

L'animisme est-il une religion ?

Entretien avec Philippe Descola

D'abord pris pour une religion primitive, l'animisme se conçoit mieux comme une façon de voir le monde, présente de tout temps dans l'esprit humain.

Dans certains pays d'Afrique et d'Asie, les statistiques font apparaître un pourcentage de population qualifié d'animiste. Cela veut-il dire que l'animisme est une religion ?

Non, cela désigne les gens qui par leurs pratiques n'appartiennent à aucune des « grandes religions » du livre : chrétiens, musulmans, bouddhistes, hindouistes, confucianistes. Les autres sont dits « animistes », parce qu'ils pratiquent des traditions transmises oralement. Défini comme cela, l'animisme n'est qu'un grand fourre-tout : on y met tout ce qui n'entre pas ailleurs. En réalité, cet animisme recouvre des pratiques très différentes, allant du vaudou africain au chamanisme en passant par divers cultes totémiques ou ancestraux. Le fait que ces cultes subsistent et conservent une certaine autonomie n'en fait pas des religions au sens propre du terme. Les religions, à mes yeux, se caractérisent par une forme de croyance et de transcendance que l'on ne trouve pas dans l'animisme.

Pourtant l'animisme a été défini, à la fin du XIXe siècle, essentiellement comme une croyance « primitive » : la croyance que des entités naturelles et surnaturelles non humaines (animaux, plantes ou objets) possèdent une « âme » et des intentions semblables à celles de l'homme.

D'abord, je dirai que ce n'est pas une définition très éclairante. Le fait d'attribuer des qualités humaines à des êtres non humains est un trait commun à toutes les religions, qu'elles soient ou non animistes. Ensuite, il faut savoir ce que l'on entend par croyance. Le mot « croire » a au moins deux significations : croire en la vérité de quelque chose, ou adopter une attitude d'acceptation face à un fait ou une idée. Cette attitude ouverte peut être la simple conséquence de la socialisation, résulter d'un bain culturel. Cela n'implique pas que l'on se pose la question de la croyance dans l'existence de tel ou tel esprit, de tel ou tel dieu. Les religions du livre ont développé une réflexivité qui fait qu'il existe des « articles de foi ». Elles exigent une adhésion positive et instaurent une différence entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas. Dans la religion catholique, et peut-être dans toutes les Eglises chrétiennes, c'est le clergé qui induit cette réflexivité en demandant aux fidèles de réaffirmer constamment leur foi.

Or tout cela est à peu près inconcevable dans l'animisme, où la croyance n'est pas un dogme, mais une expérience vécue. Dans des circonstances données, un ensemble d'indices permet à un chamane d'inférer la présence d'un esprit avec lequel il peut entrer en communication. Ou bien encore, certains signes vont indiquer l'existence d'une intentionnalité derrière une action animale, ou l'aspect d'une plante. La socialisation dans une certaine culture fait qu'il est normal d'accepter ces propositions. En régime animique, on ne se pose pas la question de savoir si l'on croit ou non dans les esprits : ce n'est pas une question de foi, c'est une expérience que l'on fait et que l'on interprète d'une certaine manière.

Pourquoi alors avoir restauré cette appellation, quand les anthropologues s'en absteignent depuis des décennies ?

Lorsque je séjournais chez les Achuars, j'ai été frappé par le fait que les gens semblaient entretenir des rapports très étroits, de personne à personne, avec des animaux ou des plantes avec lesquels ils conversaient en rêves et auxquels ils adressaient des incantations. Tout cela les touchait au fond de l'âme. Je retrouvais là un phénomène qui me semblait avoir été un peu oublié par la profession, mis sous le tapis parce que témoignant d'une sorte d'irrationalité primitive que l'on ne souhaitait pas remettre au premier plan. Le totémisme, qui partage certains traits avec l'animisme, a d'abord été pris pour la

manifestation d'une mentalité prélogique. Puis Claude Lévi-Strauss en a donné une vue plus rationnelle, comme une manière systématique de classer les êtres du monde. D'autres y ont vu simplement un exercice métaphorique. Quant à moi, je trouvais que les Achuars semblaient investir beaucoup plus que des jeux de mots ou une démarche classificatoire dans leurs relations avec l'environnement naturel et humain. C'est pourquoi j'ai jugé plus simple de restaurer la notion d'animisme pour décrire ces attitudes et essayer de les comprendre.

Comment le définissez-vous ?

L'animisme peut être défini comme un « mode d'identification », c'est-à-dire une façon de concevoir la relation entre soi et l'autre. Je m'explique : dans le sens commun occidental moderne, on admet que l'homme partage le même monde physique que le reste des êtres qui peuplent l'univers. En revanche, nous (les humains) estimons être différents des animaux ou des plantes par le fait que nous sommes des sujets, possédant une intériorité, des représentations, des intentions qui nous sont propres. C'est ce que j'appelle le « naturalisme ».

L'animisme procède autrement. Il attribue à tous les êtres humains et non humains le même genre d'intériorité, de subjectivité, d'intentionnalité. Il place la différence du côté des propriétés et manifestations physiques : apparence, forme du corps, manières d'agir, comportements. C'est une idée amenée par l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, qui a remarqué que, de manière générale en Amazonie, les gens fondaient les différences entre les espèces et les groupes humains sur la forme des corps et d'autres attributs matériels, et non sur quelque principe intérieur.

Ces différences constituent des manières d'habiter le monde, comparables aux *Umwelt* à l'aide desquels l'éthologiste Jacob von Uexküll caractérisait le monde propre à chaque espèce animale dans son rapport à l'environnement. L'animisme suppose la multiplicité des manières d'habiter le monde, mais attribue à tous les êtres le même genre d'intentionnalité, que nous dirions « humaine ». C'est ce qui explique que les Achuars, par exemple, entretiennent de véritables dialogues avec des êtres de la nature.

Donc l'animisme est une façon de voir la nature ?

Plus que cela, c'est un schème très global. Il n'oppose pas la « nature » et la « culture » comme nous le ferions nous-mêmes. En régime animique, les différences de physicalités servent à caractériser aussi bien les humains que les non humains. Les groupes humains sont vus comme des « espèces » différentes. Il s'ensuit que des attributs que nous classerions comme « culturels » (des armes, des parures, des outils, une langue) sont mis sur le même plan que les organes de telle ou telle sorte d'animal. Les humains ne constituent pas une espèce, mais de multiples espèces. Lorsque nous étions en Amazonie avec mon épouse, nous avions les mêmes genres de chaussures et de sac de couchage, et cela signalait aux yeux des Achuars le fait que nous appartenions à la même tribu. Réciproquement, les espèces animales sont humanisées, au sens où leurs attributs corporels sont mis sur le même plan que des outils : les serres d'un rapace représentent ses couteaux. L'ethnologue Wladimir Bogoras résumait cela très bien lorsqu'il relevait que, chez Tchouktches, « *même les ombres sur le mur vivent dans des villages où elles subsistent en chassant* ». Tous les existants humains ou non humains ayant une forme singulière commune forment des « espèces sociales ».

Pourquoi ne pas y voir une religion ?

L'animisme est beaucoup plus qu'une croyance que l'on pourrait choisir d'avoir ou de ne pas avoir. C'est une manière de concevoir le monde organisé en catégories d'existants à partir de qualités et d'attributs et de comportements qui leur sont caractéristiques. Si j'ai développé en suite cette analyse en définissant d'autres modes d'identification, nommément le totémisme et l'analogisme, c'est dans un sens bien particulier.

Le totémisme a été, à une époque, présenté comme une religion primitive, parce que chez certains peuples, comme les Australiens, il est au cœur de leurs rituels. A mon sens, c'est

un schème de pensée par lequel une double ressemblance, aussi bien physique qu'intérieure, est affirmée entre un groupe ou un individu humain et un prototype non humain (animal, végétal ou tout autre objet). L'analogisme consiste à découper la totalité des êtres en un ensemble d'éléments et de propriétés à partir desquels l'on conçoit des analogies partielles : le yin et le yang dans la pensée chinoise, les astres et les traits de caractère dans l'astrologie, mais aussi le dieu de la guerre, le dieu du commerce et la déesse de l'amour dans le polythéisme antique. Quant au naturalisme, ce n'est pas une religion, mais plus largement le point de vue matérialiste et scientifique sur le monde. Ces distinctions se situent en amont des religions en tant que telles : ce ne sont pas des systèmes de pensée délibérément construits, mais des ontologies, des façons de voir le monde, qui n'impliquent pas d'adhérer à un culte, ni même à une croyance. Ce sont des schèmes qui organisent l'expérience. Un schème n'est pas réflexif, c'est une inférence qui peut ou non, selon le cas, se déployer en un système.

Pourtant vous avez souligné le fait qu'il existait des « affinités » entre certaines catégories de rites et certains schèmes. Comment s'articulent-ils ?

Une « affinité » n'est pas une implication nécessaire mais un lien préférentiel. J'ai fait l'hypothèse qu'il y avait un lien préférentiel entre certaines démarches rituelles et certains schèmes fondamentaux. Prenons le cas du chamanisme et des cultes de possession. Le chamanisme est de l'ordre du commerce direct entre un humain et un non humain. Ce non humain peut jouer le rôle d'auxiliaire du chamane sans qu'il y ait aliénation de ce dernier : même en transe, le chamane garde le contrôle de la situation. Dans la possession, le prêtre ou l'adepte est chevauché par un *orisha*, un démon, un dieu. Il est entièrement investi par l'entité non humaine. Pourquoi est-ce caractéristique de l'analogisme ? Parce que celui-ci s'appuie sur l'idée que le monde est un ensemble de singularités fragiles, dont une composante est à tout moment capable de se détacher et s'introduire dans un autre être ayant une composante analogue : un sorcier s'empare de vous en substituant son âme à la vôtre. On ne trouvera pas cette idée dans le chamanisme animique. Les fondements sont très différents. Dans l'animisme, on est dans d'autres schèmes et on n'a pas besoin de cette opération.

Donc, les religions tendraient à privilégier, voire à imposer certains schèmes et à en éliminer d'autres ?

C'est un autre problème. Le caractère exclusif de certaines religions répond à des besoins sociaux, pas intellectuels. Les modes d'identification dont je parle ne sont pas des constructions culturelles, mais des schèmes d'intégration de l'expérience qui existent en puissance dans tout être humain. Ils ne sont pas forcément mis en concurrence et peuvent coexister dans une même société. Les Bororos du Brésil ont deux types de chamanisme dont l'un est à base animique et l'autre à base totémique. Les spécialistes du premier s'occupaient des rapports avec les non humains (les animaux *bope*) en accomplissant des rites au cours desquels il s'agissait de débarrasser ces *bope* de leur intentionnalité, de façon à pouvoir les consommer sans conséquences néfastes. Et puis il y avait le chamanisme *aroe*, s'adressant aux prototypes des groupes sociaux et procédant tout à fait autrement. Les exemples de coexistence sont nombreux dans le monde. En Asie du Sud-Est, les systèmes animiques et les religions analogiques de type chinois, ou encore le bouddhisme, coexistent fréquemment.

Existe-t-il un sens d'apparition de ces différents schèmes, un mouvement logique ou historique qui mènerait de l'un à l'autre ?

Historiquement, ça n'est pas prouvé. D'un point de vue logique, la seule progression que l'on puisse distinguer est celle qui irait du simple au complexe : l'animisme repose sur un seul principe d'identification (l'intériorité), le totémisme en mobilise deux, quant à l'analogisme, il considère une multiplicité de ressemblances possibles entre toutes sortes d'éléments singuliers. Mais si l'on ajoute le naturalisme au bout de la série, on retombe dans une configuration très simple : l'unité du monde repose sur le seul principe de la

nature physique des êtres. C'est un peu ennuyeux. Je ne pense pas qu'il faille chercher une loi d'évolution dans tout cela. On peut faire l'hypothèse que ces schèmes d'identification sont universellement présents dans l'esprit humain. Mais leur réalisation dans des systèmes de pensée est beaucoup plus contingente. Certains n'ont été inventés qu'une seule fois : c'est le cas du monothéisme, inventé par les anciens Hébreux, puis décliné en différentes religions. Il représente une solution aux vertiges de l'analogisme : toutes les propriétés et éléments du monde se trouvent condensés en une seule entité qui, de plus, est irreprésentable, donc abstraite. C'est une façon radicale de rendre cohérent un monde disparate.



Philippe Descola est anthropologue, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, professeur au Collège de France où il dirige le Laboratoire d'anthropologie sociale. Il a notamment publié *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

Les schèmes de l'expérience du monde

Ranger les religions humaines dans des cases n'est pas une chose facile. Des termes comme « chamanisme », « fétichisme », « polythéisme » se contentent en général de retenir un aspect particulier de la pratique considérée, sans disposer d'une base commune qui les réunisse. Selon Philippe Descola, ce que nous appelons religion est une doctrine réfléchie et systématisée qui renvoie, plus fondamentalement, à une série de schèmes mentaux organisant notre expérience du monde social, naturel et surnaturel. C'est l'importance accordée à l'un ou l'autre de ces schèmes (ou « modes d'identification ») qui donne à une culture son profil, et s'exprime, notamment, dans ses pratiques rituelles et ses croyances. Reprenant certains termes de l'anthropologie classique, P. Descola en redéfinit le contenu.

Schème animique (ou animisme)

L'animisme a été défini par Edward B. Tylor (*Primitive Culture*, 1874) comme la croyance selon laquelle la nature est régie par des esprits analogues à la volonté humaine. Il y voyait la forme primitive ayant engendré toutes les religions. Pour P. Descola, le schème animique n'est pas une croyance mais une façon d'organiser la perception du monde à partir de ressources universellement présentes chez l'être humain. L'animisme consiste donc plus précisément dans le fait de percevoir une continuité (ou une ressemblance) entre l'intériorité humaine (l'intentionnalité) et celle de tous les êtres du monde, mais de fonder leur différence dans leurs propriétés et leurs manifestations physiques (forme du corps, manières de faire, attributs matériels).

Le totémisme

Théorisé par James G. Frazer (1887), le totémisme a pour modèle d'origine la pratique des Indiens de la côte nord-ouest des Etats-Unis associant un ancêtre animal à chaque clan qui lui rend un culte. J.-G. Frazer y voyait un stade de développement socioreligieux immédiatement postérieur à celui de la bande. Claude Lévi-Strauss (*Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, 1962) considérera qu'il s'agit de la réalisation

anecdotique d'un dispositif classificatoire de portée très générale.

Pour P. Descola, il existe cependant un schème totémique qui, en plus de la continuité des âmes, perçoit et distingue des ressemblances physiques entre les humains et les non humains, fondant une relation privilégiée entre un groupe et une espèce naturelle.

L'analogisme

L'analogisme, selon P. Descola, est la symétrique inverse du totémisme : il décompose les individus et les groupes humains en propriétés et fait de même avec les non humains. Seules sont perçues des analogies partielles entre les uns et les autres.

Exemple : Mercure était chez les Grecs le dieu de la communication, mais aussi des voleurs et du commerce. Chaque individu rendait, dans sa vie, un culte à différents dieux selon l'activité qu'il était en train d'entreprendre. L'analogisme est assez bien incarné par les religions polythéistes, qui voient de la discontinuité partout, et ont recours au sacrifice pour établir un lien fragile et circonstancié entre les dieux et les hommes. Mais le monothéisme en est aussi l'aboutissement.

Le naturalisme

Dans l'expérience technique du monde, nous ne reconnaissons pas d'intentions humaines dans les êtres de la nature. En revanche, nous concevons que notre corps est de même texture physique que le leur et que la matière en général. Systématisé par la science moderne, le schème naturaliste n'est pas une religion, mais une façon de voir le monde et d'agir sur lui. Le naturalisme se conçoit comme la symétrique inverse de l'animisme : pas de continuité des « âmes », mais au contraire celle des corps et des propriétés physiques.

Nicolas Journet



A la découverte des polythéismes (Marcel Detienne)

Déclarer que les deux tiers de l'humanité contemporaine sont « naturellement » polythéistes serait peu intelligible si l'on omettait de rappeler en quelles circonstances l'affirmation soudaine d'« un seul dieu » a fait surgir la reconnaissance de dieux multiples et pluriels. Pour entendre et penser ce que veut dire « polythéisme », il faut, en Europe et dans ses prolongements, déployer historiquement l'invention de ce ou ces monothéismes qui nous semblent si prégnants entre Rome, La Mecque et Jérusalem (1).

Polythéisme vient du grec *polutheos*, « qui relève de dieux multiples » ; un mot, semble-t-il, inventé par Eschyle, dans une de ses tragédies, pour qualifier un enclos, aux portes d'Argos, où sont rassemblés six ou sept dieux, vaguement agencés. Rien de plus qu'un petit jardin polythéiste, comme il y en a des dizaines en pays grec. C'est seulement à la Renaissance que le mot « polythéisme » entre dans la langue, devient une notion, et un problème : il va faire du paganisme une entité opposable en bloc au christianisme, figure dominante d'un monothéisme dogmatique.

L'histoire des religions, telle que lui a donné forme le XIXe siècle, est un hybride. Elle provient de deux espèces différentes : la théologie chrétienne, d'une part ; l'histoire, qui se veut savoir scientifique et positif, de l'autre. La question du (ou des) polythéisme(s) naît de la réflexion — des philosophes, sociologues, anthropologues et théologiens — sur les « origines religieuses de l'humanité », perçues comme essentielles à la connaissance de l'Occident et garantes de notre privilège d'incarner la civilisation. On comprend pourquoi une analyse comparative et expérimentale des polythéismes — genres, espèces, variétés, styles — continue d'être insolite, sinon interdite, dans la plupart des lieux de savoir où les questions et les problèmes se ressource depuis des décennies avec les catégories propres du monothéisme, et d'abord du plus « catholique (2) » des trois.

Pourtant, l'historiographie, celle qui va du Nouveau Testament à l'Ancien, fait ainsi voir de quelle manière un premier monothéisme, qualifié de biblique, a été injecté dans une histoire riche en conflits et en ruptures. L'Ancien Testament, la Bible hébraïque, bénéficie de quelques siècles d'avance sur l'Évangile — la Bonne Nouvelle, en araméen et en grec. Notre reconstruction du passé du Proche-Orient nous invite à croire que l'émergence d'un dieu récusant tous les autres peut dater du VIe siècle avant notre ère. Il y a là quelque chose de singulier pour l'observateur d'aujourd'hui, informé de l'existence d'un hominidé se dressant à la verticale, voici un million sept cent mille ans, sur le continent africain. Dès que le développement de son cerveau lui a permis de disposer du langage, nul doute que pareil vivant, si fragile, a commencé à imaginer de petits doubles, toutes sortes d'entités que nous appelons surnaturelles, à partir des rêves, des enthousiasmes indispensables pour survivre jour après jour, nuit après nuit.

Peut-être l'un (ou l'une) de ces lointains premiers bipèdes a-t-il conçu la représentation d'un génie rêvant d'exclure tous les autres génies. Pour l'heure, nous devons nous contenter de la singularité apparue dans une tribu nomade du Proche-Orient, en milieu syro-cananéen, quand une troupe de pasteurs s'est mise à croire, entre deux campements, que son Elohim, son petit dieu « national », voulait être adoré comme le seul Elohim, qu'il s'appelait Yahvé et qu'il avait décidé de mettre à part les « fils d'Israël » pour en faire son « peuple élu ».

A première vue, une affaire sans conséquence. Ni les Assyriens, ni les Grecs, ni les Africains ne s'en sont émus ; les Chinois pas davantage. Les seuls dont nous aimerions connaître la réaction, ce sont les Perses contemporains des Judéens, après l'exil à Babylone ; des contemporains qui préféreraient laisser leur autonomie aux peuples dominés, et qui connaissaient également des divinités comme Yahvé, sans présence matérielle, ni temples, ni statues. Les spécialistes de la Bible, protestants ou catholiques, s'accordent à constater que la mégalomanie jalouse du petit dieu d'Israël aurait été sans objet si un passé polythéiste millénaire n'avait empli, au Proche-Orient, les carrefours et les sanctuaires de représentations figurées de puissances plus ou moins divines.

C'est au siècle de Voltaire, plus de deux millénaires après le Deutéronome ou Ezéchiel, que David Hume a eu l'audace de faire reconnaître la primauté de ce que certains de ses contemporains aimaient appeler « polythéisme ». Il faudra encore longtemps pour qu'à leur tour les polythéismes soient progressivement analysés en Occident, si grande a été, et est encore, en de nombreux pays, la puissance du monothéisme chrétien.

Archéologues, linguistes et historiens ont inauguré récemment à Bogasköy (Turquie) l'inventaire des panthéons hittites, en ce « lieu de l'assemblée des dieux » qui semblait être la capitale du royaume. Un polythéisme hautement centralisé, avec son administration de scribes, d'officiers, de ministres, occupés à classer sur tablettes une population divine foisonnante dont il faut entretenir les « corps », en l'occurrence une âme de fer revêtue de matériaux précieux. Parallèlement, les experts des civilisations sumérienne et paléobabylonienne continuent de montrer avec quel soin des lettrés — devins et scribes — s'employèrent à organiser des centaines de dieux, à faire l'exégèse de leur nomenclature, à les regrouper en familles, en couples et en triades.

Ailleurs, et parfois tout à côté, c'est l'empreinte d'un pied sur le sable, un trône vide, un miroir de métal, une odeur, un silence qui sont des dieux. Au Japon, ils sont innombrables : tout objet, chaque être, un grain de riz, un toponyme, une branche, une pierre. Longtemps, l'Occident a rangé ces milliers de petits riens, inventés quotidiennement, dans la case « animisme », pensant ainsi offrir à des millions d'humains l'espoir de connaître un jour le vrai sens de l'anima (3), par la grâce de ceux qui, très chrétiennement, avaient charge d'âmes. Alors que dans les choses, les objets, appelés « fétiches », ce que les africanistes analysent, à l'écoute de ceux qui les façonnent à leur usage, ce sont les petits rituels de la divination d'un jour, ou les mille chemins à parcourir entre naître et mourir, d'un peuple d'ancêtres à l'autre.

S'il y a des dieux partout, dans toutes les parties du monde, ce n'est pas pour autant que l'on naît avec les notions d'esprits puissants ou de grands dieux. Celles-ci s'acquiescent vraisemblablement en écoutant ceux qui en parlent, en regardant les cérémoniaux imaginés pour donner forme et, parfois, consistance à des « agents surnaturels », sélectionnés soit

pour intervenir directement dans la vie des gens, soit pour nourrir des spéculations sur les métamorphoses ou sur la communication sans paroles ni langage, d'esprit à esprit, d'un ange à l'autre.

Ici et là, fort heureusement, des guetteurs de l'espèce humaine jettent dans la nuit l'éclair d'une luciole. Ainsi, l'un d'eux, au beau milieu de l'émotion suscitée par la révélation du Nouveau Monde, fait observer qu'il y a partout et toujours des « opinions populaires », tantôt familières, tantôt monstrueuses, pour peu qu'elles soient celles des autres. Et Michel de Montaigne — c'est lui — suggère à mi-voix que ces croyances, il faut les imputer à ce « grand ouvrier de miracles » qu'est l'esprit humain, seul apte à produire des croyances « similaires » et également « absurdes » dans des lieux et des temps fort éloignés. Et si les croyances naissent « comme des choux », lesquelles donc peuvent se prévaloir d'une « magistrale autorité » ? L'admirable veilleur a sans doute ajouté en silence que les dieux pluriels, esprits ou génies, ne s'affrontent pas entre bandes, ou d'un quartier à l'autre. Aucun grain de riz, jusqu'à présent, ne rêve d'asservir les vivants sur toute la terre habitée, l'écoumène des convertisseurs.

Ce sont, simple constat, les monothéismes, ceux du moins qui aiment se donner les ailes du prosélytisme, qui font la guerre à tous et, en premier lieu, se la font entre eux. Vérité banale : le christianisme et l'islam se sont lancés dans de grands massacres réciproques dès qu'ils se sont reconnus en témoins affrontés de la Vraie Révélation. Histoire pathétique, terriblement meurtrière, et qui a pris aujourd'hui le style hollywoodien d'une « guerre des civilisations ».

S'il y a Vérité, alors les autres croyances relèvent de l'Erreur. Au temps d'Auguste, voici que se manifeste un petit prophète de Palestine, avec son message d'amour, une mort en crucifixion, une poignée de dévots, exaltés par le charisme d'un « dieu » soucieux de chaque âme en particulier. C'est une singularité parmi d'autres. Croire en famille à la résurrection d'un prophète tenu pour admirable, soit ; se convaincre en « assemblée (4) » que Jésus est venu pour sauver le monde, ce n'est encore qu'un cas de messianisme. Le moindre mal, pour un fondateur de croyances nouvelles, c'est de faire croire qu'il apporte quelque chose comme une « religion supérieure ». Pourquoi n'y aurait-il pas, dans un coin perdu de la Galilée, la révélation d'un grand projet destiné à sauver les hommes d'un monde où ils sont tombés, brutalement, pour une faute qui n'est pas la leur ? Sans doute est-il louable de faire savoir à ses amis et voisins que, désormais, « tout a un sens » !

Cela n'impliquait pas de rêver sous un platane d'une vaste opération d'exclusion universelle de l'« Erreur » que représentaient d'autres croyances. C'est pourtant ce qui est arrivé, en Occident, vers l'an 320 de notre ère, quand un citoyen romain pas tout à fait aussi banal qu'un autre, puisqu'il était empereur — ni pire ni meilleur que ses prédécesseurs —, choisit de se convertir à la Bonne Nouvelle. Constantin avait encore le temps d'en faire un choix strictement personnel. Hélas ! au début de ce IV^e siècle, les fidèles du pauvre crucifié, réunis en « assemblées » autour des paroles de leur maître, devenues « livres (5) », ont fondé ce qui va s'appeler l'Eglise, l'Assemblée, en élisant pour s'y enraciner le cœur de l'empire, la ville de Romulus et Rémus. Quand cette Eglise peut s'appuyer sur le pouvoir et l'autorité du prince, assurée qu'elle seule a reçu la révélation avec la vérité de l'interprétation des Ecritures, elle va professer très vite l'obligation de croire en son credo, à l'exclusion de toute autre « croyance », devenue par là même idolâtrie et superstition. Grandit ainsi un clergé hiérarchisé dont la puissance à l'échelle du monde va éclipser pendant des siècles tous les autres « fonctionnaires du divin ». La « civilisation occidentale » est en marche pour convertir les peuples étrangers, conquérir les terres des sauvages animistes, mener avec la croix les guerres justes, dites « de religion », faire reconnaître partout l'autorité du vrai et du bien.

Voilà comment, charriés dans un torrent d'âmes en peine, nous sommes devenus « polythéistes »... Avec, pour quelques-uns, la volonté de mettre en perspective critique l'histoire profonde d'un monothéisme à vocation totalitaire, en toute intolérance voulue et reconnue. Ce qui entraîne un bénéfice immédiat : découvrir de quelles immenses ressources imaginaires nous disposons, une fois bien écartée la notion même d'« erreur en fait de religion ».

Un expert diabolique me souffle : « Les polythéismes, un marché prometteur ! »

(1) Francis Schmidt (sous la dir. de), *L'Impensable Polythéisme*. Etudes d'historiographie religieuse, Editions des archives contemporaines, Paris, 1988.

(2) « Catholique » vient du grec *katholikos*, qui signifie « universel ».

(3) « Souffle de vie », « âme » en latin.

(4) *Ekklesia*, en grec — d'où « Eglise ».

(5) Le livre se dit *biblion* en grec.



Les intraduisibles et leurs traductions Journal de bord Barbara Cassin

« Une langue, ça n'appartient pas. »
Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*

Le point de départ de ces notes est un ouvrage, *le Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*, que *Transeuropéennes* a décidé d'accompagner dans ses transformations. Pour que se tienne, à plusieurs mains, un journal de bord des traductions des intraduisibles. Avec ce qu'un journal peut avoir de trivial et de pensif, de cousu et de décousu — *Denktagebuch* autant que faire se peut. Le coup d'envoi a été donné en novembre 2007 par une confrontation, accueillie à la Maison de l'Europe de Paris, intitulée « Le chantier de la différence des langues », entre traducteurs arabes, avec Ali Benmakhlof, et traducteurs ukrainiens, avec Constantin Sigov. Suivie d'une exploration festive de la nostalgie au Centre Culturel Suisse, avec Fernando Santoro et Anca Vasiliu : « Quand l'Europe a mal », autour de mots comme *Saudade*, *Sehnsucht*, *Spleen*, *Dor*, *Nostalgie*, implantés dans des poèmes, des textes philosophiques, des chansons, au moyen desquels les Européens disent l'état de malaise où l'âme et le corps sont en désordre, désignent où et comment ils ont mal, autrement dans chaque langue et dans chaque culture.

Repardons très brièvement de l'ouvrage lui-même, tel qu'il a été conçu et publié (Seuil - Le Robert, 2004). Ce fut un travail très lourd, qui a réuni 150 chercheurs français et étrangers pendant dix ans. Il a abouti à un objet très singulier, 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 » — non pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire : après Babel avec bonheur. 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). Or 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 — hélas pas encore de turc, langues qui constituent le plurilinguisme propre à *Transeuropéennes*. Mais aussi, outre l'ukrainien, de roumain, d'espagnol, de portugais, et peut-être, de persi. Et il n'est certes pas indifférent à la géopolitique philosophique que l'espagnol se prépare au Mexique, que le portugais se fasse au Brésil — ni que l'anglais soit de l'américain.

Il faut d'abord revenir sur l'objectif du *Vocabulaire* lui-même. L'un des problèmes les plus urgents que pose l'Europe est celui des langues. On peut choisir une langue dominante, dans laquelle se feront désormais les échanges ; ou bien jouer le maintien de la pluralité, en rendant manifeste le sens et l'intérêt des différences. Le *Vocabulaire* s'est inscrit résolument dans la seconde optique.

C'est un geste philosophique et un geste politique.

Il a l'ambition de constituer une cartographie des différences philosophiques européennes, en capitalisant le savoir des traducteurs. Il explore le lien entre fait de langue et fait de pensée, et prend appui sur ces 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* ? Que se passe-t-il quand on rend *mimesis* par *imitation* ? Chaque entrée part ainsi d'un nœud d'intraductibilité, et procède à la comparaison de réseaux terminologiques, dont la distorsion fait l'histoire et la géographie des langues et des cultures.

C'est ainsi qu'il constitue un instrument de travail d'un type nouveau en philosophie, dans le sillage comparatif du *Vocabulaire des institutions indo-européennes* d'Émile Benveniste. On n'y part pas des concepts, mais des mots, et il oblige à prendre conscience que nous philosophons en langues. « Celui qui trouve le langage intéressant en soi est un autre que celui qui n'y reconnaît que le médium de pensées intéressantes » (1). Le seul « il y a » est alors celui, humboldtien, de la pluralité des langues : « Le langage se manifeste dans la réalité uniquement comme multiplicité » (2), le langage, c'est et ce n'est que la différence des langues. Dans cette perspective, traduire n'est plus *dolmetschen*, mais *übersetzen*, comprendre comment les différentes langues produisent des mondes différents, faire communiquer ces mondes et inquiéter les langues l'une par l'autre, en sorte que la langue du lecteur aille à la rencontre de celle de l'écrivain (3); le monde commun devient un principe régulateur, une visée, non un point de départ. Ce régime-là est celui du *Dictionnaire des intraduisibles*.

Or ce geste philosophique est aussi, et aujourd'hui peut-être surtout, un geste politique. De quelle Europe linguistico-philosophique voulons-nous ? Réponse : il y en a deux dont nous ne voulons pas, que je propose de caractériser ainsi : ni tout-à-l'anglais, ni nationalisme ontologique.

Le premier scénario-catastrophe ne laisse subsister qu'une seule langue, sans auteur et sans œuvre : le *globish*, « *global English* » (4), et des dialectes. Toutes les 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. L'anglais de Shakespeare et de Joyce fait partie de ces dialectes que plus personne ne comprend — aujourd'hui déjà, dans les colloques internationaux où tout le monde parle *globish*, le seul conférencier que l'on ne comprenne pas est celui qui vient d'Oxford. Le *globish* est une langue de pure communication, qui sert à demander un café de Tamanrasset à Pékin, et à soumissionner à Bruxelles en proposant *issues* et *deliverables* dans le cadre d'un programme sur la « gouvernance » dans une *knowledge-based society*. La difficulté tient évidemment au rapport entre *globish* et langue anglaise. C'est même cela qui rend la menace si intense : le risque de collusion entre un esperanto pragmatique et une langue de culture. D'une part, en effet, une certaine philosophie analytique prône l'angélisme de l'universel : ce qui compte, c'est le concept, pas le mot — Aristote est mon collègue à Oxford. D'autre part, l'angélisme de l'universel s'accompagne d'un militantisme de l'ordinaire. L'anglais, pris cette fois comme idiome, dans la singularité des œuvres et des auteurs qui se sont exprimés en anglais dans la tradition philosophique, est par excellence la langue du fait, la langue de la conversation courante attentive à elle-même. Qu'il s'agisse de l'empirisme (Hume) ou de la philosophie du langage ordinaire issue du *linguistic turn* (Wittgenstein, Quine, Cavell), on dégonfle les baudruches de la métaphysique en étant, *matter of fact* et *fact of the matter*, attentifs à ce que nous disons quand nous parlons l'anglais de tous les jours. D'où la force exceptionnelle d'un *globish* appuyé sur, ou par, un « anglais analytique » qui fait paraître amphigourique une philosophie continentale engluée dans l'histoire et l'épaisseur des langues. Depuis cette perspective, l'idée même d'intraduisible est nulle et non avenue, pire : dépourvue d'utilité.

L'autre scénario catastrophe est lié à l'encombrant problème du « génie » des langues. Il y a des langues « meilleures » que d'autres, car plus philosophiques, mieux en prise sur l'être et le dire de l'être, et il faut prendre soin de ces langues supérieures comme on prend soin

de races supérieures. J'en reviens toujours à cette phrase de Heidegger, qui rend cela lisible de manière caricaturale : « La langue grecque est philosophique, autrement dit [...] elle n'a pas été investie par de la terminologie philosophique, mais philosophait elle-même déjà en tant que langue et que configuration de langue [*Sprachgestaltung*]. 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 [*Der Grad bemisst sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert*]. Ce caractère de profondeur et de créativité philosophique de la langue grecque, nous ne le retrouvons que dans notre langue allemande » (5) Le grec donc, et l'allemand, plus grec que le grec.

Tout le travail du *Dictionnaire* va contre cette tendance à hiérarchiser les langues et à sacrifier l'intraduisible, travers symétrique du mépris universaliste. Le cap à tenir entre ces deux écueils se laisse dire d'un terme deleuzien : « déterritorialiser ». Humboldt ajoute : « La diversité des langues est condition immédiate d'une croissance pour nous de la richesse du monde et de la diversité de ce que nous connaissons en lui ; par là s'élargit en même temps pour nous l'aire de l'existence humaine, et de nouvelles manières de penser et de sentir s'offrent à nous sous des traits déterminés et réels » (6). Telle est l'ambition du *Dictionnaire*.

L'enjeu comparatif se trouve redoublé avec la traduction, ou plutôt les traductions, du *Vocabulaire*. Il ne saurait s'agir en effet d'une traduction mécanique. Le *Vocabulaire* a pensé les « intraduisibles » au sein d'un espace certes international et plurilingue, mais néanmoins francophone, au sens strict de parlant français, et il les a décrit au moyen du français comme métalangue. Toute traduction dans une autre langue devra donc d'abord faire la part entre les entrées qui sont en français « générique » ou « métalinguistique », et celles qui sont en français « idiomatique ». On peut entendre cette différence en comparant, par exemple, les deux articles « Aimer, amour, amitié » et « Nostalgie ». « Aimer » tient lieu, en français, de tout un pan sémantique analysable différenciellement, depuis le grec *eran*, *agapan*, *philein*, jusqu'à l'anglais *to love*, *to like*, et pour lequel il faudra trouver un terme générique correspondant dans la langue d'arrivée — un, ou plusieurs —, qui permette à l'article de déployer l'histoire et la géographie de l'ensemble de ces terminologies. En revanche, « Nostalgie », mot français venu du grec via le suisse alémanique, est idiomatique, il est « en français » comme *saudade* est en portugais, *Sehnsucht* en allemand et *dor* en roumain. Ce premier travail de discrimination et de tri, qui impose tantôt de garder l'entrée française, tantôt de passer le lemme (c'est-à-dire le ou les termes qui servent d'entrée pour un article) dans l'autre langue, n'est pas un banal travail éditorial de traduction, mais un travail philosophique lié à la traduction.

Le choix du ou des mots qui serviront dans une langue donnée d'équivalents pour les entrées génériques constitue un second problème philosophique, emblématique de cette non superposabilité des langues et des réseaux qui fait l'objet même du *Vocabulaire*. Ce choix des lemmes est à son tour un simple miroir grossissant des difficultés et des dilemmes qu'il faudra résoudre langue par langue, en particulier au moment des citations, dont il n'est pas difficile de prévoir que, comme ce fut le cas pour le français, les traductions existantes feront toucher du doigt l'insuffisance quant aux équivalences habituelles.

Tel est le premier travail, lemmatique et linguistique, auquel nous nous sommes livrés de A à Z, avec Emily Apter, Jacques Lezra, Michael Wood et Étienne Balibar, en ce début juillet corse, devant la mer.

Il est essentiel de comparer les perceptions des diverses équipes linguistiques de traducteurs, les critères, les justifications, les intérêts et les effets. L'enjeu n'est pas nécessairement identique pour chacune des langues. Chaque traduction en langue va fixer une terminologie. Mais cette terminologie est susceptible d'être aujourd'hui plus ou moins flottante, pour des raisons non seulement culturelles, mais aussi historiques et politiques, interférant avec le sentiment national. C'est le cas, par exemple, en roumain, où slave et latin interfèrent et entrent en concurrence. Tel est l'enjeu, tout particulièrement, du domaine de la philosophie politique en Ukraine. La traduction en ukrainien a été la première

décidée, lors d'une séance mémorable de Cité-philos Lille, avec Constantin Sigov et son équipe, qui ont confectionné les entrées slaves du *Vocabulaire* original.

L'outil principal est un travail sur l'homonymie : qu'est ce qui est homonyme dans une langue du point de vue de l'autre langue, et inversement ? Comment les homonymies, qui peuvent rester invisibles ou inaperçues dans une langue considérée isolément depuis l'intérieur d'elle-même, et qui pourtant la caractérisent ou la constituent de manière différentielle, apparaissent-elles en pleine lumière avec la "déterritorialisation", quand on passe d'une langue à l'autre ? Que voit-on d'une culture et d'une tradition par le passage à une autre langue, par la "tra-duction" ? S'il est vrai, pour reprendre une phrase de Lacan dans *L'Étourdit* que : « Une langue, entre autres, n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissées subsister », alors on tient là un fil solide pour comparer deux langues et leur manière de découper le monde. Un exemple le fera mieux comprendre. « *Pravda* », qu'on a coutume de rendre par « vérité », signifie d'abord « justice » (c'est la traduction consacrée du *dikaiosunê* grec), et paraît ainsi homonyme vu du français. Inversement, notre « vérité » est un homonyme du point de vue slave, puisque le terme écrase « *pravda* », qui relève de la justice, et « *istina* », qui relève de l'être et de l'exactitude. On réfléchira de même à l'ambiguïté pour « nous » de la racine « *svet* », lumière/monde, et à la problématique homonymie de « *mir* », paix, monde et commune paysanne, sur laquelle ne cesse de jouer Tolstoï. C'est évidemment un ensemble langue-tradition-culture qui se retrouve ainsi interrogé.

Chaque traduction est ainsi une adaptation et une aventure. Elle élabore ses stratégies, et réfléchit sur les effets qu'elle veut produire. Le monde hispanophone se révèle sans doute le plus proche, à ceci près qu'il recompose le rapport entre philosophie et littérature. Aux États-Unis, il ne va pas de soi de donner droit de cité à la différence des langues en philosophie, là où une certaine philosophie analytique anglo-saxonne suppose plutôt des concepts, indépendants des mots pour les dire et nécessairement peu situés dans l'espace et dans le temps. Enfin, pour le monde arabe, l'enjeu est massif, puisqu'il consiste à ouvrir l'une à l'autre des langues et des cultures que l'histoire a certes déjà réunies — en témoigne d'ailleurs la présence dans le *Vocabulaire* de l'arabe comme langue de passage et vecteur de transmission philosophique —, mais qui, depuis lors, se sont très largement ignorées comme l'atteste le très petit nombre de traductions modernes vers l'arabe jusqu'à aujourd'hui. Je n'ose rien dire du persi au jour d'aujourd'hui, sinon que l'enjeu du rapport persi-arabe est considérable. Nous avons commencé à l'explorer avec *Transeuropéennes* grâce à Azartash Azarnoosh, à la Maison de l'Europe, quand, à propos des traductions du Coran, il nous a présenté son livre *Langues en conflit : l'arabe et le persan aux premiers siècles de l'Islam* (7). Et je ne sais rien encore des grands continents linguistiques hétérogènes que sont le japonais, le chinois, le hindi, etc.

Chacune des traductions procède à des transformations, et ce sont, en un second temps, ces transformations que nous voudrions comparer : prendre au sérieux la différence des langues et des cultures, la mettre en lumière et l'interroger au moyen de ce dispositif de traduction très singulier, qui redouble la question de la traduction, oblige à une réflexion critique sur la pratique, et constitue un outil puissant d'interrogation comparative.

Si l'objectif à court et moyen terme est d'aider à concevoir et à réaliser au mieux la traduction du *Vocabulaire* en chacune des langues considérées, l'objectif est aussi, à plus long terme, de visualiser et de penser le géométral de toutes les réfections et de toutes les adaptations auxquelles l'opération de traduction aura contraint. Nous envisageons, pour clore nos travaux, de rassembler les singularités de chacune des versions, leurs ajouts et leurs transformations par rapport à l'« original » français, et de les publier en français (d'abord et en tout cas en français, mais *anagkê stê nai*, disait Aristote : il faudra bien à un moment donné s'arrêter, décider arbitrairement de s'arrêter), comme un volume en soi, guide pour nous des détours du « Philosophe en langues ». C'est aussi un geste à poursuivre, via une mise en réseau électronique, et via le médium du net à l'importance et à la spécificité duquel je crois, comme je crois à la nouvelle version de *Transeuropéennes*.

Concrètement, la traduction en ukrainien se fait d'abord par fascicules, en sorte que chaque fascicule peut jouer le rôle d'un livre, avec un auteur principal et une thématique, avant que

l'ensemble ne soit réorganisé comme un tout organique, *holon* et non *pan*. La traduction en arabe a également choisi de procéder par fascicules, mais sans décider encore de l'édition électronique. En revanche, les traductions anglo-saxonne, espagnole et roumaine seront, au moins en un premier temps, proposées sous forme d'un volume unique sur le support papier. Il faut donc réfléchir avec les éditeurs aux modalités permettant de mettre sur le net le *Vocabulaire* et ses versions-adaptations. Il y a là en effet quelque chose de conforme à l'esprit de ce travail. D'une part, parce que le *Vocabulaire* est un geste plutôt qu'une œuvre close — une *energeia* plutôt qu'un *ergon*, pour reprendre le terme par lequel Humboldt caractérise la langue ; si bien que l'ajout de symptômes, langue par langue, va évidemment dans le sens de la démarche. D'autre part, parce que ces ajouts ont eux-mêmes vocation à entrer en résonance entre eux, pour constituer visiblement un maillage comparatif des traditions et des cultures philosophiques. A condition de garder un contrôle scientifique sur les ajouts en question — il est vrai qu'il n'est pas facile de définir ce type de contrôle, Wikipedia en donne à sa manière la preuve. Il me semble qu'il importerait en tout cas et de vérifier les « informations philosophiques » contenues dans les nouveaux articles, et de s'assurer que « l'esprit » comparatif du dictionnaire, au plus loin de toute hiérarchie des langues, n'est pas trahi ; le problème, que je ne souhaite pas traiter ici, est évidemment de savoir qui assurera la police.

Un tel réseau pourra prendre pour point d'ancrage, donc pour « mots-clefs », non seulement les lemmes analogues dans les différentes langues, mais les citations (et/ou leur référence) autour desquelles se constituent les articles, de manière à les faire apparaître à la fois dans leur langue originale et dans leurs traductions, multiples dans l'espace et dans le temps. Nous poursuivrons ainsi le travail initié lors de la participation au projet ECHO (*European Cultural Heritage Online*, piloté par le Max Planck Institut, lors du 5ème PCRD) et qui a donné lieu à un prototype de numérisation intelligente, avec représentation cartographique des rapports entre entrées, navigation hypertexte, ensemble de liens externes, via mots-clefs, noms propres et citations, permettant d'accéder aux œuvres en langues (échantillon consultable sur le site du Max Planck et sur celui du Robert [<http://robert.bvdep.com/public/vep/accueil.html>], voir en particulier l'article « Bild »). Il faut vite étendre cet échantillon, qui porte sur le vocabulaire de l'image à partir du dictionnaire français, aux adaptations des mêmes entrées dans certaines autres langues, afin de comparer les cartographies et de permettre la navigation, dedans et dehors.

Une telle recherche ouvre, à plus long terme, sur une réflexion quant aux modèles à l'œuvre dans la traduction automatique. Je partirai d'une anecdote : quand, passant par les médiations institutionnelles du CNRS, je me suis inquiétée de savoir comment faire subventionner par l'Europe un *Vocabulaire européen des philosophies* ciblé sur la traduction et ses difficultés, on m'a répondu par cette sentence-couperet : « L'Europe ne subventionne que ce qui concerne la traduction assistée par ordinateur. » Je voudrais me venger de cette réponse par une obéissance d'un autre type. Le principal modèle à l'œuvre jusqu'à aujourd'hui, lié à Systran, consiste à faire passer d'une langue à l'autre via une langue-pivot, l'anglais, qui fonctionne comme commun dénominateur. L'anglais est lui-même préalablement désambigué (essentiellement via Wordnet), donc transformé pour passer du statut de langue naturelle à celui de langue-pivot. La désambiguation est comprise comme le moyen de passer du mot, singulier et éclairé par la langue, au concept universel. Cette conception est celle d'une bonne partie de la tradition philosophique, depuis Aristote qui construit l'homonymie comme le mal radical du langage, jusqu'à Leibniz dont la caractéristique universelle vise une réduction aux identiques permettant des opérations de calcul. Traduire consiste alors à ramener toutes les langues naturelles à une unique langue conceptuelle neutre, sans qualités, autorisant comme un échangeur un nouveau passage à une quelconque autre langue naturelle. Dans cette perspective, la différence entre les langues naturelles est évidemment accidentelle et réductible.

En partant du *Vocabulaire* et de ses traductions, je voudrais explorer la possibilité d'un modèle inverse : affronter et exploiter la pluralité au lieu de viser l'unité. La comparaison requiert non pas un *tertium quid* commun (un langage conceptuel, « globish-technish »), mais un espace ou une géométrie commune, une topique, une topologie, permettant de

montrer en quoi les réseaux terminologiques sont et en quoi ils ne sont pas superposables d'une langue à l'autre, et même d'une œuvre à l'autre au sein d'une même langue (époque, genre, auteur, style) ; en quoi, de manière analogue, les syntaxes sont et en quoi elles ne sont pas superposables. Une réévaluation de l'homonymie, comme caractéristique d'une langue naturelle comme telle, constitue une clef. La phrase de Lacan dans *L'Étourdit* peut servir ici encore de repère. Le recensement des équivoques constitue, comme pour le *semantic web*, un point de passage obligé. Mais la manière de les traiter diffère considérablement : un certain nombre d'entre elles, à chaque fois différentes, sont constitutives d'une langue, elles sont non accidentelles et évoluent diachroniquement, enfin elles sont surtout visibles de l'extérieur de cette langue. Ainsi c'est pour « nous » (quel « nous » ?) que le russe *pravda* signifie de manière équivoque « vérité » et « justice », ou *svet* « lumière » et « monde », de même que c'est pour un latin que le grec *logos* signifie simultanément *ratio* et *oratio*, ou pour « nous » que l'espagnol *ser* et l'espagnol *estar* sont non différenciés.

Les suppositions épistémologiques diffèrent alors : on ne traite pas de concepts, mais de mots, c'est-à-dire de mots en langues, et sans doute de mots fortement contextualisés, pris dans des œuvres et des textes (problème global/local). On aboutit à un faisceau de questions : comment formaliser la description de la « richesse » homonymique d'un mot, d'une expression, d'une phrase ? Comment formaliser le rapport synonymique entre deux « richesses » ? Comment modéliser le tracé des réseaux et rendre visible leur non-superposition ? Peut-on modéliser le passage d'un nuage d'homonymes à un nuage d'homonymes ? Ces questions recoupent celle du traitement des occurrences et des contextes qui, sans que l'idéologie de la traduction n'ait changée, commencent à infléchir le modèle de la langue-pivot. Elles constituent l'horizon lointain de nos travaux.

Notes

- (1) Nietzsche, « Fragments sur le langage » (note de travail pour *Homère et la philologie classique*, 1868-1869), trad. J.-L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe, *Poétique*, 5, 1971, p. 134.
- (2) W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheiten...*, in *Gesammelte Schriften*, ed. A. Leitzmann et al., Berlin, Behr, vol.VI, p. 240.
- (3) Je paraphrase la célèbre bifurcation : « 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 » (Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire* [1817], trad. A. Berman, Seuil, Points-bilingues, 1999, p. 49), en choisissant avec Schleiermacher l'intranquillité de la première voie.
- (4) C'est un terme que j'emprunte à Jean-Paul Nerrière, *Don't speak English, parlez globish* (Eyrolles, 2ème éd. mise à jour et complétée, 2006).
- (5) M. Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, *Introduction à la philosophie* [1930], tr. E. Martineau, Gallimard, 1987, p. 57s. Une note à la fin de la phrase indique : « Cf. Maître Eckhart et Hegel ».
- (6) « Fragment de monographie sur les Basques » [1822], traduit dans P. Caussat, D. Adamski, M. Crépon, *La langue source de la nation*, Mardaga, 1996, p. 433.
- (7) En cours de traduction chez Fayard.

DES MOTS QU'IL FAUDRAIT DEFINIR POUR COMPRENDRE...

anthropologie	
ethnologie	
ethnographie	
mythe	
religion	
représentation	
monothéisme	
polythéisme	
transcendance	
animisme	
totémisme	
analogisme	
naturalisme	
schème	
déterritorialisation	
globish	
traduction	
théologie	
rite	
culte	
épistémologie	
vérité	
idiome	
linguistique	