

LA TRADUCTION : MODÈLE D'HYBRIDATION DES CULTURES?

Résumé

La traduction peut-elle prétendre à être l'assise d'une éthique des rapports engagés par la mondialisation des échanges? Tel est le rôle qu'on lui assigne dans le champ de la littérature et des études interculturelles à la faveur de la réflexion sur la postmodernité et la postcolonialisme. La traduction y est représentée comme une opération égalitariste dans la mesure où elle s'effectue dans l'espace prétendument neutre qui sépare deux cultures. L'étude de cas présentée ici tend à invalider cette représentation en montrant que le réflexe de la traduction serait plutôt de soumettre le texte étranger au double tropisme de l'orthonymie et de l'orthodoxie.

Summary

Can translation provide an ethics for the intercultural relationships entailed by globalization? Such is the function which literary and intercultural theorists are presently assigning translation within their work on postmodernism and postcolonialism. Translation is represented as an egalitarian operation as it occurs in the supposedly neutral space between cultures. Our case study tends to invalidate this representation; it shows that translation imprints on the foreign text the double tropism of orthonymy and orthodoxy.

La traduction, qui agit sur des représentations culturelles, apparaît de prime abord comme l'un des facteurs qui contribuent le plus à l'hybridation des cultures. Rapportée toutefois au volume des publications, la traduction s'avère une activité plutôt marginale. Aux États-Unis, par exemple, le nombre des publications s'est multiplié par cinq entre 1950 et 1990 alors que le nombre des traductions a tout juste doublé durant la même période¹. Et, curieusement, si le nombre des publications progresse de façon spectaculaire à partir du milieu des années soixante, le volume des traductions reste pour sa part d'une stabilité étonnante. En 1990, dans un pays où «communication» et «mondialisation» sont des maîtres mots, il est surprenant de constater que la traduction représente à peine 3 % du total des publications.

¹ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility*, p. 13.

On voit très vite cependant que la langue de l'échange joue un rôle décisif, car si la proportion des livres traduits durant la même période est nettement plus élevée dans des pays comme la France (environ 10 %), l'Allemagne (14.4 %) ou l'Italie (25 % en 1989), en revanche elle n'atteint que 2.4 % en Grande-Bretagne, c'est-à-dire grosso modo la même chose qu'aux États-Unis². Ces chiffres, observe Lawrence Venuti, font apparaître un net déséquilibre dans les transactions culturelles : le monde anglo-saxon vend libéralement ses droits sur les marchés étrangers tandis qu'il en achète fort peu. Le rappel de ces réalités marchandes signale d'emblée que l'hybridation par la traduction n'a rien de bien spontané dans le choix de ses composants culturels. À l'image de l'hybridation biologique, on peut aussi la voir comme le résultat d'une manipulation guidée par un intérêt dans l'espace demandeur.

Que la traduction fabrique de l'hybride, nul n'en doute a priori. N'est-ce pas inscrit dans sa nature? La traduction est une activité de compromis entre des langues et des représentations collectives rarement isomorphes, entre des horizons discursifs (cognitifs, épistémiques, esthétiques, traductifs...) qui ne se recoupent jamais complètement, une activité, enfin, dont le sujet négocie et parfois revendique sa propre intervention dans le texte d'autrui. Voilà autant de réalités différenciatrices qui donnent à la traduction le caractère d'un produit de synthèse. Mais on retient plus volontiers la fonction de cette opération : différente de l'original, la traduction pose à l'équivalence³. De sorte que cette fonction instrumentale tend à oblitérer les modalités mêmes de l'hybridation. Pour autant, celles-ci font aujourd'hui l'objet d'une exploration qui ne cesse de s'approfondir à la faveur de la réflexion sur la postmodernité ainsi que sur le postcolonialisme. On observe que dans ce cadre la notion de traduction est fréquemment utilisée pour rendre compte des pratiques d'interprétation de l'altérité ou pour critiquer le rapport qu'une communauté linguistique, sociale ou nationale entretient avec son extérieur. Songeons par exemple à la relecture des

² *Ibid.*, p. 12.

³ Voir le développement et la critique de cette notion par Anthony Pym, *Translation and Text Transfer*, pp. 37-49.

réécrits ethnographiques comme chez J. Clifford, C. Geertz ou M. L. Pratt; songeons encore eux écrits d'H. Bhabha, de G. Spivak, de V. Rafael ou encore de T. Niranjana qui réorientent l'éclairage des objets propres à la traduction, c'est-à-dire des transformations apportées aux représentations symboliques d'un texte original, principalement celles qui engagent une altérité. Ainsi voit-on la traductologie se dégager de l'orbite occidentale pour étudier des régions du monde (l'Inde tout spécialement) où l'entrecroisement local de plusieurs langues et de plusieurs cultures inscrites par l'Histoire dans des rapports de force très complexes oblige à revoir les paramètres d'un modèle linéaire et unidirectionnel de la traduction oscillant de façon un peu manichéenne entre deux seules allégeances, l'idiome (singulier) du texte source et «la» culture (tout aussi singulière) du texte cible.

L'extension géographique du champ de la traduction participe sans ambiguïté du mouvement qualifié de mondialisation. Ce déportement hors du traditionnel épicode européen accompagne la réflexion sur l'*ethos* de la communication interculturelle ouverte par l'ethnographie et développée dans le champ des études littéraires, une réflexion qui réserve une large place à l'éthique de la traduction pensée comme théorie de l'action ou, à l'autre extrême, débouchant de façon plus étroite sur une morale du traducteur⁴. Dès lors faut-il s'étonner de voir la traduction mobilisée sous la forme d'une métaphore désignant le «bon» modèle à suivre pour saisir la culture de l'Autre au prétexte qu'elle opère dans un espace intersticiel et prétendument neutre? Mon propos est d'interroger cette métaphorisation particulière de la traduction en prenant pour exemple type la notion de «traduisibilité» que propose Wolfgang Iser en tant que modèle de la communication interculturelle : la traduction peut-elle prétendre à être l'assise d'une éthique des rapports engagés par la mondialisation

⁴ Le glissement d'une éthique de la traduction vers une morale du traducteur apparaît nettement chez Antoine Berman entre *L'Épreuve de l'étranger* paru en 1984 et *Pour une critique des traductions* publié dix ans plus tard. Cette dimension éthique de la réflexion sur le traduire n'est pas nouvelle. On la trouve déjà chez Meschonnic, par exemple. Mais la nécessité de cette éthique de la traduction y est affirmée d'un autre point de vue, celui d'une poétique placée sous l'éclairage du structuralisme. Le texte-objet en constitue le point focal, avec son épaisseur historique qui en fait également un texte palimpseste. Le nouveau courant s'intéresse davantage au sujet dans le texte, au sujet individuel comme au sujet collectif.

des échanges?

Je menerai cette interrogation à partir d'une étude de cas en essayant de montrer que ce qui bouge dans la traduction, ce que le sujet traduisant fait bouger, dévoile paradoxalement ce que le processus attributif inhérent à la saisie et à la réexpression des représentations culturelles ne fait justement pas bouger. Pour illustrer dans l'immédiat cette formule un peu abstraite, je donnerai l'exemple de la première traduction française de *L'Origine des espèces* par Constance Royer. Cette femme de sciences impose la certitude partout où Darwin exprime le doute. Avec la transformation systémique des modalisateurs du doute (fréquents dans l'original), au compte de laquelle il faut aussi porter l'effacement des marques explicites de la subjectivité (l'énonciation originale est à la première personne), le texte de Darwin s'aligne sur le rapport au connaissable qui définit l'horizon positiviste de la France du XIX^e siècle. Dans ce cas précis, les transformations que la traductrice apporte au texte original matérialisent des représentations symboliques qui, dans l'espace récepteur (espace demandeur), caractérisent le courant dominant de la pensée scientifique de l'époque. Elles en sont des concrétions visibles parce qu'elles font saillie. Mais on les voit affleurer beaucoup moins dans le texte traduit pris isolément que dans le syncrétisme que l'opération traduisante y réalise en croisant les représentations du texte original avec celles de la traductrice dont on connaît le rapport au positivisme à travers ses propres écrits. Cet exemple nous permet de comprendre que les modalités cognitives de l'opération traduisante se dévoilent dans la superposition décalée de deux ensembles : d'une part, ce que le texte étranger représente ou symbolise; d'autre part, l'interprétation qu'en donne le sujet traduisant en y projetant des représentations qui émanent de la culture réceptrice ou, plus justement, d'un horizon de croyances et de pratiques discursives. Il reste à montrer comment l'hybridation se réalise dans cette interface, sans oublier les motivations qui l'orientent.

La question de base qui nous intéresse est ici de savoir ce que la traduction mobilise dans la substitution des attributs. Et aussi ce qu'elle fige du Soi et de l'Autre, au moins autant qu'elle ne transporte l'Autre dans le Soi, et réciproquement. Surtout réciproquement, car la réciprocité, la symétrie de l'échange, voilà bien ce qui fait problème dans la traduction, dans cette médiation incontournable qu'est le rapport entre le sujet traduisant et le texte à traduire,

rapport nécessairement informé par la logique de la culture traduisante⁵. Sachant que la notion de «culture» possède une géométrie variable, mieux vaut dire que ce rapport est informé par la logique de la *conjoncture* traduisante. De façon opératoire, on peut définir cette conjoncture comme un espace-temps discursif traversé de représentations symboliques diversement partagées.

Les tropismes de la traduction

Les études contrastives dont la traduction fait l'objet sur le plan linguistique font apparaître un phénomène quasi universel, à savoir le refus du littéral⁶. Il faut s'entendre sur ce terme qui désigne ici non pas le transcodage mot à mot, mais la stricte adéquation entre ce que dit le texte de départ et ce que dit le texte d'arrivée, l'adéquation qui offre la conceptualisation la plus proche compte tenu des contraintes oppositives justifiées par la structure lexicosyntaxique des deux langues en contact. En voici un exemple. Dans son analyse du traitement de la temporalité, M.-F. Delpont a observé un mécanisme récurrent quelle que soit la langue de départ ou d'arrivée (français, espagnol, italien, portugais, anglais) et qui se résume à ceci : «le traducteur, pour des raisons qu'il est parfois possible d'élucider, ne "dit" pas ce que "dit" TD [le texte de départ] mais dit dans TA [le texte d'arrivée], soit l'avant, soit l'après "impliqués" de ce qui est "dit" dans TD»⁷. Cet écart chronologique tient de toute évidence à une conceptualisation différente de l'événement rapporté dans le texte original. En d'autres termes, une «représentation expérientielle» s'interpose entre les mots et modifie le réseau des causes et des effets de l'action décrite. Ce décalage constant et les divers autres qu'on a pu observer et qui constituent autant de «figures» de traduction, comme il existe des

⁵ La «logique de la culture» est une notion proposée par Luciano Nanni (1987) pour expliquer l'attribution du sens et de la valeur dans le champ de l'esthétique. Ce principe peut être étendu au domaine de la traduction littéraire.

⁶ M.-F. Delpont, «Les horloges du traducteur» dans J.-C. Chevalier et M.-F. Delpont, 1995, p. 26.

⁷ *Ibid.*, pp. 11-12.

figures de rhétorique, mettent en relief le comportement fondamental qui régit l'acte de traduction :

La cause est entendue : le traducteur, avant même de l'être, est lecteur. Et comme tout lecteur, négligent ou rigoureux, son premier mouvement est de se porter à ce dont on lui parle. De regarder à ce qu'on lui conte. De prendre pied, certes, sur les mots qu'on lui sert, mais tout de suite de s'en évader et de se construire une représentation de l'expérience qu'on lui rapporte. Expérience dont il suppose, sans même se l'avouer tant la chose lui paraît aller de soi, que l'auteur est lui-même parti. Il a donc moins d'attention d'abord à ce qu'on lui dit qu'à ce dont on l'entretient.

Il serait vain, il serait stupide de lui en faire reproche. Mais ce serait s'aveugler que de ne pas le reconnaître. Et de ne pas percevoir que *toute sa pratique, fort souvent, dérive de ce mode de lecture. Car cette représentation de l'expérience, une fois construite, ce n'est pas la règle que le traducteur se retourne et considère la séquence de vocables qui l'a permise. Comme tout lecteur il s'en contente. Et sa tâche alors lui paraît claire : cette représentation, il faut la dire. Et la dire, pense-t-il, "comme on la dirait", c'est-à-dire "naturellement", "spontanément", tout droit et sans contorsions. Car il a, le traducteur, comme tout un chacun, le sentiment profond et mal définissable qu'il existe pour toute représentation une façon de dire "spontanée", "naturelle", droite et nue, qu'il la connaît et qu'il lui appartient de ne pas s'en écarter [...]* Cette conviction, on la baptisera *le sentiment de l'orthonymie*.⁸

Si la littéralité est si souvent repoussée, c'est donc à cause de ce comportement «orthonymique» sur lequel se greffent plusieurs autres de même nature. On songe à l'attention que les traducteurs portent instinctivement à l'euphonie du texte d'arrivée : mis en devoir de choisir, ils préfèrent généralement l'expression qui «sonne bien» à celle qui dit

⁸ J.-C. Chevalier, «Traduction, littéralité et chaîne de causalités», dans J.-C. Chevalier et M.-F. Delpont, 1995, p. 59-60.

juste⁹.

N'importe quel professeur de traduction reconnaîtrait dans la citation qui précède l'envers d'une pédagogie façonnée pour la traduction de textes dits pragmatiques (administratifs, commerciaux, juridiques, techno-scientifiques, etc.), autrement dit pour la traduction de textes utilitaires dont la fonction dominante est informative ou encore persuasive, ce qui englobe la traduction de textes bibliques effectuée dans un dessein prosélytique, mais qui exclut en revanche (du moins le proclame-t-on) les textes qui relèvent spécifiquement de l'esthétique. On pourrait donc objecter que si l'orthonymie est le principe élémentaire sur lequel repose la formation des traducteurs, le résultat observé n'est rien d'autre que le retour attendu de la boucle pédagogique.

Or, les auteurs de cette étude n'ont utilisé que des traductions d'œuvres littéraires, et qui plus est des traductions d'œuvres canoniques où, à l'inverse des traductions à fonction pragmatique, le respect de la «lettre» prend le pas sur «la plus ou moins grande ressemblance des conceptualisations» (p. 26). Autrement dit, la démarche poétique qui sous-tend la traduction littéraire devrait par principe exclure le réflexe orthonymique. Mais c'est le contraire qui s'affirme de façon nettement prédominante : la littéralité est tout aussi souvent repoussée dans des traductions littéraires que dans les traductions à fonction référentielle¹⁰.

⁹ Même lorsque le projet du traducteur est contraire à cette forme plus ou moins assumée d'«ethnocentrisme», le texte d'arrivée porte les marques de cette orthonymie. Un bon exemple en est la version française des *Sept fous* de Roberto Arlt qui reste en deça du *lunfardo*, malgré les visées que les traducteurs, A. et I. Berman, expriment dans leur préface. Un autre cas intéressant est celui du *Paradis Perdu* de Milton traduit par Chateaubriand qui déclare «calquer le poème à la vitre», c'est-à-dire littéralement. Or même cette traduction que Berman cite comme un contre-exemple de l'ethnocentrisme qui marque, selon lui, la tradition française du traduire, J.-C. Chevalier l'utilise pour montrer combien l'orthonymie et l'orthophonie s'interposent puissamment entre la volonté littérale et le produit fini. Ainsi, l'un des vers les plus célèbres du poème «Rocks, caves, lakes, fens, bogs, dens, and shades of death...» est rendu par «rocs, lacs, mares, gouffres, antres et ombres de mort» avec un commentaire de Chateaubriand sur la préséance qu'il choisit d'accorder à «l'harmonie» du passage. *Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁰ Il faut néanmoins souligner que les conclusions de ces études sont tirées de l'observation d'un corpus exclusivement composé de romans. Il faudrait donc étendre l'analyse à des corpus constitués de traductions poétiques. Toutefois, des essais critiques comme ceux de Meschonnic sur

Ce tropisme orthonymique ferait donc partie des universaux de la traduction; du moins apparaîtrait-il comme une figure dominante de la traduction. Chose certaine, ce rejet persistant de la littéralité nous fait voir les limites de l'hybridation que la traduction s'autorise sur le plan linguistique. Lorsqu'elle refoule spontanément l'hétéronyme au profit de l'idiomaticité, elle se détourne de l'altérité. Tel serait son réflexe fondateur.

Encore faut-il se demander si ce tropisme dépend uniquement du matériau linguistique et s'il est circonscrit au lexique et à la morphosyntaxe. Qu'advient-il sur le plan sémantique? On peut répondre que cette distinction n'est pas vraiment pertinente, puisque le recentrement normatif que le traducteur effectue repose sur une «déverbalisation» (pour reprendre la notion canonique mais non moins contestée de Danica Séleskovitch). Comme son nom l'indique, la déverbalisation consiste à séparer la construction linguistique de sa représentation conceptuelle. Le pivot interlinguistique de l'opération traduisante est une conceptualisation, que les tenants de cette école appellent une «interprétation». Dans cette «théorie interprétative» de la traduction (qui se dénomme aussi «théorie du sens»), la représentation est vue comme une entité transculturelle, un référent relativement stable. Mais on voit que cette conception de la traduction est ancrée dans un modèle réducteur de la production et de la réception du sens. Le texte y est vu comme la concaténation d'unités discrètes, signes ou «grands signes» (Mounin) référencés de façon non problématique sur des réalités empiriques. Dans ce modèle, dont il faut préciser qu'il domine toute la pédagogie de la traduction, l'hybridation résulte d'une interprétation déficiente ou carrément inexistante, productrice d'hétéronymie. L'hybridation ne peut donc être qu'une «mauvaise» traduction.

Si, en revanche, on part du principe que le sens est une combinatoire potentiellement illimitée de rapports et d'oppositions entre les signifiants pris dans un jeu d'intertextes et d'interdiscours, on ne peut alors concevoir le sens que comme étant «toujours différentiel et différé, jamais présent comme unité originale»¹¹. Cette labilité des lieux du sens signale

la traduction de Celan ou encore de Berman sur les traductions de John Donne pointent vers un tropisme analogue qui aligne le texte original sur une poétique dominante dans la culture d'arrivée.

¹¹ L. Venuti, *The Translator's Invisibility*, p. 17.

que le potentiel d'hybridation est vaste, en même temps qu'elle ôte à cette hybridation la valence négative que lui attache la théorie interprétative de la traduction. Faut-il rappeler, par ailleurs, que les choses ne signifient pas par elles-mêmes, mais par rapport au sujet qui leur assigne un sens, c'est-à-dire par rapport au monde dont fait partie le sujet qui interprète le sens? Autrement dit, le sens est élaboré ou interprété par rapport à un univers de représentations qui constitue, à un moment donné, le cadre de la cognition. Le texte à traduire est donc référencé sur les «représentations publiques» qui existent dans l'environnement du traducteur ou plus exactement sur celles qui font également partie de ses «représentations mentales»¹². À propos de ce qu'il appelle l'«épidémiologie des croyances», c'est-à-dire la manière dont les idées se propagent au sein d'une société, Dan Sperber soutient qu'«un grand nombre, peut-être la majorité, des croyances humaines procèdent non de la perception des objets de la croyance, mais de la communication à propos de ces objets». Sperber distingue deux types de croyances : les *croyances intuitives* qui sont le «produit de processus perceptuels et inférentiels spontanés et inconscients», et les *croyances réflexives* qui sont des «interprétations de représentations, enchâssées dans ce qu'il appelle le *contexte validant* d'une croyance intuitive». Si les croyances réflexives, qui sont des croyances dérivées, viennent à se répartir dans toute une société, dans toute une culture, il faut bien voir que ces croyances sont toutefois acceptées différemment et pour des raisons différentes dans la mesure, explique Sperber, où elles «consistent en des attitudes vis-à-vis de représentations plutôt que vis-à-vis d'états de choses réels ou supposés»¹³.

¹² Dan Sperber (1996) distingue les *représentations publiques*, qui existent «dans l'environnement de l'utilisateur», par opposition aux *représentations mentales*, «qui existent à l'intérieur même de l'utilisateur». Par communication répétée, une représentation peut être partagée par la totalité du groupe voire par la société toute entière, cela de façon temporaire ou bien durable (p. 50). Incarnées dans une matière discursive, les représentations collectives sont repérables en vertu même de leur fréquence.

¹³ *Ibid.*, pp. 121, 131 et 135. «En dépit de la diversité des croyances culturelles, qu'elles soient intuitives ou réflexives, et, dans le cas des croyances réflexives, qu'elles soient à demi-comprises ou pleinement comprises, il faut pour les expliquer prendre en considération deux genres de facteurs : le type de traitement cognitif qu'elles reçoivent de la part des individus, et la façon dont elles sont communiquées dans un groupe. Ou pour résumer sous forme de slogan : *la culture est le précipité*

Pour illustrer ce point qui me paraît essentiel, si l'on veut comprendre l'interface cognitive de la traduction et le processus d'hybridation qui en résulte, je prendrai l'exemple de l'article publié par Mordecai Richler dans *The New Yorker* à propos des lois linguistiques du Québec. On se souvient que cet article a déclenché une réaction virulente au sein de la communauté franco-québécoise, polémique dont la presse s'est fait l'écho et qu'elle a peut-être même déclenchée. Dans l'extrait qui suit, Richler explique le contexte démographique qui a conduit à la promulgation des lois linguistiques du Québec. Avec le déclin du pouvoir de l'Église catholique, le taux de natalité du Québec est en chute libre alors qu'il était l'un des plus élevés de l'Amérique du Nord :

in the past, families of a dozen children were not uncommon. *This punishing level of reproduction, which seemed to me to be based on the assumption that women were sows*, was encouraged with impunity from the sidelines by l'Abbé Lionel Groulx, whose newspaper *L'Action française*, founded in 1917, preached «la revanche des berceaux», the revenge of the cradles, which would enable French Canadians to become the majority in Canada¹⁴.

Quelques jours plus tard, Richler était invité à la télévision de Radio-Canada et accusé par la journaliste qui l'interviewait de traiter les Québécoises de «truies». Envers et contre toute évidence, cette représentation des propos de Richler s'est ensuite propagée dans l'opinion publique où elle reste gravée, comme le montre (parmi une infinité d'autres déclarations lues dans la presse) l'extrait suivant relevé deux années plus tard dans un bulletin universitaire :

Lise Bissonnette serait donc paranoïaque quand elle reproche au *New Yorker* d'avoir publié le texte de Richler? La députée Pierrette Venne a-t-elle tort de l'accuser de faire de la “propagande haineuse”? *On ne peut quand même pas*

de la communication et de la cognition dans une population humaine», D. Sperber, *La contagion des idées*, p. 135.

¹⁴ Mordecai Richler, «A Reporter at Large», p. 43. Je souligne.

*comparer les femmes québécoises à des truies [...] sans faire réagir les gens*¹⁵.

La représentation collective est désormais la suivante : Richler répand une propagande haineuse sur le Québec. À partir de quoi tout écrit et toute prise de parole venant de cet écrivain sont reçus avec prévention sinon discrédités voire censurés à l'intérieur du groupe qui a intégré cette représentation, c'est-à-dire une fraction considérable de l'opinion québécoise. Cet exemple montre par ailleurs que le lieu culturel de la cognition est un lieu éminemment axiologique.

À un moment donné les croyances et les attitudes qui les suscitent se trouvent distribuées soit à l'échelle de la société tout entière, soit seulement de façon hégémonique au sein de cette société, soit encore dans le seul microcosme institutionnel qui «demande» la traduction. On peut faire l'hypothèse que ces croyances collectives vont servir à leur tour de «contexte validant» pour la saisie et la transmission des représentations dont les textes étrangers sont porteurs. Cette hypothèse nous conduit à voir dans quelle mesure la traduction subit non seulement le tropisme de l'orthonymie mais également celui de l'orthodoxie.

Traduction et orthodoxie : le rêve américain traduit au Québec

J'illustrerai mon propos par une étude de cas extraite d'une analyse des traductions théâtrales effectuées au Québec au cours des vingt-cinq dernières années, c'est-à-dire dans une conjoncture dominée par la question identitaire. Autour de cette problématique s'est cristallisée une *hégémonie discursive* bien visible en tant que telle dans ses schèmes prédictifs : le Québec aspire à sortir de son état de «colonisé» et à être reconnu comme «nation» à part entière. Tels sont les attributs dominants qui émergent du discours «souverainiste». C'est autour d'un attribut corrélatif, celui de l'«américanité» du Québec, que j'ai réuni un corpus composé des traductions québécoises de pièces américaines puisque celles-ci dominent numériquement le répertoire des pièces étrangères présentées au public québécois dans les théâtres dits institutionnels. En me limitant aux théâtres institutionnels,

¹⁵ Mathieu-Robert Sauvé, «Qui a peur de Mordecai Richler»? , *Forum*, 22 novembre 1993, p. 1.

je découpe un espace discursif relativement homogène et en principe révélateur des représentations socioculturelles dominantes. Mon étude consiste à mettre en rapport les représentations identitaires (avec leurs symbolisations attributives) telles qu'on les trouve dans les originaux et dans les traductions, l'objectif étant d'identifier les liens qui unissent les modifications introduites par les traducteurs aux représentations identitaires incarnées dans le discours de la société qui les entoure.

Parmi les éléments que j'ai étudiés, je donnerai comme exemple le traitement du «rêve américain» tel qu'il se trouve exposé dans une œuvre comme *Death of a Salesman* d'Arthur Miller. On saisit immédiatement que le récit victimaire qui forme la matrice du discours indépendantiste au Québec puisse entrer en résonance avec une pièce sur l'aliénation sociale de l'individu. Rappelons brièvement que le «rêve américain» incarne l'idéal de liberté qui, à la fin du XVIII^e siècle, se matérialise dans la Déclaration d'indépendance et le *Bill of Rights* et que le culte de l'individualisme en forme l'assise. Dans *Death of a Salesman*, une des pièces américaines parmi les plus souvent représentées au Québec, Arthur Miller met en scène non plus le rêve, mais la désillusion. La pièce se déroule dans l'enceinte familiale (précision importante comme on le verra par la suite). À travers le rapport entre l'individu et la famille, la pièce de Miller problématise la tension entre le désir de liberté et le désir de sécurité. Elle se distingue surtout par le fait d'illustrer le discrédit que la génération perdue a fait peser sur le rêve américain, à savoir que l'aspiration individuelle au bonheur est un leurre, l'individu étant piégé par les réalités socio-économiques du monde moderne. Le personnage du commis voyageur incarne ce conflit entre le rêve du *self-made man* et le désabusement qui aboutit à son suicide. L'extrait suivant montre comment la traduction québécoise transforme cette représentation telle qu'on la trouve dans la pièce de Miller

BIFF - [...] What a ridiculous *lie* my whole life has been.

We've been walking in a *dream* for fifteen years.

BIFF - [...] J'ai compris que ça faisait quinze ans que j'me contais des *peurs*¹⁶.

¹⁶ Arthur Miller, *Death of a Salesman*, p. 104. *Mort d'un commis voyageur*, tr. Michel Dumont et Marc Grégoire, p. 81. Je souligne.

On note que la version originale établit une équation sémantique entre «lie» et «dream», de sorte que le mot «dream» prend le sens d'«illusion». Compte tenu de ce rapprochement, le mot «dream» est antinomique par rapport à ce que représente le mot «rêve» qui, lui, est prospectif dans le discours québécois : le rêve y représente communément un espoir collectif. On est donc en présence de deux représentations symboliques antagonistes et mutuellement exclusives. Faut-il alors s'étonner que la seconde moitié de la réplique ait disparu de la version québécoise?

Toujours à propos de l'équation sémantique entre «lie» et «dream», on note que dans le contexte de la pièce, le mot «lie» prend lui aussi le sens d'«illusion» et non pas celui de «mensonge» au sens moral du terme. La traduction neutralise cette équation. À l'idée que le rêve ne peut pas se matérialiser, la traduction substitue une expression qui veut bien dire «se faire des illusions», mais qui en même temps introduit l'idée de «pusillanimité» et qui représente donc le personnage comme quelqu'un qui a eu *peur* de prendre des risques. L'expression «je me contais des peurs» rend implicitement le personnage moins passif. Celui-ci apparaît victime de ses propres appréhensions plutôt que des circonstances, contrairement à ce qu'indique sans ambiguïté la pièce originale. Ainsi voit-on encore mieux en quoi est pertinente l'élimination de la seconde moitié de la réplique qui, précisément, dilue la responsabilité du sujet.

Le déplacement sémantique introduit par la traduction modifie la position actantielle du personnage. Dans l'original la quête est centrée sur la réussite sociale, conformément au rêve américain. Dans la version québécoise, cette quête se transforme en désir d'émancipation individuelle d'un fils par rapport à sa famille devenue facteur d'aliénation plus que de sécurité. Ainsi corrigée par la traduction, cette quête prend valeur de métaphore. Elle est au microcosme social (représenté sur la scène) ce que la quête de «liberté» est à la collectivité québécoise devant qui la pièce est représentée.

Il faut savoir, en effet, que la famille est un lieu (voire le lieu) archétypal de la dramaturgie québécoise telle qu'elle s'incarne de façon paradigmatique chez Michel Tremblay. De plus, la métaphore familiale imprègne le discours indépendantiste, comme on peut le voir au fil des témoignages recueillis en faveur de la souveraineté auprès d'écrivains

et de journalistes québécois et publiés à la veille du référendum de 1995 dans un ouvrage collectif intitulé *Je me souverain*. La récurrence de la métaphore familiale tout au long de ces témoignages a même été relevée par Nathalie Petrowski dans le quotidien *La Presse*. Dans un compte rendu de l'ouvrage paru sous le titre éloquent de «Roman familial», la journaliste observe que la situation québécoise est le plus souvent comparée à celle d'un couple voulant divorcer ou encore à celle d'un «ado qui veut quitter la maison de ses parents [...] on veut quitter le Canada comme à 18 ans, on avait envie de sacrer son camp de la maison»¹⁷. La métaphore familiale est donc sans contredit l'une des figures dominantes de l'argumentation pro-souverainiste. Elle constitue ce qu'on pourrait appeler un doxologème. La traduction québécoise réactive cette représentation publique et plusieurs autres encore qu'elle greffe sur le texte étranger. Prenons l'expression «se conter des peurs» que le *Dictionnaire de la langue québécoise* définit de la manière suivante :

Peur [...] *Conter des peurs* – Raconter des histoires pour faire peur¹⁸.

A priori l'expression «se conter des peurs» signifie «se faire des illusions» au sens de «bâtir des châteaux en Espagne». Mais sous ce vernis de l'acception courante émerge un tout autre sens. Se conter des peurs, c'est «se» raconter des histoires, autrement dit des *fictions* qui créent une *peur non fondée dans le réel*. Cela équivaut donc à *se donner de mauvaises raisons* qui, en tant que telles, sont *incapacitantes*. Il y a donc bien un renversement actantiel vis-à-vis du «rêve américain». Chez Miller, conformément à la vision désabusée de la génération perdue, le «rêve» est pure utopie. Que fait la traduction? Elle modifie le rapport entre *rêve* et *actant* de façon à rendre ce rapport pertinent dans l'espace récepteur. Pertinent, c'est-à-dire conforme à la représentation qu'en donne le discours souverainiste. Témoin, les propos conclusifs du compte rendu de l'ouvrage *Je me souverain* :

On ne rit pas beaucoup avec la souveraineté. Les écrivains ont la souveraineté douloureuse ou alors franchement en colère comme Pierre Harel qui hurle

¹⁷ Nathalie Petrowski, «Roman familial», *La Presse*, 24 septembre 1995, p. A5. Je souligne.

¹⁸ Léandre Bergeron, *Dictionnaire de la langue québécoise*, p. 366.

«Bande de *peureux*! Qu'avez-vous fait de nos *rêves* de joies partagées?»¹⁹

Dans cette interpellation des Québécois à la veille du référendum on note avec intérêt la coprésence des mots «peur» et «rêve». La peur est bien ce qui empêche le rêve de se matérialiser, ce rêve qui engage l'avenir d'une collectivité comme le démontre l'association «rêve» et «joies partagées».

Par les transformations qu'elle apporte aux représentations symboliques de la société américaine thématiques dans la pièce d'Arthur Miller, la traduction québécoise s'indexe sur deux grandes isotopies du discours souverainiste, celle de la «peur» et celle du «mensonge». On sait que la peur et le mensonge sont respectivement présentés comme l'arme et l'attribut de l'opposant à la quête indépendantiste dans le récit matriciel qui forme l'intertexte des discours et des argumentaires pro-souveraineté. La notion de «peur» a servi d'argument massue durant la campagne référendaire de 1980 et elle a ressurgi dans le contexte du référendum de 1995 sous la même forme et autour des mêmes enjeux. À cet égard, on peut citer un éditorial emblématique du quotidien montréalais *Le Devoir* qui titrait à la une : «Le luxe de la peur». De façon intéressante pour le propos qui nous occupe, cet éditorial plaçait d'emblée le débat référendaire sous l'œil d'un Américain en rappelant ce mot du président Roosevelt au sujet du New Deal : «The only thing we have to fear is fear itself». De même que N. Petrowski soulignait l'omniprésence de la métaphore familiale dans l'argumentation souverainiste, le signataire de cet éditorial y relève l'omniprésence du thème de la peur : «il ne se passe plus une journée, écrit-il, sans que les protagonistes s'accusent mutuellement de mener une *campagne de peur*.» Puis il commente la signification de cette argumentation martelée :

l'accent systématique mis sur les «risques» inhérents à chaque option, réels ou inventés, constitue un aveu terrible : la fine fleur de notre élite politique [...] considère que la *peur est le moteur de la pensée politique québécoise*, le phénomène incontournable qui surclasse toute logique, tout calcul, toute adhésion à quelque valeur autre. En faisant *peur* vous détenez l'argument

¹⁹ *Loc. cit.*, p. A5. Je souligne.

massue qui ne souffre aucune réplique et envoie l'électeur tremblant renoncer à ses convictions [...] dans l'isolement²⁰.

En rappelant que «les vieux démons québécois» sont la «*crainte* et la résignation», l'éditorialiste conclut que «*la peur* de perdre [...] monopolise la scène au détriment du désir d'avancer». On ne saurait mieux décrire l'importance de cette représentation collective dans le discours social québécois où s'inscrit la version locale de la pièce d'Arthur Miller. On pourrait faire la même démonstration à propos du mensonge et de son inscription argumentative dans le discours souverainiste par opposition à sa représentation dans *Death of a Salesman* où son rôle est de démythifier le rêve fondateur de l'Amérique. Encore que dans le discours souverainiste, la représentation du mensonge entame également le mythe fondateur de la fédération canadienne : le Québec vaincu, colonisé, est traité en éternelle dupe. On se souvient du slogan prononcé lors de la «Soirée des artistes pour le Oui» juste avant le référendum de 1995 : «Ce soir, c'est le début de la fin d'un mensonge»²¹.

Si l'on compare les représentations symboliques du «rêve» contenues dans l'extrait cité précédemment, on voit clairement apparaître la divergence sémantique qui oppose le texte original à la version québécoise. Mais si l'on déplace la comparaison de la version traduite en direction du discours souverainiste – celui qui incarne le rêve de la société québécoise, la quête d'un «pays normal» accédant au «concert des nations», – la coïncidence des représentations, la cohérence doxologique est alors parfaite.

Ce trope de l'orthodoxie ne touche pas seulement le schéma actantiel de la pièce. L'analyse micro-textuelle des déplacements introduits par la traduction montre qu'ils font système. C'est le cas, par exemple, de la transformation de la modalité du «vouloir être» et du «vouloir devenir», noyau du récit souverainiste. Il est curieux de voir que l'expression d'un «vouloir être» (quelle que soit par ailleurs la nature de l'action en cause, aussi

²⁰ Jean Dion, «Le luxe de la peur», *Le Devoir*, n° 227, 29 septembre 1995, p. 1. Je souligne.

²¹ Cette représentation du mensonge est thématifiée de façon explicite dans la pièce de Jean-Claude Germain, *A Canadian Play/Une plaie canadienne*. Cf. A. Brisset, *Sociocritique de la traduction*, 1989.

insignifiante soit-elle en apparence), est transformée de façon presque systématique en l'expression d'un «ne pas pouvoir être». Cette transformation modale converge donc elle aussi vers l'incapacitation du protagoniste agent du «vouloir être». Mais si le dramaturge américain, représentant de la génération perdue, situe la source de cette incapacitation dans les circonstances extérieures au sujet, les auteurs de la version québécoise transfèrent la source de cette incapacitation sur le protagoniste, sur le sujet lui-même, comme on l'a vu dans l'exemple qui précède. Incidemment, on notera que le sujet collectif de la version originale est individualisé par la traduction de la même manière que l'avenir collectif des Québécois se joue dans un bulletin de vote, c'est-à-dire dans l'expression de voix individuelles.

Tout en sachant qu'on ne peut généraliser à partir d'un exemple ponctuel, il n'en reste pas moins que le cas précédemment analysé rejoint les conclusions d'autres études sur l'interdiscours²². En tout état de cause, ce cas d'espèce oriente la critique vers un aspect de la traduction qu'on a longtemps ignoré, celui de son interface discursive. C'est à l'aune du seul texte original qu'on mesure habituellement l'adéquation de la version traduite, sans égard pour le paysage de sens qui organise la pertinence des représentations découpées dans la forme-substance de la culture étrangère.

La traduisibilité comme utopie de la communication interculturelle

En gardant cet exemple à l'esprit, je voudrais interroger la notion de traduisibilité proposée par Wolfgang Iser et la représentation du traduire qu'il fonde sur cette notion. Iser fait de la traduisibilité une notion clé pour comprendre l'interaction entre les cultures ou même entre

²² S'il existe des études de corpus comme celles de Dominique Maingueneau ou de Marc Angenot qui portent spécifiquement sur les relations entre discours et société, il existe en revanche bien peu d'analyses de traduction qui font ressortir ce trope de l'orthodoxie. On peut toutefois signaler une récente étude de Gabriel Moyal sur la représentation du «droit de propriété» qui sous-tend la collection des articles (y compris un épisode du *Cousin Pons* de Balzac) qui composent tout un numéro du *Constitutionnel* daté du 3 avril 1847. Cette étude fait intervenir certains éléments liés à la traduction interlinguistique. Cf. G. Moyal, «Approprier la traduction», à paraître dans *TTR*.

les formations sociales à l'intérieur d'une même culture. Il part de l'idée suivante : le sujet ne peut appréhender une altérité sans la rapporter à son propre cadre de référence. Ce qui l'amène à modifier ce cadre. Il y a donc là une opération de traduction qui se déroule sur le mode de la réciprocité et qui, par là même, s'oppose à la domination d'une culture sur une autre :

a foreign culture is not simply subsumed under one's own frame of reference; instead, the very frame is subjected to alterations in order to accommodate what does not fit. Such a transposition runs counter to the idea of the hegemony of one culture over the other, and hence the notion of translatability emerges as a counter-concept to a mutual superimposing of cultures²³.

Puiqu'elle est réversible, la traduisibilité est égalitariste. Ce trait d'égalité qu'elle pose entre les cultures lui confère la qualité d'un contre-pouvoir, car elle peut servir à dénoncer toute forme de domination politique d'une culture sur une autre, que ce soit à l'intérieur d'une même société ou entre deux ou plusieurs sociétés :

translatability exposes the politics operative in such a struggle for dominance, and thus proves to be a counter-concept to both the politics inherent in culture and the politicizing of culture as a whole²⁴.

Dans les années soixante-dix, l'anthropologue Clifford Geertz soulignait déjà de façon explicite l'interdépendance qui existe entre culture et politique :

The political processes of all nations are wider and deeper than the formal institutions designed to regulate them; some of the most critical decisions concerning the direction of public life are not made in parliaments and presidiums; they are made in the unformalized realms of what Durkheim called «the collective consciousness» (or «conscious-ness»)²⁵.

La traduisibilité comprise au sens d'Iser, c'est donc tout d'abord la possibilité de modifier

²³ Wolfgang Iser, «On Translatability», *Surfaces*, p. 5.

²⁴ *Ibid.*, p. 6.

²⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 312.

la «conscience collective». C'est ensuite un outil qui sert à désamorcer la politisation de la culture et les rapports de force qui lui sont consubstantiels. La vie de toute culture s'inscrit dans l'échange, la perméabilité, la réciprocité. On peut donc voir les rapports entre deux cultures comme des «modes de traduction». La traduisibilité est enfin une notion qui, par son changement de perspective, permet de dépasser le discours habituel qui bute toujours sur les questions suivantes : qu'est-ce que la culture? par quoi définit-on une culture?

Instead, translatability makes us focus on the space between cultures. [...] a culture—so it seems—obtains its salient features not least by demarcating itself from what it is not. Even if we have to bear in mind that the space between cultures does not exactly constitute the specificity of the cultures concerned, it nevertheless allows at least for a mutual mirroring of different cultures. This is due to the fact that the space between does not belong to any of the cultures that refract one another. This makes the space between turn into a condition for self-reflexivity, which can only result in a heightened self-awareness of a culture that sees itself refracted in the mirror of the one encountered. Moreover, such an opportunity permits a stepping out of the very culture one is otherwise so inextricably caught up in, and a distancing from oneself becomes all the more necessary in a shrinking world in which different cultures keep encountering one another²⁶.

Pour œcuménique et généreuse que soit cette approche de la communication interculturelle, elle oublie que le sujet traduisant est immergé dans des représentations collectives ou que l'appréhension de la culture d'autrui ne peut s'abstraire de ces représentations et moins encore du discours qui leur sert de support. Peut-on si facilement se dégager des gestes discursifs qui caractérisent les manières de voir et de comprendre le réel dans un état de société? L'étude des textes traduits fait apparaître des tropismes tout à fait contraires à cette vision optimiste de la communication interculturelle.

Si la traduisibilité apparaît chez Iser comme le lieu par excellence d'un discours

²⁶ W. Iser, *Loc. cit.*, p. 9.

transculturel, c'est parce qu'elle focalise l'attention sur la ligne de partage entre les cultures, mais une ligne qui s'élargit par un artifice de langage à la dimension d'un «espace» neutre qui n'appartient ni à l'une ni à l'autre des cultures. Outre qu'elle soit devenue un cliché de la doxa nouvelle sur «l'altérité», la métaphore de la traduction comme entre-deux fait problème²⁷. La neutralité qu'elle offrirait n'est possible que si l'on parle, comme Iser, de traduisibilité et non de traduction. Je veux dire par là que la traduisibilité est une potentialité, tandis que la traduction est une effectuation. À partir du moment où la traduction quitte le terrain neutre de la potentialité pour devenir procès et pratique, elle s'ancre nécessairement dans une topographie, et cela dans tous les sens du terme : un espace-temps culturel, une conjoncture discursive avec ses topoï, un complexe de représentations concrétisés, phénoménologisés dans le produit de la traduction comme on a pu le voir dans l'exemple analysé.

Ma deuxième objection concerne la métaphore cybernétique utilisée par Iser pour représenter l'idéal de la communication interculturelle et qui tient à ceci : pour éviter qu'on réduise l'altérité à des préconstruits, Iser propose de concevoir la traduction de cette altérité comme un modèle cybernétique. Celui-ci est fondé sur la notion de boucle récurrente allant du connu à l'inconnu pour nécessairement revenir au connu. Dans ce bouclage est intégré un processus de rétroaction, ou si l'on veut un mécanisme d'autoréflexivité qui permet un enrichissement du bagage cognitif à chaque sortie de boucle.

On note au passage que cette représentation du traduire actualise le cercle herméneutique dans une représentation technologique dernier cri, ce qui est en soi un beau cas d'hybridation culturelle. Ce qui importe davantage, c'est de voir que ce modèle conçoit l'opération traduisante comme un rapport dialectique entre le sujet interprétant et l'objet interprété, comme si la pertinence de l'interprétation était seulement déterminée par ce rapport. Ce qui est loin d'être le cas si l'on se rapporte encore une fois à l'exemple que j'ai cité et où l'on voit les représentations de la culture étrangère subir le tropisme des représentations publiques de la culture traduisante. Précisément, le modèle cybernétique

²⁷ Cette doxa me paraît tout à fait bien résumée dans l'étude de Carol Maier, «Toward a Theoretical Practice for Cross-Cultural Translation», 1995.

LA TRADUCTION : MODÈLE D'HYBRIDATION DES CULTURES?

d'Iser vise à court-circuiter ce cadre de référence avec ses préconstruits et ses préjugés. C'est pourquoi cette représentation du traduire se propose comme une utopie, non pas au sens péjoratif du terme, mais plutôt comme un idéal vers lequel il faut tendre. Cette utopie est inscrite dans la notion même de la traduisibilité. D'où encore la dimension messianique de ce modèle qui, en tant que tel, rejoint un paradigme dominant de la représentation de la traduction. On y trouve Walter Benjamin pour qui la traduction conduit à l'utopie de la «pure langue». De même que Benjamin fixe à la traduction la tâche de «faire sauter les cadres vermoulus de la langue», de même Iser fixe à la traduction la tâche de faire sauter les cadres non moins vermoulus de la représentation de l'Autre ayant pour effet une modification du Soi. Tous ces éléments du traduire énoncés par Benjamin et repris diversement par ceux qui s'en réclament, sont réinvestis chez Iser dans l'image cybernétique de la boucle récurrente. En dernière analyse, ce qui relève chez Benjamin d'une sacralisation du texte, procède chez Iser d'une mission somme toute humaniste.

BIBLIOGRAPHIE

- BENJAMIN, Walter, «La tâche du traducteur». *Mythe et violence*, tr. M. de Gandillac, Paris : Denoël, 1971.
- BERGERON, Léandre, *Dictionnaire de la langue québécoise*. Montréal : VLB, 1980.
- BERMAN, Antoine, *L'Épreuve de l'étranger*. Paris : Gallimard, 1984.
- BERMAN, Antoine, *Pour une critique des traductions. John Donne*. Paris : Gallimard, 1995.
- BHABHA, Homi, «How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation». *The Location of Culture*. Londres et New York, 1994.
- BRISSET, Annie, *Sociocritique de la traduction. Théâtre et altérité au Québec*. Montréal : Balzac/Le Préambule, 1989.
- CHEVALIER, Jean-Claude et Marie-France DELPORT, *L'horlogerie de saint Jérôme. Problèmes linguistiques de la traduction*. Paris : L'Harmattan, 1995.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books, 1973.
- ISER, Wolfgang, «On Translatability». *Surfaces*, Internet via FTP; harfang.cc.umontreal.ca, v. 1.0 A, 31-12-1994. Publié dans *The European English Messenger*, vol. IV, n° 1, Printemps 1995, p. 30-38.
- MAIER, Carol, «Toward a Theoretical Practice for Cross-Cultural Translation». A Dingwaney et C. Maier (éds.), *Between Languages and Cultures. Translation and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 1995, pp. 21-38.
- MILLER, Arthur, *Death of a Salesman*. New York : The Viking Press, 1971.
- MILLER, Arthur, *Mort d'un commis voyageur*, tr. M. Dumont et M. Grégoire, Manuscrit de l'École nationale de théâtre, Montréal, s. d.
- NANNI, Luciano, *Contra dogmaticos*. Bologne : Cappelli, 1987.
- NIRANJANA, Tejaswini, *Sitting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*. Berkeley : University of California Press, 1992.
- PYM, Anthony, *Translation and Text Transfer. An Essay on the Principles of Intercultural Communication*. Francfort : Peter Lang Verlag, 1992.
- RICHLER, Mordecai, «A Reporter at Large». *The New Yorker*, 23 septembre 1991.
- SPERBER, Dan, *La Contagion des idées*. Paris : Éditions Odile Jacob, 1996.

LA TRADUCTION : MODÈLE D'HYBRIDATION DES CULTURES?

- SPIVAK, Gayatri, «The Politics of Translation». M. Barrett et A. Phillips (éds.),
Destabilizing Theory : Contemporary Feminist Debates. Stanford : University of
California Press, 1992, 177-200.
- VICENTE, Rafael, *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in
Tagalog Society Under Early Spanish Rule*. Ithaca : Cornell University Press, 1990.
- VENUTI, Lawrence, *The Translator's Invisibility*. Londres et New-York : Routledge, 1995.
-

Source : Annie Brisset, *Carrefour*, 1997, vol. 19, n° 1, p. 51-69.