et intellectuelle de les maintenir à la périphérie du système, qu'en serait-il d'une langue unique, que celle-ci soit le kiswahili ou tout autre dialecte ? Qu'est-ce qui garantit que cette langue *africaine* ne serait pas considérée comme *la langue des autres*, en l'occurrence celle des Waswahili (Lenselaer 1983, p. 3) et rejetée comme telle ? Cette éventualité trouve un certain fondement dans l'expression populaire empreinte de dérision qui fait dériver le mot swahili de l'union des vocables *sawa* et *hila*, « pareil à de la tromperie ».<sup>118</sup>

Le rayonnement extraordinaire de cette langue dans l'Est et le Centre de l'Afrique peut-il augurer son adoption sans heurts dans les autres régions du Sud et le l'Ouest, par exemple ? Pour se convaincre de la difficulté à imaginer une issue aux enjeux linguistiques de la modernité africaine qui ne soit pas utopique, il faut reprendre ici le constat désabusé de Ngugi, l'un des apôtres les plus fervents de la décolonisation conceptuelle et culturelle. Il déplore le fait qu'il existe peu de traductions entre les langues locales africaines aussi bien qu'entre les langues européennes et les langues africaines. Le fond du problème, en ce qui concerne les langues africaines c'est que les locuteurs de dialectes différents sont si méfiants les uns envers les autres qu'ils n'entretiennent pratiquement aucune intercommunication.

<sup>118</sup> D'après A. Lenselaer (1983), auteur d'un *Dictionnaire swahili-français*, le swahili ou kiswahili est avant tout « la langue des Waswahili, habitants de la côte orientale de l'Afrique » (p. 6). Le terme swahili viendrait en effet de l'arabe *swahila* « habitant de la côte », formé à partir du pluriel dérivé de la racine *sahil* qui signifie *côte* ou *littoral*.



There is very little mutual translation between African languages, and, say English and French. And the colonial dominance of English and French in African lives has made African languages so suspicious of one another that there is hardly any inter-African communication (Ngugi 1993, p. 40).

Comme par hasard, Ngugi pose *in fine* la traduction comme une solution aux impasses linguistiques, à l'instar des suggestions faites en ce qui concerne l'Europe par Eco et les auteurs du *Vocabulaire européen des philosophies*. À notre avis, il serait utile d'analyser, comme l'ont fait les auteurs du *Dictionnaire des intraduisibles*, les résistances internes au champ linguistique africain dans le but d'en faire ressortir les différences, les apprécier, les évaluer et suggérer les moyens de les surmonter. Ne serait-il pas plus utile de voir dans la traduction entre langues africaines et par-delà, entre langues occidentales et langues africaines réciproquement l'issue la plus réaliste aux impasses linguistiques actuelles ? Comme l'indiquait Zadi Zaourou (1978) dans son essai sur Césaire, est-ce forcément se dévaluer que de s'inspirer des expériences des autres ? À propos de la configuration et de l'avenir des savoirs institutionnels en Afrique Ashby (1965, p. 182) dénonce les blocages induits par la tendance à la clôture identitaire et à la pathologie de la différence. Il fait remarquer qu'une « une nation ne peut pas s'édifier sur le seul refus ; il lui faut aussi des bases positives ; il faut que les Africains sachent énoncer non seulement ce que le nationalisme africain rejette, mais aussi ce qu'il affirme ».

De fait, au regard de problématique linguistique et des enjeux de traduction subséquents, les suggestions des penseurs africains restent, dans leur majorité, essentiellement fondées sur les réminiscences du passé colonial. La trop grande concentration sur les séquelles linguistiques coloniales constitue à nos yeux une diversion qui bloque l'appréhension des enjeux véritables et la mise en œuvre de solutions idoines. Ngugi (1986, p. 6) se demandait par exemple pourquoi ne pas traduire les grands classiques de la littérature et de la science occidentales dans les langues africaines et contribuer, ce faisant, à « bâtir ainsi des monuments littéraires dans nos propres langues ? » :

why not have Balzac, Tolstoy, Sholokov, Brecht, Lu Hsun, Pablo Neruda, H. C. Anderson, Kim Chi Ha, Marx, Lenin, Albert Einstein, Galileo, Aeschylus, Aristotle and Plato in African languages ? And why not create literary monuments in our own languages?

Ce sont des problèmes de cet ordre qui justifient, entre autres, l'approche historique que nous avons initiée dans la première partie de la présente étude. Il s'agissait d'évaluer, dans une démarche descriptive, les conceptions majeures sur la question des limites de la traduisibilité dans l'histoire de la pensée en général. Notre objectif était de montrer dans



un premier temps que parallèlement à la multitude d'approches théoriques portant sur la traduction, s'est développée, en contrepoint et souvent chez le même penseur, une réflexion relativement consistante sur la non traduction ou l'intraduisible. Cette mise en perspective comporte l'avantage de faire le point sur la problématisation de l'intraduisible afin d'en dégager les tendances majeures. Ne serait-ce que de ce point de vue, la pertinence heuristique de notre recherche pourrait passer de toute autre justification. Car, cette synthèse apparaît d'autant plus utile que les approches portant sur l'intraduisible ne sont pas légion, cela encore moins dans la pensée africaine. Ce qui s'explique aussi par le fait qu'il est difficile de prouver empiriquement la réalité concrète de l'intraduisible radical. Ce n'était pas, de toutes façons, le but du présent travail que de produire une monographie destinée à prouver l'existence de l'intraduisible. On l'aura bien vu dans les différentes définitions que nous avons suggérées au début de notre approche. Nous y avons présenté l'intraduisible comme un enjeu de la traduction, l'horizon qui la délimite et qui représente parfois (en poésie par exemple) le critère d'authenticité et/ou de validité du texte littéraire en soi.

C'est ce qui ressort des différentes positions que nous avons exposées, depuis les prémisses philosophiques de l'intraduisible jusqu'aux conceptions contemporaines dérivées du postmodernisme, en passant par le romantisme allemand, la culture de la langue spécialisée chez les Penseurs Modernes et les poètes. C'est tout cela qui justifie, une fois encore, la référence insistante de notre étude au *Dictionnaire des intraduisibles*. Notre thèse a voulu s'inscrire dans le sillage de cette réflexion sur les enjeux de traduction, un problème contemporain majeur au regard de l'inédite circularité des informations, des personnes et des biens induite par la mondialisation. Ce phénomène se caractérise entre autres par le sentiment exaltant d'une abolition des distances et des frontières. Toutefois, le centralisme linguistique auquel il conduit exerce une pression considérable sur les langues particulières. C'est le lieu de reprendre la crainte formulée par Ricœur (1961) que le phénomène d'universalisation déboucher non seulement sur la destruction subtile des cultures traditionnelles et du noyau créateur des grandes civilisations.

Au plan scientifique, l'uniformisation des modes de pensée consécutive à l'adoption unanime d'une langue unique est susceptible de conduire à un appauvrissement de la variété des ressources heuristiques. C'est ce que suggèrent les conclusions des recherches menées par Heim et Tymowski (2006) sur les défis de la traduction en sciences humaines, dans le cadre du *Social Science Translation Project*. De fait, dans ce domaine particulier de la production scientifique, c'est toute la structure du savoir qui croît qualitativement, à la mesure des apports diversifiés provenant d'horizons variés. La particularité et



l'urgence de la réflexion sur les enjeux de traduction dans les sciences sociales tient au fait que portant « directement » sur le sujet humain, les variations et les influences linguistiques qui lui sont inhérentes doivent également être prises en compte. Cela dit, la question des enjeux linguistiques du savoir est encore plus cruciale lorsqu'elle touche à la production dans le champ des sciences sociales en Afrique. En effet, au regard des défis posés aux pays africains par l'hétérolinguisme, on ne peut sous-estimer dans le cadre scolaire et académique, l'importance des influences cognitives de la langue d'enseignement.

Par rapport à cela, il est pertinent de se demander si les vrais enjeux de la problématique linguistique africaine se rapportent seulement à l'utilisation des langues européennes, au bilinguisme ou plutôt aux modes de formulation des matières d'enseignement. Au-delà des problèmes posés par la pluralité des langues, l'un des défis majeurs reste, à notre avis, la traduction des contenus d'enseignement dans les langues africaines, sur la base des catégories de pensée endogènes. Cela dit, la difficulté majeure que suscite l'analyse de ces problèmes est l'absence de ressources documentaires sur la traduction et ses défis dans le contexte linguistique africain. Un vide théorique que nous nous sommes efforcé de combler et de surmonter par le recours à une approche beaucoup plus thématique. Cette dernière fait suite à l'analyse des théories « occidentales » contemporaines telles que le statut de la traduction dans la déconstruction, l'approche herméneutique de Ricoeur, la sémiotique de Eco et l'agonistique de Lyotard. Au-delà de son aspect « panoramique », le but de cette approche est de faire ressortir les liens et convergences entre les enjeux de traduction visés à partir de la postcolonie africaine et les positions théoriques de certains grands représentants de la pensée contemporaines sur cette thématique. Notre objectif est de dépasser les oppositions binaires qui occultent les points de convergence susceptibles de conduire à une évaluation exhaustive des problèmes.

Cette démarche s'est révélée problématique en ce qu'elle offre peu d'attaches et de répondants théoriques aussi formellement axés sur la traduction dans le contexte discursif africain. De fait, lorsque l'on passe des « théories occidentales » sur les limites de la traductibilité aux « figures de l'intraduisible dans la pensée africaine », il s'opère un véritable changement de perspective. On quitte ainsi un ensemble de conceptions axées sur les enjeux « théoriques » de la traduction pour des prises de position fondées sur l'exigence de la décolonisation linguistique. Passage significatif en ce qu'il constitue l'expression visible des rapports de force dont les transferts linguistiques induits par la traduction sont le théâtre. Ce sont ces mobiles qui expliquent pourquoi l'intraduisible se justifie dans le contexte discursif africain par le rejet des conceptions sur l'être, l'histoire,



la culture et les langues africaines à partir d'une perspective exogène d'autant plus sujette à caution qu'elle constitue le lieu d'énonciation de la « phrase coloniale ».

Rien d'étonnant donc que « les figures africaines de l'intraduisible » soient avant tout des tentatives de déconstruction des conceptions occidentales biaisées sur l'Afrique et ses peuples. Comme nous avons essayé de le montrer dans la deuxième partie de notre étude, ces réactions à l'ordre du discours occidental et à ses manipulations ont pris des directions théoriques variées. Elles couvrent la gamme complète des pratiques sociales majeures, de l'éducation à la religion en passant par la dénonciation des catégories de pensée héritées de l'ère coloniale, la recherche scientifique, les savoirs implicites, les graphies, la créativité littéraire, la philosophie. Ce passage en revue analyse en profondeur des pratiques linguistiques telles que les emprunts, les calques, les glissements sémantiques, l'écriture digraphe ou encore le statut de l'oralité par rapport aux exigences épistémologiques et méthodologiques de la traduction.

L'analyse de certaines positions théoriques, comme par exemple l'exposé des disparités conceptuelles entre les aires culturelles akan et anglais chez Wiredu démontre que les modes de représentation de la réalité sont quelquefois si distants que c'est la notion de traduction elle-même qui mériterait d'être interrogée. Il y a, en effet, dans certaines conceptions de la traduction, une tendance à l'amplification qui consiste à prêter à cette dernière des pouvoirs qui dépassent les limites de ses possibilités réelles. Certes, les immenses capacités du langage humain permettent de circonvenir les probables obstacles à l'expression ou à la transmission des pensées, sentiments et expériences. Mais les positions théoriques diverses exposées jusqu'ici démontrent également qu'il existe des frontières à l'intelligibilité qu'aucune traduction, aussi parfaite soit-elle ne peut franchir. Cela, d'autant plus dans les cas où, par le fait d'un vouloir délibéré de l'auteur, le texte se ferme pour ainsi dire à toute violation de l'univers de sens qu'il recouvre et protège. Il existe aussi des cas où la trop grande ouverture des potentialités herméneutiques d'un texte l'expose à des dérives interprétatives qu'il ne cautionne pas forcément. Au regard de tout cela, il nous a paru légitime de poser l'idée controversée d'une intraduisibilité radicale comme étant la réplique également amplifiée des postures apologétiques articulées sur l'affirmation d'une traductibilité omnipotente.

Il est vrai qu'en raison des contraintes inhérentes aux exigences de communication extracommunautaire, les divers groupes humains, depuis les hordes primitives jusqu'aux sociétés modernes civilisées, ont toujours pratiqué la traduction, sous une forme ou une autre. Toutefois, il n'est pas moins vrai que cette pratique s'est toujours accompagnée de la conscience plus ou moins claire des limites que le caractère contingent du langage et



des facultés cognitives humaines imposent aux passages des significations d'une conscience à une autre. Limites extrêmes du langage et rébellion irréductible du sens, manifestées dans l'indicible poétique dont nous avons survolé quelques surgissements chez Dante. Il y a, dans le même registre, les maîtres-mots ou *Grundwörter* philosophiques illustrés par la terminologie heideggérienne et les formulations codées (on pourrait parler ici de *mots coffres-forts*) de la sémiotique hermétique. Enfin, l'intraduisible recouvre les concepts africains enculturés (les fameux *tongue-dependent concepts* exposés par Wiredu), l'opacité délibérée des « textes autodestructeurs »<sup>119</sup> et l'expérience mystique. Aux confins de ce territoire de l'indicible et de l'intraduisible se trouve la dérive totale du sens et la distorsion des repères logiques manifestées par certaines traductions subversives ou carrément déviantes<sup>120</sup>. Dans ces cas extrêmes, l'intraduisible devient un principe directeur, la loi primordiale et contraignante de toute accessibilité au texte traduit.

Cette dernière remarque nous permet de faire le point sur les questions et les problèmes que nous n'avons pas pu aborder et que nous laissons d'éventuelles investigations ultérieures. Par-delà le délire psychiatriques dont nous venons de suggérer le lien étroit avec l'intraduisible, il aurait été d'un intérêt heuristique certain d'approfondir l'analyse de l'idée de « névrose grammairienne » chez l'intellectuel africain colonisé exposée par Hountondji (1967) dans son article « Charabia et mauvaise conscience ». Cette tâche pourrait reprendre à son compte dans une démarche comparative, analytique et critique les références fréquentes aux incidences psychiatriques du désordre colonial dans plusieurs textes de Mudimbe.<sup>121</sup> Dans le même ordre d'idées, notre réflexion aurait pu approfondir le rapport établi, dans le contexte de la psychanalyse, par Freud entre les « défauts de traduction » en tant que types de refoulement et la psychonévrose.

Il y a par ailleurs, les aspects éthiques et juridiques de l'intraduisible, sans oublier certaines considérations théoriques touchant aux modes différenciés de représentation du réel tels que la perception, la description et l'expression des couleurs dont Eco (2006)

<sup>119</sup> Eco (1992, pp. 17-226) désigne par ce vocable les textes dont l'intrigue se base sur des « mondes inconcevables ». Il emprunte l'expression aux travaux de L. Dolezel (1989) sur ce que ce dernier appelait « self-voiding texts ». Précisons que pour Eco, la notion de mondes inconcevables repose avant tout sur une fiction littéraire présupposant la collaboration bienveillante ou la complicité active du *Lecteur Modèle*. Car, en définitive, ces textes présentent toujours « des objets sémiotiques qui parlent indubitablement de leur propre impossibilité ». En somme, l'inconcevable qui se pose comme tel se dénonce. C'est pourquoi Eco (1992, p. 18) conclut : « soyons réalistes : il n'est rien de plus significatif qu'un texte qui affirme son divorce d'avec le sens ».

<sup>120</sup> Voir à ce propos C. Davison-Pégon, « L'intraduisible comme revanche du non-sens ? Le cas d'Artaud, traducteur », En ligne, <http://revues.univ-provence.fr/e-lla/index125.html>

<sup>121</sup> Entre autres ouvrages se rapportant de près ou de loin à cette problématique, on peut citer : *L'autre face du royaume : Une introduction à la critique des langages en folie* (1973), *L'Écart* (1979) ou encore *L'Odeur du père* (1982).



suggère une analyse édifiante dans le dernier chapitre de son ouvrage *Dire presque la même chose*.<sup>122</sup> Cette conception sémiologique et littéraire pourrait être contrastée avec les investigations pointues de l'analyse algorithmique des constances chromatiques, décrites par exemple dans l'ouvrage *Color Constancy* de Marc Ebner (2007). Ce texte qui date déjà par rapport à la rapidité des progrès dans le domaine des Sciences et technologies de l'imagerie (*Imaging Science and Technology, IS&T*) où il s'inscrit, suggère une analyse contrastée de la perception chromatique et des algorithmes computationnels. Cela permettrait d'évaluer dans le cadre particulier de la perception des couleurs les éléments susceptibles d'être classés dans la catégorie des universaux ou traits biologiques essentiels et ceux qui relèvent des particularités culturelles. On pourrait ainsi mettre en perspective les inconstances qui manifestent l'influence culturelle et/ou linguistique sur l'expérience chromatique.

Également dans la rubrique des questions qui n'ont pu faire l'objet d'une approche exhaustive dans le cadre du présent travail nous tenons à indiquer les « modulations conceptuelles » du droit, de la justice, de l'éthique, de la morale et de la politique. Ces spécificités existent réellement, en dépit de la croyance spontanée en une prédisposition universelle à l'intelligibilité de ces notions et leur prégnance à toute culture. Le fait incontestable reste toutefois que les représentations sous-jacentes à ces termes entraînent des différenciations dans la hiérarchisation axiologique des institutions et dispositions qui s'y rattachent. Mbembe (cité par Osha 2005) se demandait par exemple ce que peuvent bien signifier des concepts tels que « société civile », « démocratie », « bien public », « loi » et « ordre » dans un contexte africain submergé par des mutations permanentes, une évidente entropie et des changements violents ? Commentant ce questionnement, Osha précise que ces concepts et les modes de perception qui leur sont associés, avec leurs taxinomies classiques, signifient peu de choses dans le contexte actuel de nombreux pays africains plutôt engagés dans des processus qui transcendent ou subvertissent les réalités impliquées dans ces vocables.

What do concepts such as 'civil society', 'democracy', 'public good' 'law and order' mean in [an African] context submerged in flux, apparent randomness and violent change? One of the major contributions of Mbembe lies in suggesting that those concepts and the languages associated with them in their classical taxinomies mean very

---

<sup>122</sup> Voir à ce propos le chapitre intitulé « Langues parfaites et couleurs imparfaites » (pp. 411-435) où Eco propose une analyse sémiologique de la disparité de perception et d'expression des couleurs qui expriment de profondes différences dans un vécu empirique dont on a tendance à penser spontanément qu'il va de soi.



little to contemporary Africa which is caught up in internal processes that transform, transcend and evidently subvert them (Osha 2005, p. 157).

Les implications pratiques de ces remarques nous paraissent déterminantes en vue d'une discussion plus objective sur les enjeux de la « réception » dans les cultures africaines de certains concepts caractéristiques de la modernité qui paraissent universels et évidents. En revanche, le constat du caractère culturalisé de ces termes suggère à quel point le continent théorique de l'intraduisible est vaste et complexe. Il en résulte la conclusion que par-delà les contingences terminologiques et les impasses herméneutiques auxquelles elle renvoie, l'intraduisible se réfère à autre chose qu'à la seule impossibilité de faire passer des mots, des concepts ou des expressions d'une langue à une autre. L'idée d'un *Dictionnaire des intraduisibles*, dans le contexte actuel de la mondialisation où les moyens de communication confortent l'illusion d'une intelligibilité sans frontières, n'est-elle pas la manifestation du fait que la traduction demeure une tâche infinie dont l'intraduisible reste à la fois la limite idéale, le patron et le défi permanents ?







## Bibliographie

- Achebe, C. (1958). *Things Fall Apart*. London: Heinemann, 209 p.
- (1960). *No Longer at Ease*. London-Ibadan-Nairobi: Heinemann, 194 p.
  - (1964). *Arrow of God*. London: Heinemann, 287 p.
  - (1965). “The African Writer and the English Language”. In *Transition*, 4(18), pp. 27-30.
  - (1966). *A Man of the People*. London-Ibadan-Nairobi: Heinemann, 167 p.
- Adorno, T.W. (1977). „Auf die Frage: Was ist deutsch“. In *Gesammelte Schriften*, 10(2), pp. 691-701.
- Aikenhead, G. S. (1996). “Science education: Border crossing into the subculture of science”. *Studies in Science Education*, (27), pp. 1-52.
- Aikenhead, G.S., & Jegede O. J. (1999). “Cross-cultural science education: A cognitive explanation of a cultural phenomenon”. *Journal of Research in Science Teaching*, 36, pp. 269-287.
- Albrecht, N. (1973). „Invarianz und Pragmatik“. In A. Neubert & O. Kade (Eds.), *Neue Beiträge zu Grundfragen der Übersetzungswissenschaft II*, Frankfurt/M: Athenäum, pp. 13-26.
- Aleghieri, D. (1985). *La divine comédie*. (J. Risset, Trad.). Paris : Flammarion, 352 p.
- Àlvarez, R., & Vidal, M. C.-À. (1996). *Translation, Power, Subversion*. Clevedon/Philadelphia: Multilingual Matters Ltd., 157 p.
- Apovo, C. J-M. (2005). *Anthropologie du “Bo”*. *Théorie et pratique du gris-gris*. Cotonou: CNTMS, 276 p.
- Appiah, K. A. (1992). *In My Father’s House: Africa in the Philosophy of Culture*. London/New York: Methuen/Oxford University Press, 256 p.
- (1993). “Thick Translation”. *Callaloo*, 16(4), pp. 808-819.
- Aristote. (2001). *La poétique*. (O. Bellevue & S. Aufret, Trad.). Paris : Mille et une nuits, 96 p.
- (2008). *Métaphysique*. (M-P, Duminil & A. Jaulin, Trad.). Paris : Flammarion, 495 p.
  - (2005). *Seconds Analytiques*. (P. Pellegrin, Trad.). Paris : Flammarion, 437 p.



- Arrojo, R. (2010). "Philosophy and Translation". In Y. Gambier. & L. van Doorslaer (dir.). *Handbook of Translation Studies I*. Amsterdam: John Benjamin Publishing Company, pp. 247-251.
- Ashby, E. (1965). *Les Universités dans l'Afrique nouvelle*. (P. Nicolas, Trad.) Paris: Nouveaux Horizons, 184 p.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, 283 p.
- Atkinson, A. (2011). In « L'Afrique, berceau de toutes les langues ». En ligne : <http://www.slate.fr/lien/36947/afrique-origine-langue-atkinson>
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'Être chez Aristote*. Paris : PUF, 551 p.
- Augé, M. (1975). *Théorie des pouvoirs et idéologie : Étude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris : Hermann, 440 p.
- Auroux, S. (1990). « Science ». *Encyclopédie philosophique universelle*, 2. Paris : PUF, 2312-2319.
- Bâ, H. A. (1973). *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*. Paris : Union générale d'édition, 443 p.
- (1993). *Oui mon commandant*. Paris : Actes Sud, 507 p.
  - (1961)., & Dierterlen, G. *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peul*. Paris : Mouton & Co.
  - (1968)., & Kesteloot Lilyan (dir.). *Kaïdara*. Paris : Julliard, 181 p.
- Bachelard, G. (2004). *La poétique de l'espace*. Paris : PUF, 214 p.
- Badday, M. S. (1970). « Ahmadou Kourouma, écrivain ivoirien ». *Afrique littéraire et artistique*. 10, pp. 2 - 8.
- Bal, W. (1979). *Afro-romanica studia*. Albufeira: Poseidon, 163 p.
- Balandier, G. (1957). *Afrique ambiguë*. Paris : Plon, 293 p.
- Ballard, M. (2001). *Oralité et traduction*. Arras : Artois Presses Universitaires, 430 p.
- (2003). *Versus : La Version réfléchie - Repérages et paramètres*. Paris : Ophrys, 283 p.
  - (2005). *La traduction : contact de langues et de cultures (t. 1)*. Arras : Artois Presses Universitaires, 193 p.
- Bandia, F. P. (1993). "Translation as Culture Transfer: Evidence from African Creative Writing". *TTR : Traduction. Terminologie. Rédaction*, 6(2), pp. 55-78.



- (2005). « Esquisse d'une histoire de la traduction en Afrique ». *Meta*, 50(3), 957-971.
  - (2008) *Translation as Reparation. Writing and Translation in Postcolonial Africa*. Manchester/Kinderhook: St Jerome Publishing, 270 p.
- Bassnett, S. (2002). *Translation Studies*. London : Routledge, 176 p.
- Battestini, S. (1997). *Écriture et texte. Une contribution africaine*. Québec/Paris : Presses de l'université Laval/Présence Africaine, 475 p.
- Benjamin, W. (1974). „Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik“, In *Werke, I, I*. Francfort: Suhrkamp, 398 p. (Édition originale 1920).
- (2000). *Œuvres complètes (T.1)*. (M de Gandillac, Trad.). Paris : Gallimard.
- Bennington, G. (1991). *Jacques Derrida*. Paris : Le Seuil, 430 p.
- Benoît XVI. (2007). *Sacramentum Caritatis*. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 192 p.
- Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale I*. Paris : Gallimard, 356 p.
- Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris : Gallimard, 311 p.
- (1985). *Les Tours de Babel : essais sur la traduction*. Mauvezin : Trans-Europe Re-press, 347 p.
  - (1995). *Pour une critique des traductions : John Donne*. Paris : Gallimard, 275 p.
  - (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris : Le Seuil, 141 p.
  - (2008). *L'Âge de la traduction : « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*. Vincennes : Presses Universitaires de Vincennes, 181 p.
- Berque, J. (2002). *Le Coran : Essai de traduction*. Paris : Albin Michel, 864 p.
- Bidima, J. G. (1997). *La palabre*. Paris : Michalon, 127 p.
- Bimwenyi-Kweshi, O. (1981). *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*. Paris : Présence Africaine, 681 p.
- Boni, N. (1962). *Crépuscule des temps anciens : chronique du Bwamu*. Paris : Présence Africaine, 256 pages.
- Bordas, É. (2003). *Les chemins de la métaphore*. Paris : PUF, 128 p.
- Borges, J. L. (1967). « La Quête d'Averroès ». In *L'Aleph* (pp. 117-129). Paris : Gallimard.
- Borgomano, M. (1998) *Ahmadou Kourouma, le « guerrier » griot*. Paris : L'Harmattan, 256 p.



- (2004) « Écrire, c'est répondre à un défi ». In *Notre Librairie : Cahier spécial Ahmadou Kourouma, l'héritage*, N° 155-156, pp. 3-9.
- Boto, E. (1971). *Ville cruelle*. Paris : Présence africaine, 223 p.
- Botoyiyê, G. A. D. (2010). *Le passage à l'écriture : mutation culturelle et devenir des savoirs dans une société de l'oralité*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 350 p.
- Bouhours, D. (1671). *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène. Dialogues*. Paris : Sébastien Mabre-Cramoisy, 498 p.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Minuit, 500 p.
- (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard, 243 p.
- (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Seuil, 423 p.
- Calvet, L.J. (1974). *Linguistique et colonialisme : petit traité de glottophagie*. Paris : Payot, 250 p.
- (1987). *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris : Payot, 300 p.
- Cassin, B. (Ed.). (2004). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris : Le Seuil, 1532 p.
- (2006). « “Removing the perpetuity of hatred”: on South Africa as a model example ». In *International Review of the Red Cross*, 88(862), pp. 235-244.
- (2007). « Intraduisible et mondialisation: entretiens avec M. Oustinoff ». In *Hermès*, n° 49.
- (2009). « Les intraduisibles et leur traduction. Journal de bord ». In *Transeuropéennes*, pp. 1-7. En ligne : <http://www.transeuropeennes.eu/fr/articles/83>
- Cassirer, E. (1972). *Philosophie des formes symboliques (T. III) : La phénoménologie de la connaissance*. (C. Fronty, Trad.). Paris : Minuit, (Édition originale, 1929), 609 p.
- Catford, J. C. (1965). *A Linguistic Theory of Translation*. Oxford: Oxford University Press, 103 p.
- Caussat, P., Adamski, D. & Crépon, M. (1996). *La langue source de la nation. Messianismes séculiers en Europe centrale et orientale (du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle)*. Paris : Madarga, 539 p.
- Césaire, A. (1956). *Lettre à Maurice Thorez*. Paris : Présence Africaine, 15 p.
- (1973) *Discours sur le colonialisme (6<sup>e</sup> éd.)*. Paris : Présence Africaine, 59 p.



- Chanda. T. (2004). « Le périlleux retour au pays de Ngugi wa Thiong'o », Archive RFI : 05/09/2004. En ligne : [http://www1.rfi.fr/actufr/articles/057/article\\_30285.asp](http://www1.rfi.fr/actufr/articles/057/article_30285.asp)
- Charaudeau, P. & Maingueneau, D. (2002). *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Le Seuil, 661 p.
- Chateaubriand. (1983). « Remarques à propos de la traduction de Milton ». In *Poésie*, 23. Paris : Belin, pp. 112-120. (Texte original : 1836)
- Chatry-Komarek, M. (2005). *Langue et éducation en Afrique. Enseigner à lire et écrire en langue maternelle*. Paris: L'Harmattan, 232 p.
- Chia, E. N., Suh, J. C., & Ndeffo, T. A. (2009). *Perspectives on Translation and Interpretation in Cameroon*. Mankon/Bamenda: Langaa Research & Publishing Common Initiative Goup, 180 p.
- Chinweizu, I., Onwuchekwa, J., & Ihechukwu, M. (1980). *Toward the Decolonization of African Literature, African Fiction and Poetry and their Critics*. London: Routledge, 320 p.
- Chouraqui, A. (1990). *Al-Qur'ân. Le Coran, l'Appel*. Paris : Robert Lafont. En ligne : <http://nachouraqui.tripod.com/id16.htm>
- (1997). Annonce de Iohanân. *Un pacte neuf, le Nouveau Testament*. Anvers: Brepols. En ligne : <http://www.epubbud.com/read.php?g=WM64ZZNE&toep=7>
- Chupungco, A. (1988). “A Definition of Liturgical Inculturation”. In *Ecclesia Orans*, 5, pp. 11-23.
- (1992). *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Collegeville: The Liturgical Press, 184 p.
- Cité du Vatican. (1965). *Concile Vatican II : Décret « Sur la formation des prêtres » Op-tatam Totius*, 13.
- (1994). *Concile Vatican II : Constitution sur la sainte liturgie Sacrosanctum Concilium*, 24.
- (1995). *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. Instructio Varietates legitimae*, 53.
- Cité du Vatican. (2001). *De l'usage des langues vernaculaires dans l'édition des livres de la Liturgie Romaine. Cinquième Instruction post-conciliaire pour la correcte application de la Constitution sur la Sainte Liturgie du Concile Vatican II* : Paris : Pierre Tequi, 72 p.
- Comte, A. (1869). *Cours de Philosophie positive*. Paris : J. B. Baillière et Fils. (Édition non commerciale).



- Conférence épiscopale du Congo. (1961). « Apostolat liturgique - Adaptation du culte ». In *Actes de la Vie : assemblée plénière de l'épiscopat de Congo*. Léopoldville : Secrétariat Général de l'Épiscopat, pp. 362-363.
- Cooper, R. L. (1991). "Dreams of Scripts: Writing systems as Gifts of God". In R. L. Cooper & B. Spolsky. *The Influence of Language on Culture and Thought. Essays in Honour of Joshua A. Fishman's 65<sup>th</sup>*. Berlin : Mouton de Gruyter, 290 p.
- Crépon, M. (2008). « Déconstruction et traduction : le passage à la philosophie ». In M. Crépon & F. Worms. *Derrida, la tradition de la philosophie* (pp. 27-44). Paris : Galilée.
- Cummins, J. (2000). *Language, Power and Pedagogy: Bilingual Children in the Cross-fire*, Clevedon: Multilingual Matters, 309 p.
- D'Almeida, I. A. (1981). "Literary Translation : the Experience of Translating Chinua Achebe's *Arrow of God* into French". In *Babel*. 27(1), pp. 24-28.
- Dalby, D. (1970). "The Historical Problem of the Indigenous Scripts of West Africa and Surinam". In David Dalby (Ed.). *Language and History in Africa*. London : Frank Cass and Company Limited, pp. 109-119.
- Darbelnet, J., & Vinay, J-P. (1958). *Stylistique comparée du français et de l'anglais : Méthode de traduction*. Paris/Montréal: Didier/Beauchemin, 331 p.
- De Launay, M. B. (2006). *Qu'est-ce que traduire?* Paris: Vrin, 125 p.
- De Pedro, R. (1999). « The Translatability of Texts: A Historical Overview ». In *Meta*, 44(4), pp. 546-559.
- De Saussure, F. (1960). *Cours de linguistique générale (5<sup>e</sup> édition)*. Paris et Lausanne : Payot, 331 p.
- Delbecque, N. (2002). *Linguistique cognitive : Comprendre comment fonctionne le langage*. Bruxelles: De Boeck & Larcier, 348 p.
- Delisle, J., & Woodsworth, J. (1995). *Translators through History*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 345 p.
- Deroy, L. (1980). *L'Emprunt linguistique*. Paris : Les Belles Lettres.
- Derrida, J. (1967). *L'Écriture et la différence*. Paris : Le Seuil, 440 p.
- (1968). « La différance ». In *Théorie d'ensemble* (pp. 41-46). Paris : Le Seuil.
  - (1972a). *Marges de la philosophie*. Paris : Minuit, 391 p.
  - (1972b). *La dissémination*. Paris : Le Seuil. 445 p.
  - (1972c). *Positions*. Paris : Minuit, 136 p.



- (1973). *L'archéologie du frivole. Lire Condillac*. Paris : Denoël-Gonthier, 124 p.
  - (1980). *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris : Flammarion, 549 p.
  - (1982). « Table ronde sur la traduction ». In *Derrida. J. et al., L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débat avec Jacques Derrida* (pp. 159-160). Montréal : Vlb Éditeur.
  - (1985). « Des tours de Babel ». In A. Cazenave & J-F. Lyotard (Eds.), *L'art des confins : mélanges offerts à Maurice de Gandillac* (pp. 209-237), Paris : PUF.
  - (1990). « *Limited Inc.* ». (E. Weber, Trad.). Paris : Galilée, 296 p.
  - (1994). « Qu'est-ce que la déconstruction ? » In *Le Monde* du mardi 12 octobre 1994.
  - (1996). *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris : Galilée, 135 p.
  - (2002). *Fichus : discours de Francfort*. Paris : Galilée, 56 p.
- Dewey, J. (1966). *Democracy and Education*. New York: Free Press, 311 p.
- Diagne, M. (2005). *Critique de la raison orale : les pratiques discursives en Afrique noire*. Paris : Karthala, 600 p.
- Diagne, S. B. (2000). « Revisiter la philosophie bantoue. L'idée d'une grammaire philosophique. » *Politique africaine* 77, pp. 44-53.
- Diagne, S. B. (2010). « Traduire la parole de Dieu ? » *Communication au colloque Littérature du Monde II-« De la tradition à la création »*. Paris : Fondation Singer-Polignac.
- Diakite, T. (1986). *L'Afrique malade d'elle-même*. Paris : Karthala, 162 p.
- Dictionnaire de l'Académie française*. (2005). (T. II). (9è éd.). Paris : Imprimerie nationale-Fayard.
- Dilthey, W. (1947). *Le monde de l'esprit. Tome 1*. Traduction de M. Rémy. Paris : Aubier-Montaigne, 418 p.
- Diop, C. A. (1979). *Nations nègres et culture* (4è éd.). Paris : Présence Africaine, 564 p.
- Djité, P. (2006). "Living on borrowed tongues? A view from within". In Pütz, M., Fishman, J. A. & Neff-van A. J. (Eds). *Along the Routes to Power'. Explorations of Empowerment through Language*. Berlin & New York: Mouton de Gruyter, pp. 405-420.
- Donovan, C. (1990). *La fidélité en interprétation*. Thèse de doctorat. Paris III Sorbonne. Dactylographié.





- Du Bellay, J. (1569). *Œuvres. I.* Paris : Imprimerie de Frédéric Morel. (Édition non commerciale).
- Dubreuil, L. (2008). *L'empire du langage. Colonies et francophonie.* Paris : Hermann, 274 p.
- Dupré, P. (1972). *Encyclopédie du bon français dans l'usage contemporain.* Éditions de Trévise, 2716 p.
- Dutta, D. (2010). "Bearing the Burden of Native Experience: A Stylistic Analysis of Chinua Achebe's *Arrow of God*". In *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 2(2), pp. 162-172.
- Ebner, M. (2007). *Color Constancy.* Chichester : John Wiley & Sons, 408 p.
- Eboussi-Boulaga, F. (1981). *Christianisme sans fétiche.* Paris : Présence africaine, 219 p.
- Eco, U. (1979). *L'œuvre ouverte.* Paris : Le Seuil, 314 p.
- (1985) *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs.* (M. Bouzaher, Trad.). Paris: Grasset, 315 p.
  - (1988). *Le signe. Histoire et analyse d'un concept.* (J.-M. Klinkenberg, Trad.) Bruxelles : Éditions Labor, 283 p.
  - (1992). *Les limites de l'interprétation.* (M. Bouzaher, Trad.). Paris : Grasset, 411 p.
  - (1994). *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne.* (J.-P. Manganaro, Trad.). Paris : Le Seuil, 442 p.
  - (2004). *Mouse or rat? Translation as negotiation.* Weidenfeld-Orion. Londres, 208 p.
  - (2006). *Dire presque la même chose. Expériences de traduction.* (M. Bouzaher, Trad.). Paris : Grasset, 463 p.
- Ekundayo, S. (1979). "Translating from and into Nigerian languages". In *Babel* 25(2), pp. 75-80.
- Fall, K. (1996). *Ousmane Sembènes Roman „Les bouts de bois de Dieu“ : ungeschriebener Wolof-Text. französische Fassung. deutsche Übersetzung : eine Untersuchung zu Problemen einer literarischen Kommunikation zwischen Schwarz-Afrika und dem deutschen Sprachraum.* Francfort : IKO/Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 231 p.
- Fanon, F. (1952). *Peaux noires, masques blancs.* Paris : Le Seuil, 188 p.
- Fanon, F. (1968). *Les damnés de la terre.* Paris: Maspero, 238 p.



- Fedry, J. (1975). « L’Afrique entre l’écriture et l’oralité ». In *L’Herméneutique de la littérature orale : actes du colloque de Yaoundé-Mvolye* (pp. 93-109). Douala : Collège Libermann.
- Ferguson, C. (1959). “Diglossia”. *Word*, 15, pp. 325-340.
- Fern, H. H. (1994). *Beyond Postmodern Politics, Lyotard, Rorty, Foucault*. New York/London : Routledge, 208 p.
- Frege, F. L. G. (1892). „Über Sinn und Bedeutung“. In *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, pp. 22-50.
- Freund, J. (1973). *Les théories des sciences humaines*. Paris : PUF, 164 p.
- Friedrich, H., (1965) „Zur Frage der Übersetzungskunst“. In R. Schulte & J. Biguenet. (1992). *Theories of Translation: an Anthology of Essays from Dryden to Derrida*. (pp. 1-16). Chicago/London: University of Chicago Press, 260 p.
- Gadamer, H.-G. (1976). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique*. (É. Sacre, Trad.). Paris : Le Seuil, 346 p.
- 1982. *L’art de comprendre. Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique*. (M. Simon, Trad.). Paris : Aubier Montaigne, 378 p.
- Gaillet, L. (1917). *Coulibaly : les Sénégalais sur la terre de France : Portraits, Anecdotes, souvenirs*. Paris : Jouve et cie, 153 p.
- Garcia-Landa, M. (1985). « L’oralité de la traduction orale ». In *Meta*, 30(1), (pp. 30-36).  
En ligne : <http://id.erudit.org/iderudit/003393ar>
- Garnier, X. (2010). « Ngugi wa Thiong’o et la décolonisation par la langue ». *Littératures noires : « Les actes »*. En ligne : <http://actesbranly.revues.org/488>
- Gassama, M. (1978). *Kuma. Interrogation sur la littérature nègre de langue française*. Dakar/Abidjan : Les Nouvelles Éditions Africaines, 343 p.
- (1995) *La langue d’Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d’Afrique*. Paris : Karthala/ACCT, 123 p.
- Gates, H. L. Jr. (1992). *Loose Canons: Notes on the Culture Wars*. New York/Oxford: Oxford University Press, 199 p.
- Gayibor, T. N. (Ed.) (2012). *Cinquante ans d’indépendance en Afrique subsaharienne et au Togo*. Paris : L’Harmattan, 296 p.
- Genette, G. (1982). *Palimpsestes : la littérature au second degré*. Paris : Seuil, 470 p.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 470 p.



- Gerdes, P. (1994). « Ethnomathématiques et transmission des connaissances à l'intérieur et à l'extérieur des écoles en Afrique sub-saharienne ». In *Les Sciences hors d'Occident au XXe siècle* (pp. 247-248). ORSTOM-UNESCO.
- Godefroy, F. (1881) *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*. Paris : F. Vieweg. En ligne : <http://micmap.org/dicfro/chercher/dictionnaire-godefroy/traduction>
- Gondek, H.-D. (1997). „Dekonstruktion und Übersetzung“. In T. Bedorf (dir.). *Undarstellbares im Dialog. Facetten einer deutsch-französischen Auseinandersetzung*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, pp. 89-102.
- Greenberg, H. (2005). *Language universals: with special reference to Feature Hierarchies* (2è éd.). Berlin-New York : Mouton de Gruyter, 89 p.
- Grutman, R. (1997). *Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisme au XIXe siècle québécois*. Québec : Fides, 222 p.
- Guédou, G. A. G. (1985). *Xo et Gbé. Langage et culture chez les Fon (Bénin)*. Paris : SELAF/ACCT/UNB, 524 p.
- Guibert, A. (1962). *Léopold Sédar Senghor : l'homme et l'œuvre*. Paris : Présence africaine
- Guillaume, C. (1658). *Traitté de la poésie morale et sententieuse*. Paris : Antoine de Sommaville, 212 p.
- Guissé, Y. M. (1979). *Philosophie. culture et devenir social en Afrique noire*. Dakar : NEA, 186 p.
- Hadot, P. (2006). *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris : Vrin, 127 p.
- Hagège, C. (1985). *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*. Paris : Arthème-Fayard, 314 p.
- Hamidou, K. C. (1961). *L'aventure ambiguë*. Paris : Julliard. 10/18, 191 p.
- Heidegger, M. (1986). *Être et Temps*. (F. Vezin, Trad.). Paris : Gallimard, 587 p.
- (1987). *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*. (E. Martineau, Trad.). Paris : Gallimard, 290 p.
- Heilbron, J., & Sapiro, G. (2002). « La traduction littéraire, un objet sociologique ». In *Actes de la recherche en sciences sociales*, 144, pp. 3-5.
- Heim, M., & Tymowski, A. (2006). *Guidelines for the Translation of Social Science Texts*. New York : American Council of Learned Societies, 30 p.
- Hjelmslev, L. (1968). *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris : Minuit, 227 p.



- Holmes, J. S. (Ed.) (1971). *The Nature of Translation*. The Hague: Walter de Gruyter, 232 p.
- Houis, M. (1971). *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*. Paris : PUF, 232 p.
- Hountondji, P. J. (1967). « Charabia et mauvaise conscience : psychologie du langage chez les intellectuels colonisés ». In *Présence Africaine*, 61, pp. 11-31.
- (1994). *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*. Dakar : CODESRIA, 356 p.
- (2000). « Cultures africaines et mondialisation : un appel à la résistance ». In *Culture et mondialisation. Résistance et alternative*, 7(3), pp. 47-56.
- (2002). *The Struggle for meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*. (J. Conteh-Morgan, Trad.) Ohio: Ohio University Center for International Studies, 388 p.
- (2008). « L'impartageable : sur quelques défis de la communication dans l'espace francophone ». In B. Jewsiewicki & E. Nimis (Ed). *Actes du Colloque international Expériences et mémoire. Partager la diversité du monde (Université de Bucarest 12-16 septembre 2006)* (pp. 27-39). Paris : L'Harmattan, 447 p.
- Innes, C.L. (1990). *Chinua Achebe*. Cambridge : Cambridge University Press, 199 p.
- Irele, A. (1992). "In Praise of Alienation". In V.Y. Mudimbe (Ed.). *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 201-224.
- (2001). *The African Imagination: Literature in Africa and the Black Diaspora*. Oxford: Oxford University Press, 320 p.
- Jaggard, P. J. (2008). "Languages" : Overview, in J. Middleton & J. C. Miller (Eds.), *New Encyclopedia of Africa (Vol. 3)*, (pp. 218-222). Detroit : Thomson/Gale.
- Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale. (T. 1). Les fondations du langage*. (N. Ruwet, Trad.). Paris: Minuit, 260 p.
- (1966). "On Linguistic Aspects of Translation". In R.A. Brower (Ed.). *On Translation*. New York : Oxford University Press, pp. 232-239.
- Jarlsbo, J. (2006). « Ahmadou Kourouma : subversion des codes et (dé)construction de l'Histoire ». *XVIe Congrès des Romanistes Scandinaves*. Roskild University. Accessible à l'adresse : <http://rudar.ruc.dk/handle/1800/8017>
- Jean-Paul II. (1979). *Catechesi Tradentae*. En ligne : [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_16101979\\_catechesi-tradendae\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae_fr.html)



- Jewsiewicki, B. (2001). « Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales ». In *Annales HSS*, 3, pp. 625-641.
- Joubert, J.L. (1991). *Littératures de l'océan indien, Histoire littéraire de la francophonie*. Vanves : Edicef, 303 p.
- Kagame, A. (1976). *La philosophie Bantu comparée*. Paris : Présence africaine, 334 p.
- Kant, E. (1980). *Critique de la raison pure*. (A. J. L. Delamarre, Trad.). Paris : Gallimard, 1018 p.
- Kavwahirehi, K. (2009). *L'Afrique, entre passé et futur : l'urgence d'un choix public de l'intelligence*. Bruxelles: Peter Lang, 330 p.
- Kebede, M. (2004). *Africa's Quest for a Philosophy of Decolonization*. Amsterdam-New York: Rodopi, 270 p.
- Kenzo, M. J.-R. (2009). *Dialectic of Sedimentation and Innovation: Paul Ricœur on Creativity after the Subject*. New York : Peter Lang, 272 p.
- Kessing, R. M. (1996). « Métaphores conventionnelles et métaphysiques anthropologiques. La problématique de la traduction culturelle ». In *Enquête*, 3, pp. 215-238.
- Kesteloot, L. (2001). *Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris : Karthala, 386 p.
- Killam, G.D. (Ed.). (1975). *African Writers on African Writing*. London: Heinemann, 172 p.
- Ki-Zerbo, J. (1993). « L'universel et le particulier ». In *Courrier de l'Unesco XLVI*(12), pp. 18-20.
- Koller, W. (1992). *Einführung in der Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg-Wiesbaden : Quelle & Meyer, 343 p.
- Kourouma, A. (1990). *Monnè, outrages et défis*. Paris : Le Seuil, 277 p.
- (2000). *Allah n'est pas obligé*. Paris : Seuil, 232 p.
- Kövecses, Z. (2002). *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford/New York: Oxford University Press, 400 p.
- Kristeva, J. (1981). *Le langage, cet inconnu : une initiation à la linguistique*. Paris : Le Seuil, 327 p.
- Kroeber, A. L., & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: a critical review of concepts and definitions*. New York : Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology/Harvard University, 223 p.
- Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J.-L. (1978). *L'absolu littéraire*. Paris : Le Seuil, 444 p.



- Ladmiral, J.-R. (1994). *Traduire : théorèmes pour la traduction* (2è éd.). Paris : Gallimard, 276 p.
- Ladrière, J. (1974). « Préface ». In P. de Bruyne, J. Herman & M. de Schoutheete (Eds.). *Dynamique de la recherche en sciences sociales* (pp. 5-19). Paris : PUF, 240 p.
- Lafon, M. (1991). « Les griffures de l'Autre : ébauche d'une poétique de l'intraduisible ». In *Les Figures de l'Autre*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, pp. 191-196.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago/London: University of Chicago Press, 256 p.
- Laplace, C. (1994). *Théorie du langage et théorie de la traduction : les concepts-clés de trois auteurs : Kade (Leipzig), Coseriu (Tübingen), Seleskovitch (Paris)*. Paris : Didier Érudition, 313 p.
- Laplante, B. (2001). « Des élèves de sixième année apprennent à parler des réactions chimiques ». In D. Masny. *La culture de l'écrit : les défis à l'école et au foyer*. Montréal QC : Éditions Logiques, pp. 105-141.
- Lassave, P. (2009). *Traduire l'intraduisible*. *Archives de sciences sociales des religions*. 147, pp. 9-19.
- Latouch, S. (2008). *Entre mondialisation et décroissance : l'autre Afrique*. La Bauche : À plus d'un titre, 134 p.
- Laveaux, J. Ch. (1818). *Dictionnaire raisonné des difficultés grammaticales et littéraires de la langue françoise*. Paris : Librairie Lefèvre.
- (2009). *Le Lexis. Dictionnaire érudit de la langue française*. Paris : Larousse.
- Leblanc, H. (2013), « Figures de l'intraduisible dans la Divine comédie ». In J. Dünne, M.-J. Schäfer, M. Suchet, & J. Wilker (Eds.). *Les Intraduisibles/ Unübersetzbarkeiten* (pp. 161-170). Paris : Archives contemporaines, 385 p.
- Lefebvre, J.-P. (1994). Philosophie et philologie : les traductions des philosophes allemands. *Encyclopædia universalis: Symposium "Les Enjeux", 1*, pp. 167-197.
- Lefevre, A. (1975). *Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint*. Assen/Amsterdam : Van Gorcum, 127 p.
- Lefort, R., & Mauro, R. (1999). « Ahmadou Kourouma ou la dénonciation de l'intérieur ». In *Le Courrier de l'UNESCO*. 52(3), pp. 46-49.
- Lemke, J. L. (1990). *Talking science: Language, learning and values*. Norwood: Ablex Publishing Company, 276 p.
- Levi-Strauss, C. (1972). *Anthropologie structurale II*. Paris : Plon, 480 p.



- Levy-Bruhl, L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris : Alcan, 474 p.
- (1927). *L'âme primitive*. Paris : Alcan, 451 p.
- (1960). *La Mentalité primitive* (15<sup>e</sup> éd.). Paris : Alcan, 544 p.
- Lindsay, C. (1984). "Experiments in Postmodern Dialogue". In *Diacritics*. 14(3), pp. 52-64.
- Long, L. (Ed.). (2005). *Translation and Religion: Holy untranslatable?* Clevedon : Multilingual Matters Ltd., 216 p.
- Lopes, H. (2003). *Ma grand-mère bantoue et mes ancêtres gaulois : simples discours*. Paris : Gallimard, 112 p.
- Loubier, C. (2011). *De l'usage de l'emprunt linguistique*. Montréal : Office québécois de la langue française, 77 p.
- Lyons, J. (1970), *Linguistique générale : introduction à la linguistique théorique*. Paris, Larousse, 384 p.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris : Minuit, 109 p.
- (1980). *Just Gaming*. (W. Godzich, Trad.). Minneapolis: The University of Minnesota Press, 128 p.
- (1984). "Interview with Georges Van Den Abbeele". In *Diacritics*. 14(3), pp. 17-21.
- (1984). *Le Différend*. Paris : Minuit, 282 p.
- Magnier, B. (1987). « Entretiens avec Ahmadou Kourouma ». In *Notre librairie*, 87.
- Mangeon, A. (2010). *La pensée noire et l'Occident : de la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Paris : Sulliver, 301 p.
- Mayanja, S. (1999). „*Pthwoh! Geschichte. bleibe ein Zwerg. während ich wachse!*“ *Untersuchungen zum Problem der Übersetzung afrikaner Literatur ins Deutsche*. Hannover : Revonnah, 256 p.
- Mazrui, A. A. (1974). *World Culture and the Black Experience*. Seattle/London: University of Washington Press, 110 p.
- (1978). *Political Values and the Educated Class in Africa*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 392 p.
- Mbembe, A. (2000). « À propos des écritures africaines de soi ». In *Politique africaine*, 77, pp. 16-43.
- Mbiti, J. S. (1982). *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 290 p.



- Mbiti, J. (1972). *Religions et philosophie africaines*, (C. Le Fort Trad.). Yaoundé : CLE, 299 p.
- Menéndez-Pidal, S. L. (2004). « L'Actualité d'Ahmadou Kourouma ». In *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, 19, pp. 73-80.
- Meunier, B. (2009). « Les difficultés de la traduction littéraire : apprécier le style, s'affranchir des contraintes ». In V. de Daran & E. Pfeiffer (Eds.). *Texte im/en Transit. Zur Übersetzung belletristischer Texte ins Französische und ins Deutsche : des traducteurs témoignent* (pp. 191-200). Hamburg : Kovač.
- Mfoutou, J. A. (2010). *Éssai sur la traduction : faits divers et lexique français-munukutuba*. Paris : L'Harmattan, 240 p.
- Michel, N. (2004). « Triste retour au pays », In *Jeune Afrique* du 13/09/2004. En ligne : <http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN12094tristsyapua0/actualite-afrique---triste-retour-au-pays.html>
- Miller, J. H. (1970). *Thomas Hardy : Distance and Desire*. Cambridge: Harvard University Press, 304 p.
- Monénembo, E. (2008). *Le roi de Kahel*. Paris : Le Seuil, 334 p.
- Morris, L. & Labelle, M. (2008). *Une juste mesure : Développement d'instruments et de critères d'évaluation linguistique pour des élèves allophones*, Rapport de recherche, FQRSC-MELS. En ligne : [http://www.fqrsc.gouv.qc.ca/upload/editeur/RF-Lori\\_Morris\(1\).pdf](http://www.fqrsc.gouv.qc.ca/upload/editeur/RF-Lori_Morris(1).pdf)
- Moumouni, A. (1964). *L'Éducation en Afrique*. Paris: Maspero, 399 p.
- Mounin, G. (1963). *Les problèmes théoriques de la traduction*. Paris : Gallimard, 296 p.
- (1976). *Linguistique et traduction*. Bruxelles : Dessart & Mardaga, 276 p.
- Mudimbe .Y. V. (1973). *L'autre face du royaume : Une introduction à la critique des langages en folie*. Paris : L'Âge d'homme. 157 p.
- (1977). *Procédés d'enrichissement du vocabulaire et création de termes nouveaux dans un groupe de langues de l'Afrique centrale*. Paris : UNESCO.
- (1979). *L'Écart*. Paris : Présence africaine, 159 p.
- (1982). *L'Odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*. Paris : Présence Africaine, 203 p.
- (2012). « Literature and Philosophy ». *Communication au Séminaire «Literature. Arts and Human Sciences»*. Université de Bayreuth. 19.07.2012.





- Munyankesha, P. (2011). Quel avenir pour le français dans la nouvelle politique linguistique du Rwanda ? *Les Cahiers du GRELCEF : La textualisation des langues dans les écritures francophones*, 2, pp. 135-143.
- Mveng, E. (1983). « Récents développements de la théologie africaine ». In *Bulletin of African Theology*, 5(9).
- Naama, A. C. (1993). "Historical, Theoretical and Terminological Perspectives of Translation in Africa". In *Meta*. 38(3), pp. 414-425.
- Nabokov, V. (2011) *Strong Opinions* (2è ed.). London : Penguin Books, 448 p.
- Ndaw, A. (1983). *La Pensée africaine : recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*. Dakar : Nouvelles éditions africaines, 284 p.
- (1993). « L'enseignement et les langues vernaculaires ». In *Revue sénégalaise de philosophie*, 17, pp. 123-135.
- Nancy, J.-L. (2005). *La décloison : déconstruction du christianisme (T.1)*. Paris : Galilée, 230 p.
- Newmark, P. (1981). *Approaches to translation*. Oxford/New York: Pergamon Press, 200 p.
- Ngamountsika, E. (2006). « Les tentatives d'appropriations du français dans la littérature congolaise : l'exemple de Sylvain Bemba ». In *Actes des Journées scientifiques communes. Chercheurs en langues et littératures : langue française, diversité culturelle et linguistique* (pp. 221-227). Dakar.
- Ngijol Ngijol, P. (1975). « Le passage de l'oral à l'écrit ». In *L'Herméneutique de la littérature orale : actes du colloque de Yaoundé-Mvolye 2-4 Septembre* (pp. 89-92). Douala: Collège Libermann.
- Ngugi, wa. T. (1967). *A Grain of Wheat*. Londres-Ibadan-Nairobi : Heinemann, 272 p.
- (1986). *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Londres : James Currey, 114 p.
- (1993). *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedom*. Londres : James Currey, 208 p.
- Nida, E. A. (1964). *Towards a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden : Brill, 331 p.
- Nietzsche, F. W. (1907). « Considérations inactuelles ». *Œuvres complètes (Vol. 5)*. (H. Albert, Trad.). Paris : Mercure de France, 270 p.
- (1967). *Le Gai savoir, Œuvres complètes t. V*. (P. Klossowski Trad.). Paris : Gallimard, (édition originale, 1881-1882), 607 p.



- (1974). *Crépuscule des idoles ou comment philosopher à coups de marteau*. (J.-C. Héméry Trad.). Paris : Gallimard, 151 p.
- Ninyoles, R. L. (1976). « Idéologies diglossiques et assimilation ». In A. Ricard & H. Giordan (Eds.), *Diglossie et littérature* (pp.151-160). Bordeaux/Talence : Maison des Sciences de l'Homme.
- Ojo, A. S. (1986). "The Role of the Translator of African Written Literature in Inter-Cultural Consciousness and Relationships". In *Meta*, 31(3), pp. 291-299.
- Okara, G. (1973). *The Voice*. London/Glasgow: Fontana Books, 127 p.
- (1985). *La voix*. (J. Sévry, Trad.). Paris : Hatier, 125 p.
- Ong, W. J. (1982). *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. London-New York : Methuen, 204 p.
- Osha, S. (2005). *Kwasi Wiredu and Beyond: The Text. Writing and Thought in Africa*. Dakar : CODESRIA, 209 p.
- Oustinoff, M. & Nowicki, J. (Eds.). (2007). Traduction et mondialisation, *Hermès* N°49/Vol. 1, (pp. 9-17). Paris : CNRS, 250 p.
- Oustinoff, M. (2003). *La traduction (3è éd.)*. Paris : PUF, 129 p.
- Patrick, M. (2002). « Ahmadou Kourouma, de l'Afrique à la "totalité-monde" ». In *Critique Internationale*, 16, pp. 70-76.
- P'Bitek, O. (1966). *Song of Okol. Song of Lawino*. London/Ibadan : Heinemann, 152 p.
- (1970). *African Religions in Western Scholarship*. Kampala/Nairobi/Dar Es Salam : East African Literature Bureau, 139 p.
- Petterson, J. M. (2013). « L'intraduisible et la poésie de Dominique Fourcade ». In J. Dünne, M.-J. Schäfer, M. Suchet, & J. Wilker (Eds.). *Les Intraduisibles/ Unübersetzbarkeiten* (pp. 265-270). Paris : Archives contemporaines, 385 p.
- Piaget, J. (1970). *Épistémologie des sciences de l'homme*. Paris : Gallimard, 380 p.
- Platon. (2002). *La République*. (G. Leroux, Trad.). Paris: Flammarion, 821 p.
- Rabearivelo, J.-J. (1990). *Traduit de la nuit : suivi de vieilles chansons des pays d'Imerina et autre poèmes*. Paris : La différence, 126 p.
- Rao, S. (2008). « Traduction et transmission dans *L'Étrange destin de Wangrin* ». In *Intercâmbio II*(1) (pp. 117-125).
- Ricard, A. (1995). *Littératures d'Afrique noire : des langues aux livres*. Paris : CNRS/Karthala, 304 p.
- (2011). *Le sable de Babel : traduction et apartheid*. Paris : Éditions du CNRS, 448 p.



- Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation : essai sur Freud*. Paris : Le Seuil, 533 p.
- (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Le Seuil. 452 p.
  - (1969). *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*. Paris : Le Seuil, 505 p.
  - (2004). *Sur la traduction*. Paris : Bayard, 120 p.
- Risset, J. (1985). « Traduire Dante ». In *La Divine comédie* (J. Risset, Trad.). Paris : Flammarion.
- Rivarol. (1964). *De l'universalité de la langue française*. Paris : Bailly & Desenne, 148 p. (Texte original publié en 1784).
- Rocher, G. (1992). *Introduction à la sociologie générale. (T. I) : L'action sociale*. (3è éd.). Montréal : Hurtubise Inc., 720 p.
- Rosenzweig, F. (1998). *L'écriture, le verbe et autres essais* (J.-L. Evrard, Trad.). Paris : PUF, 192 p.
- Sándor, A. (2003). « Réflexions sur l'intraduisible à propos de la traduction d'un haïku japonais ». In M. Besteliu & A. Rădulescu (Eds.). *Annales de l'Université de Craïova. Langues et littératures romanes. An VII*, (pp. 13-18).
- Sanga, J. C. (2001). *Salman Rushdie's Postcolonial Metaphors: Migration, Translation, Hybridity, Blasphemy, and Globalization*. Westport : Greenwood, 173 p.
- Santoro, F. (2012). « La Poétique des intraduisibles ». Communication au Colloque *Les pluriels de Barbara Cassin*. Cerisy-La-Salle, 14-21 septembre 2012.
- Sapir, E. (1958). "The Status of Linguistics as a Science". In D. G. Mandelbaum (Ed.). *Culture. Language and Personality* (1929). Berkeley : University of California Press.
- Sartre, J. P. (1948). "*Orphée Noir*" : Préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (pp. XIV-XLIV). Paris : Présence africaine.
- Schaff, A. (1969). *Langage et connaissance : suivi de six essais sur la philosophie du langage*. (C. Brendel, Trad.). Paris : Anthropos, 374 p.
- Schleiermacher, F. D. E. (1999). *Des différentes méthodes du traduire*. A. Berman & C. Berner, Trad.). Paris : Le Seuil, 150 p. (Texte original : 1813)
- Schneider-Mizony, O. (2010). « Traduire ou simuler l'oralité ? » In *Glottopol : oralité et écrit en traduction, 15*. En ligne : <http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol>
- Schulte, R., & Biguenet, J. (1992). *Theories of Translation: an Anthology of Essays from Dryden to Derrida*. Chicago/London: University of Chicago Press, 260 p.



- Sdun, W. (1967). *Probleme und Theorien des Übersetzens in Deutschland von 18. bis 20 Jahrhundert*. Munich : Max Hubert, 123 p.
- Seleskovitch, D. (1968). *L'interprète dans les conférences internationales : problèmes de langage et de communication*. Paris : Minard.
- Senghor, L. S. (1956). « Comme les lamantins vont boire à la source ». Postface à *Éthiopiennes*, Paris : Le Seuil.
- (1962). « Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine », Paris : Le Seuil ; Cahiers Pierre Teilhard de Chardin, Vol. 3
- (1964). *Liberté 1 : négritude et humanisme*. Paris : Seuil, 445 p.
- (1968). *Négritude et Germanisme*. Tübingen/Basel : Horst Erdmann Verlag, 22 p.
- (1977). *Liberté 3 : négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Le Seuil, 563 p.
- Shapiro, N. & Robinson, A. J. (1997). *Fifty Fables of Lafontaine*. Illinois: University of Illinois Press, 192 p.
- Shorter, A. (1988). *Toward a Theology of Inculturation*. New York: Maryknoll, 291 p.
- Simpsons, E. (1980). "Translation and the socio-cultural problems of developing countries". In *Babel*. 26(1) (pp. 14-18).
- Soglo, M. (1988). *Huawé, une métropole fon du XIIIe siècle*. Mémoire de Maîtrise. FLASH/UNB/Département d'Histoire : Manuscrit dactylographié.
- Sokal, A. & Bricmont, J. (1997). *Impostures intellectuelles*. Paris : Odile Jacob, 276 p.
- Sonaiya, R. (2009). "Teaching in Yoruba: Current Problems and Challenges". In P. J. Hountondji (Ed.), *L'ancien et le nouveau : la production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui* (pp. 375-384). Porto-Novo : CAHE/CNMPS.
- Soubias, P. (1999). « Entre langue de l'autre et langue à soi ». In C. Albert (Ed.) *Francophonie et identités culturelles* (pp. 119-135). Paris : Karthala.
- Spivak, G. C. (1990). *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London/New-York: Routledge, 176 p.
- (2008). « D'autres pensées sur la traduction culturelle » (P. Rusch, Trad.). En ligne: <http://eipcp.net/transversal/0608/spivak/fr>
- Steiner, G. (1975). *After Babel*. Oxford : Oxford University Press, 520 p.
- Strich, F. (1957). *Goethe und die Weltliteratur*. Berne : Francke Verlag, 408 p.
- Suchet, M. (2009). *Outils pour une traduction postcoloniale : littératures hétérolingues*. Paris : Éditions des archives contemporaines, 262 p.



- Tabouret-Keller, A. (1969). « La Motivation des emprunts : un exemple pris sur le vif de l'apparition d'un sabir ». In *La Linguistique I* (pp. 25-61).
- Tiyambe, Z. P. (Ed.). (2007). *The Study of Africa. Volume II : Global and Transnational Engagements*. Dakar : CODESRIA, 420 p.
- Tournier, J. (1985). *Introduction descriptive à la lexicogénétique de l'anglais contemporain*. Paris/Genève : Champion-Slatkine, 517 p.
- Tuchscherer, K. (2007). "Recording, Communicating and Making Visible: a History of Writing and Systems of Graphic Symbolism in Africa". In C. Mullen Kreamer et al. (Eds.), *Inscribing Meaning: Writing and Graphic Systems in African Art* (pp. 37–53). Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. (T. I)*. London : John Murray. (Édition non commerciale), 453 p.
- Tymoczko, M., & Gentzler, E. (1999). "Post-colonial writing and literary translation". In S. Bassnett., & H. Trivedi (Eds.), *Postcolonial Translation Theory and Practice* (pp.19-20). London : Routledge.
- Tymoczko, M. (2002). *Translation and Power*. Amherst & Boston : University of Massachusetts Press, 280 p.
- Ungerer, F., & Schmid, H.-J. (1996). *An Introduction to Cognitive Linguistics*. London : Longman, 306 p.
- Venuti, L. (1995). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London/New York : Routledge, 353 p.
- (1998). *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. London/New York: Routledge, 224 p.
- Vincent Thomas, L. (1969). « Bilan réflexif des recherches francophones sur les religions africaines ». *Bulletin de l'Institut d'enseignement supérieur du Bénin 10*.
- Von Humboldt, W. (2000). *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*. (D. Thouard, Trad.). Paris: Le Seuil, 204 p.
- Wali, O. (1963). "The dead End of African Literature". In *Transition 10*, pp. 13-15.
- Waltraud, Kolb. (2009) „Zwischen fremden und vertrauten Bildern“. In *Südwind-Magazin PDF-Edition 7-8*, Juni 2009.
- Weinrich, H. (1970). „Erlenbarkeit, Übersetzbarkeit, Formalisierbarkeit“. in H.Pilch, H. Richter (Eds.), *Theorie und Empirie in der Sprachforschung* (pp. 76-80), Basel/München.



- Werrema, I. J. (2012). *After 50 Years the Promised Land is still too far! 1961-2011*. Dar es Salam : Mkuki Na Nyota Publishers, 182 p.
- Willard, V. O. Q. (1960). *Word and Object*. Cambridge/Massachussets: The M.I.T Press, 309 p.
- Wilss, W. (1982). *The Science of Translation. Problems and Methods*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 292 p.
- Wiredu, K. (1980). *Philosophy and an African culture*. Cambridge : Cambridge University Press, 256 p.
- (1984). “Philosophical research and Teaching in Africa: Some suggestions”. In *Teaching and Research in Philosophy in Africa*. Paris: UNESCO.
  - (1995). *Conceptual Decolonization in African Philosophy: Four Essays*. Ibadan: Hope Publications, 73 p.
  - (1996). *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*. Bloomington/Indiana: Indiana University Press, 256 p.
- Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus logico-philosophicus* (G.-G. Granger, Trad.). Paris: Gallimard, 122 p.
- Zabus, C. (1991). *The African Palimpseste: Indigenization of Language in the West African Europhone Novel*. Amsterdam & Atlanta : Rodopi, 261 p.
- Zadi, Z. B. (1978). *Césaire, entre deux cultures : problèmes théoriques de la littérature négro-africaine d’aujourd’hui*. Dakar/Abidjan : NEA, 294 p.
- Zahan, D. (1970). *Religion, spiritualité et pensées africaines*. Paris : Payot, 244 p.
- Zima P. V. (1994). *La déconstruction. Une critique*. Paris : PUF. 128 p.
- Zumthor, P. (1984), *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*. Paris : PUF, 117 p.





## Remerciements

Je voudrais exprimer avant tout mes sincères remerciements au corps professoral et au personnel du *Bayreuth International Graduate School of African Studies* (BIGSAS) pour leur soutien académique et financier. Merci à l'*Office allemand d'échanges universitaires* (DAAD), de m'avoir offert la bourse d'études grâce à laquelle j'ai pu réaliser ce travail dans les meilleures conditions possibles. Je n'aurais pas pu conduire la présente recherche à bon port sans l'accompagnement perspicace du Professeur Ute Fendler, ma directrice de thèse et des Professeurs Dymitr Ibrizimow et Elisio Macamo que j'ai eu le privilège de compter dans mon *Mentor Group*. Qu'ils veuillent trouver ici l'expression enthousiaste de ma reconnaissance. Je remercie le Professeur Denis Thouard de sa généreuse disponibilité. Je lui sais aussi gré de m'avoir introduit aux textes de Marc Buhot de Launay et d'avoir attisé mon attention sur les enjeux herméneutiques de mes recherches.

Je remercie vivement le Professeur Paulin J. Hountondji de m'avoir suggéré la bourse du Bigsas, alors que j'étais son assistant de recherches à l'Afcas (Porto-Novo). Je remercie les Professeurs Valentin Yves Mudimbe et Kasereka Kavwahirehi d'avoir accepté d'évaluer mes recherches. Merci au Professeur Justin Bisanswa pour ses précieux conseils. Je voudrais dire mes vifs remerciements au Professeur Alain Ricard. Son invitation à présenter une partie de mes travaux à la journée d'études « vers une traduction postcoloniale ? » m'a permis d'approfondir certains aspects clés de mon étude. Merci au Professeur Jessica Wilker de m'avoir invité aux colloques sur « les intraduisibles I & II ». Ces rencontres académiques m'ont permis d'affiner considérablement mes recherches. Merci au Dr. Manfred von Roncador, Dr. Jeannett Martin et Dr. Viviane Azarian, de m'avoir ouvert avec générosité les portes de leurs bibliothèques privées respectives.

Merci de tout cœur à Dagmar Brahma, mon épouse, d'avoir accompagné et soutenu de bout en bout ce projet, mais aussi et surtout d'avoir relu les passages en allemand de mon texte. Merci à mes frères et sœur, Ismaël, Souleyman, Bellot et Cherrifath pour leur soutien moral et matériel sans failles. Merci à Amélie Agbangbatin et Ghislain Commergnat pour leur amitié et leur soutien. Merci à Médard Hessou pour tout... Merci spécial à Dag Schumann qui m'a accueilli à Bayreuth et orienté mes premiers pas. Je remercie sincèrement Patrick Martin, Tsevi Dodounou, Urbain Ndakon, Marika Albrecht, Marc Koto, Ignacio et Andrea Kousse mou, Lamine Doumbia, Sakinatou Bello, Aichat Gnandi et Charles Nouledo pour leur soutien fraternel.







## Table des matières

<b>INTRODUCTION</b>	<b>5</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE</b>	<b>17</b>
<b>LE PARADIGME DE L'INTRADUISIBLE</b>	<b>17</b>
<b>1. L'INTRADUISIBLE, SIGNIFICATION ET PORTÉE THÉORIQUE</b>	<b>19</b>
1.1. QU'EST-CE QUE L'INTRADUISIBLE ?	19
1.2. L'INTRADUISIBLE OU L'IMPOSSIBLE ABSOLU DE LA TRADUCTION	33
1.3. « SOI-MÊME COMME UN AUTRE » : L'INTRADUISIBLE EN SITUATION INTRALINGUISTIQUE	40
1.4. MÉTAPHYSIQUE ET POÉTIQUE DE L'INTRADUISIBLE	44
1.4.1. REMARQUES INTRODUCTIVES	44
1.4.2. ARCHÉTYPES DE L'INTRADUISIBLE PHILOSOPHIQUE : GRUNDWÖRTER ET TRANSLITTÉRATIONS	46
1.4.3. DE L'INTRADUISIBLE INTOLÉRABLE À « L'INTRADUISIBLE COMME VALEUR »	58
1.4.4. LES MUSES MONOLINGUES : L'INDICIBLE ET L'INTRADUISIBLE DANS L'IMAGINAIRE POÉTIQUE	62
<b>2. L'INTRADUISIBLE COMME INDICE DES DIFFÉRENCES LINGUISTIQUES ET CULTURELLES</b>	<b>77</b>
2.1. LA TRADUCTION À FORTE VALEUR CULTURELLE AJOUTÉE : QUELQUES ENJEUX THÉORIQUES	77
2.2. TRADUCTION CULTURELLE ET VISIONS DU MONDE : LES ENJEUX DE LA REPRÉSENTATION	82
<b>3. QUELQUES CONCEPTIONS DE L'INTRADUISIBLE DANS L'HISTOIRE DE LA PENSÉE</b>	<b>99</b>
3.1. MONADISME, GÉNIE DES LANGUES ET « NATIONALISME ONTOLOGIQUE »	99
3.2. TRADUIRE L'INTRADUISIBLE : QUATRE POSTURES POSTMODERNISTES	109
3.2.1. LES APORIES DE LA TRADUCTION CHEZ DERRIDA	109
3.2.2. LE « PHARMAKON » OU L'IMPOSSIBLE UNIVOCITÉ DE LA TRADUCTION	112
3.2.3. LA VOIX VIVE CONTRE LE TEXTE FIXE : CRITIQUE DU LOGOCENTRISME	117
3.3. INTRADUISIBLES INITIAL ET FINAL DANS L'OPTIQUE DE RICŒUR	120
3.3.1. L'ARGUMENT DU TEXTE-TIERS ET L'ILLUSION DE LA TRADUCTION IDÉALE	120
3.3.2. TRADUISIBLE VS INTRADUISIBLE : UNE ALTERNATIVE OBSOLETE ET PARALYSANTE ?	126
3.4. TRADUCTION ET TERRORISME LINGUISTIQUE : LE DIFFÉREND ET L'IMPRÉSENTABLE CHEZ LYOTARD	130
3.4.1. JEUX DE LANGAGE ET FORMATAGE DU DISCOURS SOCIAL	130
3.4.2. DANS L'ARÈNE DU DIALOGUE SOCIAL : AGONISTIQUE, DIFFÉREND ET IMPRÉSENTABLE	133



<b>3.5. LA TRADUCTION COMME NÉGOCIATION DU SENS CHEZ ECO</b>	<b>139</b>
3.5.1. L'INTRADUISIBLE : UNE INCOMMENSURABILITÉ PRÉSUMÉE ENTRE SYSTÈMES DE LANGUES ?	139
3.5.2. LA TRADUCTION, ENTRE NÉGOCIATION ET PARI INTERPRÉTATIF	145
3.5.3. LE LECTEUR CO-AUTEUR : TRADUCTION ET COOPÉRATION INTERPRÉTATIVE	147
<b>DEUXIÈME PARTIE</b>	<b>155</b>
<b>FIGURES DE L'INTRADUISIBLE DANS LA PENSÉE AFRICAINE</b>	<b>155</b>
<b>4. TRADUIRE DANS LA POSTCOLONIE AFRICAINE, ENJEUX ET DÉFIS</b>	<b>157</b>
4.1. QUELQUES REMARQUES PRÉLIMINAIRES	157
4.2. L'INTRADUISIBLE COMME MÉTAPHORE POSTCOLONIALE	159
4.3. QUESTIONS SUR UN PARADOXE : LA RARETÉ DES TEXTES THÉORIQUES SUR LA TRADUCTION EN AFRIQUE	163
4.4. À LA RECHERCHE DU SENS PERDU : INTRADUISIBLE ET DÉCOLONISATION	172
4.4.1. AU COMMENCEMENT ÉTAIT... « LA PHRASE COLONIALE »	172
4.4.2. HERMÉNEUTIQUE CULTURELLE ET RÉMINISCENCES COLONIALES	181
4.5. L'INTRADUISIBLE COMME DÉMENTI ET SUBVERSION DE LA PHRASE COLONIALE	187
4.5.1. LES ÉPIGONES D'AVERROËS : DÉRIVES ETHNOLOGIQUES ET RECOLLECTION DU « SENS PROPRE »	187
4.5.2. L'INTRADUISIBLE COMME EXPRESSION LINGUISTIQUE DE LA DÉCOLONISATION CONCEPTUELLE	204
<b>5. LES FONDEMENTS LINGUISTIQUES DE L'INTRADUISIBLE DANS LA POSTCOLONIE AFRICAINE</b>	<b>211</b>
5.1. L'INTRADUISIBLE COMME PRÉTEXTE À LA RÉAPPROPRIATION LINGUISTIQUE	211
5.1.1. BABEL REVISITÉ : HÉTÉROLINGUISME ET ENJEUX DE TRADUCTION	211
5.1.2. VISION ROMANTIQUE DES LANGUES LOCALES AFRICAINES ET MYTHE DE L'HOMOGENÉITÉ	215
5.2. LE SUJET POSTCOLONIAL AFRICAIN <i>DANS LA LANGUE</i>	220
5.3. LANGUES « IMPOSÉES » OU LANGUES ASSIMILÉES ?	225
5.4. AUTHENTICITÉ LINGUISTIQUE ET PROBLÉMATIQUE DE L'« ÊTRE » DANS LA POSTCOLONIE AFRICAINE	234
5.5. TRADUIRE L'ORALITÉ : ÉTAT DES LIEUX, PROBLÈMES ET PERSPECTIVES POUR UNE PENSÉE ALTERNATIVE DE LA TRADUCTION	245
5.6. LANGUES À TONS ET APORIES GRAPHIQUES	252
5.6.1. LA NOTATION DES TONS, UN DÉFI PARTICULIER POUR LA TRADUCTION DU TEXTE ORAL	254
5.6.2. L'ÉCRITURE IDÉOGRAPHIQUE POUR UN RENOUVEAU SCRIPTURAIRE ?	258
5.7. LA « RICHESSE » DES LANGUES AFRICAINES, UN OBSTACLE À LEUR TRADUCTIBILITÉ ?	269
<b>6. SUR QUELQUES ASPECTS DE L'INTRADUISIBLE DANS LA FICTION LITTÉRAIRE AFRICAINE</b>	<b>275</b>
6.1. CONTEXTE GÉNÉRAL	275
6.2. ENJEUX ET DÉFIS DE L'ÉCRITURE EN DEUX LANGUES	281



<b>6.3. LE TIERS-TEXTE ORAL COMME SYMBOLE DU MALAISE LINGUISTIQUE POSTCOLONIAL</b>	<b>285</b>
<b>6.4. « PASSAGES » : L'ÉCRITURE DIGRAPHE UN ANTIDOTE À L'INTRADUISIBLE ?</b>	<b>294</b>
6.4.1. GÉNÉRALITÉS SUR L'ÉCRITURE-TRADUISANTE	294
6.4.2. AHMADOU KOUROUMA : L'ÉCRITURE-TRADUISANTE COMME DÉVOILEMENT	296
6.4.3. RÉALISME LINGUISTIQUE ET TRANS-ÉCRITURE CHEZ JEAN-JOSEPH RABEARIVÉLO	303
6.4.4. L'INTRADUISIBLE COMME EXPRESSION DU POUVOIR : FIGURES ET GRIFFURES D'INTERPRÈTES	307
<b>6.5. TRADUIRE L'INTRADUISIBLE : QUELQUES ENJEUX LINGUISTIQUES ET LITTÉRAIRES</b>	<b>319</b>
6.5.1. EMPRUNTS ET NÉOLOGISMES	321
6.5.2. LES CALQUES, EXPÉDIENTS LITTÉRAIRES DE L'INTRADUISIBLE ?	329
6.5.3. GLISSEMENTS SÉMANTIQUES ET REMANIEMENTS SYNTAXIQUES	332
<b><u>7. TRADUCTION ET TRANSMISSION DU SAVOIR DANS L'AFRIQUE D'AUJOURD'HUI</u></b>	<b><u>339</u></b>
7.1. INTRADUISIBLE ET PARTICULARITÉS ÉPISTÉMIQUES : QUELQUES HYPOTHÈSES DE TRAVAIL	339
7.2. L'INTRADUISIBLE ET L'INTRANSMISSIBLE : ENJEUX ET DÉFIS DE TRADUCTION DANS L'ÉDUCATION EN SITUATION DE PLURILINGUISME	345
<b><u>7.3. TRADUIRE LES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES : ENJEUX ET DÉFIS</u></b>	<b><u>352</u></b>
<b><u>8. « L'INTRADUISIBLE SACRÉ » : INCULTURATION ET ENJEUX DE TRADUCTION</u></b>	<b><u>363</u></b>
8.1. PASSAGES INTERDITS : INTRADUISIBLE, LIVRES SAINTS ET LANGUES SACRÉES	363
8.2. LE DIEU TRINITAIRE ET L'ESPRIT BOSSU	370
8.2.1. « TRADUIRE DIEU » ? PROBLÈMES ET ENJEUX DE TRADUCTION DANS LE CHAMP DES CROYANCES	383
8.2.2. « TRADUITS DE LA NUIT » : L'INTRADUISIBLE ET L'INDICIBLE DANS LES SAVOIRS IMPLICITES	397
<b><u>TROISIÈME PARTIE</u></b>	<b><u>411</u></b>
<b><u>IMPLICATIONS ET PERSPECTIVES</u></b>	<b><u>411</u></b>
<b><u>9. DÉCOLONISATION CONCEPTUELLE ET « MÉTAPHYSIQUES DE LA DIFFÉRENCE »</u></b>	<b><u>413</u></b>
9.1. INTRADUISIBLE ET ENJEUX IDENTITAIRES DE LA DÉCOLONISATION CONCEPTUELLE	413
9.2. QUELQUES ASPECTS CRITIQUES DE L'IDÉE DE DÉCOLONISATION CONCEPTUELLE	419
9.3. TRADUIRE POUR DÉCOLONISER OU NÉGOCIER POUR SURVIVRE ?	429
<b><u>10. RÉINVENTER LA PENSÉE ET LES LANGUES AFRICAINES : ENJEUX ET LIMITES</u></b>	<b><u>441</u></b>
10.1. L'IMPOSSIBLE DÉCONNEXION	441
10.2. PERSPECTIVES D'AILLEURS : L'OMNI-TRADUCTION DANS LE ROMANTISME ALLEMAND	449



---

<b>10.3. LA TRADUCTION COMME EXPRESSION DU SENTIMENT NATIONAL</b>	<b>459</b>
<b>10.4. PAR-DELÀ LA THÉORIE : UN CAS DE REFONDATION LINGUISTIQUE, LE RWANDA</b>	<b>464</b>
<b>CONCLUSION</b>	<b>475</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>487</b>
<b>REMERCIEMENTS</b>	<b>509</b>

---



