

Le concept philosophique à l'épreuve de la traduction

Irena Kristeva
Université de Sofia
Vladimir Gradev
Université de Sofia

Abstract

The Philosophical Concept tested by Translation

This article aims to present, from a hermeneutical point of view, the ins and outs of the conceptual work required to translate the contemporary French thought. It does so through two collaborative translations into Bulgarian, namely those of *Difference and Repetition* by Gilles Deleuze and *The Birth of the Clinic* by Michel Foucault. Starting from the premise that the primacy of concepts in philosophical discourse makes its translation particularly complex, we will try to highlight the contribution of translation to the building of a conceptual language in the field of philosophy.

Keywords: concept, Deleuze, discours, Foucault, hermeneutics, philosophy, translation

Si l'enfermement idéologique s'impose comme une caractéristique majeure de l'activité traductive en Bulgarie à l'époque du régime totalitaire instauré dans ce pays au lendemain de la Seconde guerre mondiale, l'ouverture se profile comme son trait distinctif après la chute du Mur de Berlin. Cet événement crucial attise l'intérêt pour des œuvres littéraires qui n'étaient pas traduits ou retraduits pendant des décennies (celles des modernistes, pour ne citer que James Joyce et Virginia Woolf, ou des « décadents », pour ne citer que Georges Rodenbach et Marcel Proust) ; pour les écrits de Sigmund Freud et d'autres théoriciens de la psychanalyse ;

pour la pensée occidentale. Selon le rapport de l'Institut National de la statistique, au cours des dix dernières années du XXe et des dix premières années du XXIe siècle, les titres traduits représentent 28,9 % des livres publiés, soit un livre sur trois est une traduction. En 2009, le français constitue, avec 7,6 % du total des traductions, tous secteurs éditoriaux confondus, la troisième langue traduite, dépassé par l'anglais avec 59,4 % et le polonais avec 9,5 % (National Statistical Institute 2010, 41). La French Theory est très appréciée. Afin de satisfaire la demande des universitaires qui ne peuvent pas les lire en version originale, on traduit une quantité d'ouvrages de Foucault, Deleuze, Derrida et Lévi-Strauss, à côté de Barthes, Bourdieu et Ricœur, et bien entendu, de Kristeva et Todorov, vu leur origine. Et même si la qualité d'une bonne partie de ces traductions vite faites laisse à désirer, elles sont susceptibles de combler un manque, voire de servir de modèles aux travaux des intellectuels bulgares.

La prolifération des traductions en sciences humaines durant cette période s'accompagne d'une prise de position critique à l'égard de l'acte de traduire. Très contrôlée dans les années 1970-1990, la réflexion traductologique se libère de la pression idéologique et s'oppose au logocratisme de l'ancien régime politique. Au tournant du XXe et du XXIe siècle, les traducteurs eux-mêmes acquièrent le droit et le courage de se prononcer sur leur propre activité. Dans ce contexte, nous allons présenter les tenants et les aboutissants du travail conceptuel et discursif impliqué par la traduction philosophique à travers notre expérience collaborative concernant les versions bulgares de *Naissance de la clinique* de Michel Foucault (1994) et *Différence et répétition* de Gilles Deleuze (1999). Ainsi, nous allons essayer de circonscrire l'apport de la traduction pour l'élaboration d'un langage conceptuel à partir de la prémisse que la primauté du concept dans le discours philosophique rend la traduction de celui-ci particulièrement problématique. A cette fin, nous allons mettre successivement en valeur la visée dominante et les stratégies appropriées de cette entreprise.

1. Les défis du discours philosophique

« [P]our la philosophie, la question de son sens et de son essence la constitue, bien plus que ne la définit une réponse à cette question. Le fait que la question renaisse incessamment, faute de réponse satisfaisante, est, pour qui voudrait pouvoir se dire philosophe, une raison d'humilité et non une cause d'humiliation » (Canguilhem 1994, 365).

Qu'est-ce que la philosophie ? est sans doute une question « gênante » pour tout philosophe à laquelle on ne peut pas répondre de façon univoque. Toutefois, notre objectif ici et maintenant n'est pas de définir la philosophie, mais de mettre en évidence les défis traductionnels du texte philosophique. Afin de déterminer la singularité du texte philosophique et d'élucider ses défis pour la traduction, nous allons d'abord souscrire à la distinction entre *knowledge-about* (la connaissance par description) et *knowledge by acquaintance* (la connaissance directe) (James 1890, 220). *To know about* est un acte cognitif, situé au cœur de la méthode scientifique, qui vise une connaissance objective des faits, partageable avec d'autres. Ne pouvant ignorer ce type de connaissance, la traduction doit s'appliquer à transmettre avec précision le *knowledge-about* total, contenu dans le texte-source, pour permettre à son lecteur dans la langue-cible d'évaluer les idées qui y sont présentées et de se rendre compte de leur véracité, validité, teneur morale.

Or, la nature de la connaissance n'est pas exclusivement scientifique : il existe aussi une connaissance morale qui relève du domaine de la raison pratique ; une connaissance esthétique qui relève du domaine des arts ; une connaissance transcendantale qui relève du domaine de la religion. Ces trois types de connaissances, qui interprètent le monde vivant et nous aident à l'approprier, seraient-elles moins importantes ? Certainement pas. Et pourtant, il ne suffit pas purement et simplement d'être au courant de l'existence de ces expériences et de pouvoir les décrire. On a besoin d'en faire la connaissance directe. Le *knowledge by acquaintance* est essentiel, mais difficile à partager parce qu'il reste hors de la portée de la science. La traduction « relevante » (Derrida 2004, 563) ne doit pas se limiter alors à

fournir le *knowledge-about*, mais stimuler l'*acquaintance*, favoriser l'« expérience intérieure » (Bataille 1973), l'accès immédiat à la vigueur et à la rigueur du texte-source, à sa plénitude, à sa force, à son attrait dans la quête du sens. La tâche principale de la philosophie est notamment de comprendre en quoi consiste cette expérience et pourquoi elle est significative.

On sait bien que la philosophie cherche la réponse aux questions les plus générales que l'être humain se pose. Elle n'est pas pour autant une solution technique, mais une technique de réflexion : un effort de clarification, de compréhension, de prise de conscience de l'existence des problèmes là où on est loin de les soupçonner, et en particulier dans notre propre pensée. Cet étonnement quelque peu angoissé devant le sens obvie¹ des mots et des choses se trouve à l'origine de la philosophie. Par conséquent, la vocation du philosophe exige de problématiser les évidences. La philosophie apprend donc à réfléchir de manière argumentée et critique sur ce qui paraît transparent et évident. Elle provoque notre sens commun, notre pensée, nos croyances, nos convictions et nos valeurs : bref, tout ce qu'on appelle la *doxa*. Et si un philosophe veut penser et dire quelque chose hors du commun, il doit non seulement ouvrir une nouvelle perspective et émettre un point de vue différent, mais utiliser un autre langage, capable de transformer l'évidence des choses en dehors du langage, pensées être objectives parce qu'empiriques, en l'*evidentia*² du discours. Ce n'est qu'ainsi qu'il peut à la fois inventer des formes inédites de pensée et proposer un usage insolite du langage. Il s'en suit que chaque phrase, voire chaque mot d'un texte philosophique, représente un défi à affronter. De surcroît, le langage, les images, les perspectives et les hypothèses des philosophes sont souvent plus difficiles à traduire que leurs idées.

Aujourd'hui, on a l'impression qu'en dehors des sciences exactes *anything goes*, que la philosophie, comme du reste les autres sciences humaines, n'a ni une méthode claire, ni un corpus de connaissances solide. En effet, les travaux les plus remarquables dans le domaine de la philosophie et de l'histoire des idées démolissent « à coups de marteau » (Nietzsche, 1977)

la tradition antérieure et avancent de nouvelles interprétations et de nouveaux jugements qui visent à changer notre façon de penser. Il en découle que la philosophie est un « entretien infini » (Blanchot 1969). Être philosophe signifie participer à cet entretien. Ainsi, le but de Deleuze n'est pas de comparer ou de confronter diverses philosophies, mais de renouveler l'élan philosophique et, surtout, la force de l'amour qu'il contient. Rappelons à ce sujet que la première composante du mot *philosophie* provient du substantif grec qui désigne l'amour : la *philia*. D'ailleurs, quand on a demandé à Deleuze pourquoi il n'écrivait que des livres sur les philosophes qu'il aime, il a répondu que si on n'aime pas une chose, il n'y a pas de raison d'écrire à son sujet. Ceci regarde *a fortiori* le traducteur. S'il n'aime pas le texte original, ce n'est pas la peine de le traduire, parce que, dans ce cas-là, à la résistance objective au texte-source de sa langue-culture se superposera sa résistance subjective, consciente ou inconsciente. Ce phénomène va empiéter inévitablement sur la qualité de la traduction, d'autant plus que le transport de signifiants et de formes se heurte forcément à la résistance de la langue-cible. L'entretien infini, et c'est bien en cela que consiste la force explosive de Foucault, ne concerne pas uniquement les grands noms, mais également les écrits d'auteurs oubliés ou marginaux : les fous, les malades, les hommes infâmes, etc. Deleuze et Guattari démontrent, pour leur part, que la philosophie émerge de la non-philosophie, comme l'art naît du non-art et la science de la non-science. Cette compréhension a permis de faire sortir la philosophie des départements de philosophie pour la transformer en pratique expérimentale qui jette un défi à la traduction.

2. Traduire le concept philosophique

« Le philosophe est l'ami du concept, il est en puissance de concept. C'est dire que la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à créer des concepts. L'ami serait l'ami de ses propres créations ? Ou bien est-ce l'acte du concept qui renvoie à la puissance de l'ami, dans l'unité du créateur et de son double ? Créer des concepts

toujours nouveaux, c'est l'objet de la philosophie. C'est parce que le concept doit être créé, qu'il renvoie au philosophe comme à celui qui l'a en puissance, ou qui en a la puissance et la compétence. On ne peut pas objecter que la création se dit plutôt du sensible et des arts, tant l'art fait exister des entités spirituelles, et tant les concepts philosophiques sont aussi des « sensibilia ». À dire vrai, les sciences, les arts, les philosophies sont également créateurs, bien qu'il revienne à la philosophie seule de créer des concepts au sens strict » (Deleuze et Guattari 1991, 10).

La philosophie ne se réduit pas au savoir ni à la « réflexion sur les savoirs disponibles » (Comte-Sponville 2013, 698). Pour guider le bon usage de la raison, elle expérimente le langage et s'engage dans la création de concepts qui instaurent de nouvelles dimensions de l'expérience. Les mots qui suscitent notre curiosité et éveillent notre imagination nous incitent du reste à penser à des choses que nous ne connaissons pas autrement.

Or, si les sciences exactes se servent d'une terminologie plus ou moins universelle, la philosophie suppose des interprétations extrêmement variées du même phénomène, ce qui entraîne la mise en place de concepts aussi variés. Ceci n'exclut pas d'emblée le recours à d'anciens concepts, le plus souvent révisés, qui cohabitent dans la pensée contemporaine avec ceux forgés par les philosophes de notre temps : tels sont *pouvoir* et *gouvernementalité* chez Foucault ou bien *différence* et *déterritorialisation* chez Deleuze. Le concept peut se rapporter alors tant aux idées de son créateur qu'à celles empruntées à d'autres ouvrages, modifiées au fur et à mesure qu'il développe sa pensée afin d'être adaptées au nouveau contexte (Petrova et Kristeva 2017, 12). Il contient « le plus souvent des morceaux ou des composantes venus d'autres concepts, qui répondaient à d'autres problèmes et supposaient d'autres plans. C'est forcé parce que chaque concept opère un nouveau découpage, prend de nouveaux contours, doit être réactivé ou retaillé » (Deleuze et Guattari 1991, 23).

Le concept représente donc une unité de pensée et d'expérience, qui médiatise le monde. Il réunit des choses dispersées sous une caractéristique commune. Il exprime chez tout individu sa ressemblance avec d'autres individus. Et si son invention implique, philosophiquement parlant, l'unité de la vie

et de l'expérience, sa formation résulte de plusieurs années de bataille et de croissance intérieure. Le concept n'est pas un attribut permanent de la pensée humaine, mais apparaît dans une culture à un moment donné. Par conséquent, il n'est universel que pour la culture pour laquelle il a du sens. La tentation du traducteur est de présumer qu'il a toujours été là, surplombant le monde, pour reprendre la façon de penser platonicienne.

Il s'avère fondamental que le traducteur arrive à transmettre correctement les concepts du texte-source pour ne pas confondre le lecteur du texte-cible. Leur traduction « relevante » devrait repérer les survivances de l'originaire dans le texte-source afin d'inscrire dans la langue-cible leurs équivalents les plus pertinents, en utilisant dans cet objectif le langage le plus convenable :

Une traduction relevante serait donc, tout simplement une « bonne traduction », une traduction qui fait ce qu'on attend d'elle, en somme, une version qui s'acquitte de sa mission, honore sa dette et fait son travail ou son devoir en inscrivant dans la langue d'arrivée l'équivalent le plus *relevant* d'un original, le langage *le plus* juste, approprié, pertinent, adéquat, opportun, aigu, univoque, idiomatique, etc. (Derrida 2004, 563)

La traduction « relevante » respecte aussi bien la langue et la culture étrangères que sa propre langue et culture. Elle n'est ni une réécriture ni une adaptation. Elle ne bascule ni dans le commentaire ni dans l'explication. Elle cherche le « point de capiton »³ (Lacan 1998, 14), c'est-à-dire le point où le signifiant « épingle » son signifié choisi parmi tous les signifiés possibles comme l'unique équivalent ; le point qui ne laisse qu'une seule interprétation, la plus relevante, en éliminant les autres.

Le processus du traduire affronte par ailleurs des expériences langagières particulières et non pas des structures immanentes à la langue. Ces expériences reflètent des visions du monde qui dépassent ce qu'un texte signifie *stricto sensu*. Ainsi, « ce qui est finalement à comprendre dans un texte, ce n'est ni l'auteur et son intention présumée, ni même la structure ou les structures immanentes au texte, mais la sorte de monde visé hors texte comme la référence du texte » (Ricœur 1977, 38). Il s'en suit que le traducteur doit appréhender la dialectique entre l'enfermement et l'ouverture du texte dont le

contenu est dirigé vers quelque chose qui va au-delà de son espace : son référent. L'ouverture du texte vers son référent devient la condition de son interprétation.

La traduction « relevante » est conditionnée, entre autres, par la faculté de reconnaître les références explicites et implicites du texte-source. Le traducteur a l'obligation de confronter les traductions existantes des penseurs dont les concepts sont mentionnés avec la lecture qu'en propose le texte-source. Les équivalents retenus par ses pairs vont l'aider à mieux saisir la signification des concepts et à émettre des hypothèses interprétatives plus objectives ; lui éviter de s'enfermer dans son interprétation subjective et limitée ; l'encourager à surmonter l'horizon d'attente déterminé par ses propres expérience et culture. Cette opération est d'autant plus importante qu'elle assure la continuité de la pensée philosophique, tout en clarifiant l'intertextualité du texte à traduire. Il n'est pas rare non plus qu'un concept s'inscrive implicitement dans le raisonnement du texte-source ou qu'il coïncide avec un mot courant : c'est bien le cas du concept *problème*⁴ dans *Différence et répétition*. Le traducteur doit être particulièrement vigilant à ne pas omettre ce type de concepts afin de ne pas compromettre l'intention du texte et de son auteur (Eco 1992, 29-32). Pour ne pas désorienter son lecteur, il doit utiliser l'équivalent établi du concept dans la langue-cible, conformément à sa traduction dans l'ouvrage auquel se réfère le texte-source. Et pour restituer le sens originnaire du concept, il doit évaluer ses interprétations antérieures, en les confrontant avec sa propre interprétation en fonction de la contextualisation de celui-ci dans le texte philosophique qu'il est en train de traduire. Cette attitude critique vis-à-vis du concept ne signifie pas qu'il faut subordonner la philologie à la philosophie, mais qu'il faut y incorporer une réflexion critique (Bollack 2006, 12). Somme toute, la traduction du texte philosophique est problématique aussi bien au niveau de la recherche, voire de la création des équivalents conceptuels, qu'au niveau du choix des stratégies discursives appropriées.

3. De l'Éthique de Spinoza à l'éthique de la traduction

Dans le livre principal de Spinoza, et qui s'appelle l'*Éthique*, c'est écrit en latin, on trouve deux mots : *affectio* et *affectus*. Certains traducteurs très bizarrement traduisent de la même manière. C'est une catastrophe. Ils traduisent les deux termes, *affectio* et *affectus*, par « affection ». Je dis que c'est une catastrophe parce que, quand un philosophe emploie deux mots c'est que, par principe, il a une raison, surtout que le français nous donne aisément les deux mots qui correspondent rigoureusement à *affectio* et à *affectus*, et c'est affection pour *affectio* et affect pour *affectus*. Certains traducteurs traduisent *affectio* par affection et *affectus* par sentiment, c'est mieux que de traduire par le même mot, mais je ne vois pas la nécessité de recourir au mot sentiment alors que le français dispose du mot affect. Donc, quand j'emploie le mot affect ça renvoie à l'*affectus* de Spinoza, quand je dirai le mot affection, ça renvoie à l'*affectio*. (Gilles Deleuze 1978)

Depuis Schleiermacher, l'herméneutique distingue la traduction (*Übersetzen*) de l'interprétation (*Dolmetschen*), en relevant le nouveau rapport au langage, unique en son genre, instauré par la traduction : « L'interprète, en effet, exerce son office dans le domaine des affaires, le véritable traducteur essentiellement dans le domaine de la science et de l'art » (Schleiermacher 1999, 33). La traduction présuppose la compréhension du texte à traduire et la perception de la sensibilité linguistique de son auteur, tandis que l'interprétation vise l'explication du texte et l'élucidation de ses ambiguïtés. L'interprétation se déroule sur le plan des apparences et des truchements de l'oral, la traduction implique la connaissance approfondie et l'entendement subtil de la pensée de l'auteur et de la sensibilité de son langage. L'interprétation obéit aux impératifs de la communication, la traduction ouvre un horizon culturel par la présentation d'un modèle de connaissance. Par conséquent, le traducteur ne devrait pas se contenter de communiquer sa compréhension du texte, mais essayer de transmettre « l'esprit » de la langue-source :

Pour que ses lecteurs puissent comprendre, ils doivent saisir l'esprit de la langue qui est la langue natale de l'écrivain, ils doivent pouvoir intuitionner sa façon de penser et de sentir ; et pour parvenir aux deux choses, il ne peut leur offrir que sa propre langue, qui ne

coïncide jamais pleinement avec l'autre, et que lui-même, avec sa connaissance plus ou moins claire de l'auteur, avec l'admiration et l'approbation plus ou moins grande qu'il lui voue. (Schleiermacher 1999, 45)

Il faudrait mettre entre parenthèse ses propres idées, préjugés ou convictions pour pouvoir accepter et traduire ceux des autres. Penser avec l'autre, adopter son point de vue, repenser ce qu'il pense, manifester son empathie intellectuelle deviennent les conditions de sa compréhension. Autrement dit, comprendre c'est apprendre le langage de l'autre.

Pour traduire Deleuze et Foucault, nous avons opté pour une approche qui s'inscrit dans la lignée de l'herméneutique philosophique, d'autant plus que l'herméneutique et la traduction partagent un objectif commun : la compréhension des textes. L'herméneutique veut rassembler les éléments multiples et divers du texte dans la « chose du texte » (Gadamer 1996, 410), dans l'unité du sens tel qu'il est inséré dans l'expérience et le langage. A cette fin, elle *comprend* son objet pour le projeter vers ses possibilités grâce à la correspondance établie entre le sujet et le texte qui se révèlent mutuellement *com-pris*. La traduction qui s'en inspire se focalise sur la compréhension de l'original, parce que si *expliquer* (du verbe latin *ex-plicare*) déplie les articulations du texte, *comprendre* (du verbe latin *com-prehendere*) saisit le sens du texte⁵. Or, si l'herméneute interprète les textes afin de les comprendre, le traducteur doit comprendre les textes afin de les traduire. Ainsi, nous avons tenté d'apprendre le langage des deux philosophes, de respecter la singularité de leur discours, de circonscrire les « réseaux signifiants sous-jacents » (Berman 1999, 61-62) dans leurs ouvrages, de ne pas recourir à l'explicitation de l'implicite : enfin, de restituer l'original avec toutes ses ambiguïtés, contrariétés, nouveautés.

En outre, nous avons tenu compte du fait que, du point de vue herméneutique, la traduction relève de l'expérience du monde et du rapport à l'autre ; qu'elle est une expérience existentielle et dialogique, fondée sur la compréhension de la pensée de l'autre à travers son discours : un entretien infini. La traduction est bipolaire : l'identité et la différence y cohabitent, en s'opposant. Conçu comme un problème essentiel de la

traduction, le cercle dans lequel sont pris le même et l'autre devient le moteur à la fois de l'herméneutique et de toute réflexion sur la traduction : de Friedrich Schleiermacher et Hans-Georg Gadamer à Paul Ricœur et Antoine Berman. Et comme traduire est de l'ordre du sens, la réflexion herméneutique sur l'acte de traduire ne peut pas être négligée.

Nous avons traduit aussi bien Foucault que Deleuze avec la conscience que les textes-cibles, fondés sur notre interprétation, seraient toujours imparfaits et instables par rapport aux textes-sources, dans l'incertitude d'avoir toujours compris à fond la pensée des deux philosophes et d'avoir saisi l'esprit de leur langage. La concordance du tout et de la partie s'est imposée comme le critère de la compréhension des textes. Schleiermacher indique d'ailleurs la double constitution du *cercle herméneutique* : objective ou grammaticale ; subjective ou psychologique. L'interprétation objective se réalise grâce à la méthode comparative qui poursuit une analyse comparée des significations de tel ou tel mot pour définir son sens contextuel. L'interprétation subjective essaie de deviner son sens concret à partir de ses usages particuliers par un auteur. Ces deux aspects de l'interprétation qui caractérisent la circularité de la compréhension se sont révélés très importants dans le processus du traduire. Au-delà d'une explication scientifique rigoureuse qui veut cerner le typique, la traduction nécessite donc une interprétation herméneutique dynamique et temporelle, qui aspire à atteindre l'individuel. On pourrait dire qu'en ce sens, elle est une métamorphose : l'être même de la traduction est un être métamorphosé non pas comme une répétition statique, mais en tant que rythme dynamique. Cette circularité de la traduction, celle du *cercle herméneutique* postulant que la compréhension du tout repose sur celle de la partie, et vice versa, présente la compréhension comme une interaction du mouvement du texte et du mouvement du traducteur (Kristeva 2009, 101 ; 214).

Au cours de notre travail en commun sur les traductions de *Naissance de la clinique* et de *Différence et répétition*, nous nous en sommes tenus à la visée éthique au sens bermanien du terme, à savoir le respect de l'étrangeté de l'autre et la mise à l'épreuve de cette étrangeté. Cette visée éthique est fort bien

résumée par « l'épreuve de l'étranger »⁶, expression remise en circulation par Berman qui y entend l'épreuve dans la double acception de peine affligée et d'opération d'évaluation. La traduction devient ainsi la métaphore et le paradigme éthique de la coexistence et de l'interaction des cultures et des hommes qui parlent des langues différentes mais appartiennent à la même humanité.

« L'épreuve de l'étranger » exige de conserver la voix de l'œuvre et l'esprit de la culture étrangère sans craindre de modifier la propre langue par la langue étrangère. Ce défi regarde avant tout le lecteur : pourrait-il être satisfait d'une traduction qui sonne bizarrement dans sa langue et en conclure qu'il en est de même pour l'original ? Quand il se heurte à ce genre de difficultés, le traducteur averti sait bien qu'il ne s'agit ni d'absurdités ni d'erreurs de l'original qu'il faudrait transposer dans la traduction, mais qu'il doit examiner d'une manière critique l'état des deux langues. Cette critique intérieure au texte n'est qu'un point de vue provisoire, une contre-version singulière temporaire et limitée. Le grand problème du traducteur ne réside pas dans le degré de sa tolérance vis-à-vis de l'intention de l'auteur, mais dans sa capacité de tester la tolérance de sa propre langue et l'aptitude de celle-ci à laisser entendre la voix de l'autre quitte à accepter des formes langagières insolites. C'est pourquoi le dépassement des limites des usages linguistiques habituels, la re-formulation et la re-formation de la propre langue à travers la traduction ne sont nullement faciles et prévisibles, mais dépendent dans une grande mesure de la propension de la langue-cible à se soumettre à la force transformatrice de la langue-source.

4. Des stratégies traductives

La difficulté de traduire est qu'il faut d'abord bien savoir le latin ; ensuite, il faut l'oublier. (Montesquieu 1950, 412)

Nous allons illustrer les partis pris de notre traduction collaborative des textes en question par *Différence et répétition*. Le fil conducteur dans notre travail de longue haleine sur cet ouvrage philosophique était à la fois de nature théorique et éthique. Heureusement, nous partageons

quelques convictions. La traduction n'est pas une copie de l'original, mais elle entretient un rapport avec le tout qu'il représente et dont elle transmet autrement la complexité, les particularités, les nuances. Comme une totalité sémantique et formelle, l'original demeure toujours différent, et donc transcendant, à l'égard de toute traduction possible. Comme une autre compréhension de l'original, la traduction demeure toujours différente par rapport à l'original. Rédigés en deux langues différentes, l'original et la traduction sont séparés par une distance qu'il est toujours problématique de combler. La compréhension de la traduction réclame alors un langage au deuxième degré capable de décrire et d'expliquer ces deux essences incommensurables, nécessite une réflexion, demande une prise de position. Dans cette optique, le traducteur ne se livre pas à la recréation de l'œuvre, à sa reproduction mécanique, à sa transposition littérale ; il s'attaque au mot (et non pas uniquement au concept) et à la signification dont celui-ci est porteur (Kristeva 2009, 10).

Nos idées se recourent en plus avec les réflexions de Foucault sur la « traduction verticale », dans son hommage à la version de l'*Enéide* de Virgile, sortie sous la plume de Klossowski en 1964 : « Une traduction où le mot à mot serait comme l'incidence du latin tombant à pic sur le français, selon une figure qui n'est pas juxta- mais supra-littéraire. [...] Pour traduire, Klossowski ne s'installe pas dans la ressemblance du français et du latin ; il se loge au creux de leur plus grande différence » (Foucault 1994, 424-425). La traduction éthique doit se tenir à la littéralité, entendue non pas comme une transposition *mot à mot*, mais comme un souci de transmission exacte des mots et du sens dont ils sont porteurs. Toute traduction transformante qui change l'un ou l'autre ou sacrifie l'un à l'autre fait perdre le sens de l'original. La littéralité ne vise pas à traduire purement et simplement la langue étrangère, mais à faire passer l'œuvre originale dans la traduction ; ne vise pas à traduire purement et simplement les mots, mais à transmettre leur association dans le texte, qui devient révélatrice de leur sens.

Nous avons évité la « bulgarisation » du texte-source, la clarification, la paraphrase, l'explicitation, l'explication. Nous

avons tâché de rien ajouter ni enlever, sauf omission involontaire. Nous nous sommes abstenus d'y inclure des commentaires pour ne pas influencer la lecture du texte-cible. Partant du présupposé de la prédominance du discours argumentatif dans l'ouvrage de Deleuze et prenant en considération l'articulation singulière de la pensée du philosophe, nous avons suivi le mouvement du texte-source, le ton dont il s'inspire, le rythme dont il s'anime ; nous avons cherché à déplier sa réflexion et à respecter, autant que possible, non seulement les concepts, mais aussi les mots communs. Et comme, dans le discours deleuzien, chaque mot a sa propre valeur et sa raison d'être, nous l'avons traduit de la même façon dans tout le texte, sauf dans les rares cas où cela s'est avéré impossible en raison de la polysémie ou de l'emploi spécifique contextuel. Nous espérons avoir pu échapper ainsi tant à l'*appauvrissement qualitatif* qui consiste dans le remplacement des termes, des expressions et des tournures de l'original, qu'à l'*appauvrissement quantitatif* lié aux pertes lexicales (Berman 1999, 58-60). Quand il fallait choisir entre les équivalents bulgares des concepts, attestés et utilisés par plusieurs sciences exactes ou humaines, nous avons systématiquement préféré l'équivalent philosophique en raison de son universalité par rapport aux termes réservés à d'autres domaines scientifiques : par ex., *problème* – *проблем*, désigné par *задача* dans le langage mathématique. Nous avons néanmoins observé les divers emplois traditionnels de quelques mots polysémiques : *puissance* – *мощ, степен* ; *sens* – *смисъл, усет, посока* ; *terme* – *термин, член* (math.)

Dans les cas de parenté sémantique des mots qui jouent un rôle essentiel dans l'argumentation de Deleuze, nous avons observé le principe étymologique afin de ne pas détruire les « réseaux signifiants sous-jacents ». Les équivalents des termes présentant une parenté sémantique en français ont donc conservé cette parenté dans la traduction, étant donné que « lire (percevoir le *lisible* du texte), c'est aller de nom en nom, de pli en pli ; c'est plier sous un nom, puis déplier le texte selon les nouveaux plis de ce nom » (Barthes 1970 : 89). Tels sont notamment les dérivés du mot *pli* (*гънка*), qui est d'une importance capitale dans l'œuvre de Deleuze, de la série

réplication – отгъване ; *perplication* – прегъване ; *implication* – възване ; *explication* – разгъване ; *complication* – сгъване. Quand les ressources de la langue bulgare se sont avérées insuffisantes pour transmettre toutes les nuances lexicales des mots français, nous avons eu recours à l'utilisation des préfixes : *lier* – свързвам ; *noier* – завързвам.

Nous avons tâché d'observer le factitif, dont la traduction exige une substitution obligée, conditionnée par son inexistence en bulgare : par ex. « C'est la même illusion qui nous *fait penser* la différence à partir d'une ressemblance et d'une identité supposées préalables... » (Deleuze 1968, 159) – « Една и съща илюзия ни кара да мислим различieto въз основа на предполагаемо предзададени подобие и тъждество... » (Deleuze 1999, 159) ; l'articulation logique : par ex. les connecteurs exprimant l'opposition *mais* – но, *or* – ала, *cependant* – обаче, *pourtant* – все пак, *toutefois* – при все това, *néanmoins* – въпреки това ; et la modalisation : par ex. les modalisateurs *certainement* – разбира се, *évidemment* – очевидно, *probablement* – вероятно, *peut-être* – може би, etc. Bien que ces constructions ne soient pas typiques pour la langue bulgare, elles ont une fonction argumentative déterminante pour le discours deleuzien, et par conséquent, ne peuvent pas être négligées.

Partageant l'avis de Cordonnier qui demande « que chaque traducteur se double d'un néologue » (Cordonnier 1995, 131), nous avons forgé des néologismes chaque fois que Deleuze lui-même en forgeait : par ex., *sans fond* – без основа ; *sans-fond* – без-основно ; *effondement* – изосновополагане. Nous avons gardé les distinctions *sens commun* / *bon sens* – общ усет / добър усет et *Je* / *Moi* – *Az* / *Мен*, que malheureusement très peu de traducteurs bulgares observent. Nous avons respecté la préférence du philosophe pour l'*instinct de mort* au lieu de *pulsion de mort*, bien que Freud n'utilise pas ce concept.

Bref, nous avons essayé de résister autant que possible aux tendances déformantes de la traduction qui se résument à deux grands groupes de modifications du texte-source, matérialisant la dialectique de l'excès et du défaut. Les déformations *par excès* se manifestent par des rajouts, des

commentaires, des périphrases explicatives, des déplacements, des recoups, des concordances superflues sous prétexte de clarification. Celles *par défaut* apparaissent dans les enlèvements, les omissions, les simplifications sous le même prétexte. « La traduction procède couramment à ces quatre modes de distorsions, qui correspondent aux quatre types de monstres : les monstres par excès, les monstres par défaut, ceux par renversement d'organes, ceux qui présentent une partie d'une autre espèce » (Meschonnic 1999, 164)

5. Conclusion

Dans les traductions de *Naissance de la clinique* de Foucault et de *Différence et répétition* de Deleuze, nous avons tenté de manifester dans la langue-cible la pure nouveauté qu'est le texte étranger dans la langue-source, en préservant la voix de son auteur. Ce n'est qu'ainsi que le traducteur se transforme en « maître secret de la différence des langues, non pas pour l'abolir, mais pour l'utiliser, afin d'éveiller, dans la sienne, par les changements violents ou subtils qu'il lui apporte, une présence de ce qu'il y a de différent, originellement, dans l'original » (Blanchot 1971, 71). Seule la traduction qui conserve la présence de l'original dans la langue-cible, sans ramener l'étranger au propre, réussit l'« épreuve de l'étranger » et ceci grâce à « l'hospitalité langagière » (Ricœur 2004, 19) offerte à l'autre qui donne « un sens plus pur aux mots de la tribu » (Mallarmé 1998, 38). En fin de compte, « l'acte éthique consiste à reconnaître et à recevoir l'Autre en tant qu'Autre » (Berman 1999, 74), autrement dit, à faire entendre la voix de l'Autre dans la propre langue. Nous espérons y avoir réussi.

NOTES

¹ C'est un adjectif dérivé du mot latin *obvius*, c'est-à-dire quelque chose que l'on rencontre chemin faisant, quelque chose d'accessible, de routinier qui vient sans effort à l'esprit (Platon 1824, 155d ; Aristote 1879, I, 2, 982b).

² L'*evidentia* était, dans la rhétorique classique, le langage persuasif d'une vive clarté visuelle et d'un appel subjectif.

³ Le *point de capiton* signifie, selon Lacan, le moment de production du sens dans une chaîne signifiante et fixe le sens une fois pour toutes.

⁴ Nous allons y revenir plus tard.

⁵ La dichotomie *Erklären/Verstehen* fut introduite en 1900 par Dilthey qui attribuait l'explication aux « sciences de la nature » et la compréhension aux « sciences de l'esprit ». Ricœur définit, pour sa part, l'herméneutique « comme l'une des mises en œuvre du rapport expliquer-comprendre, où le comprendre garde la primauté et maintient l'explication sur le plan des médiations requises, mais secondaires » (Ricœur 1992, 432).

⁶ Berman emprunte l'expression *Erfahrung des Fremden* (« l'épreuve de l'étranger ») à Heidegger qui l'utilise dans son commentaire du poème *Andenken* (« Mémoire ») de Hölderlin (Heidegger 1996, 147).

REFERENCES

Aristote. 1879. *Métaphysique*. Traduit par Jules Barthélemy-Saint-Hilaire. Paris : Librairie Germer Baillière et Cie.

Bataille, Georges. 1973 [1943]. *L'expérience intérieure*. In *Œuvres complètes*. Tome V. Paris : Gallimard.

Barthes, Roland. 1970. *S/Z*. Paris : Le Seuil.

Berman, Antoine. 1999. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris : Le Seuil.

Blanchot, Maurice. 1969. *L'entretien infini*. Paris : Gallimard.

_____. 1971. « Traduire. » In *L'amitié*, 69-73. Paris : Gallimard.

Bollack, Jean. 2006. « Introduction ». Dans *Parménide. De l'étant au monde*. Lagrasse : Verdier.

Canguilhem, Georges. 1994. « Qu'est-ce que la psychologie ? » In *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, 365-381. Paris : Vrin.

Comte-Sponville, André. 2013. *Dictionnaire philosophique*. Paris : PUF.

Cordonnier, Jean-Louis. 1995. *Traduction et culture*. Paris : Hatier/Didier.

Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. Paris : PUF. [Дельоз, Жил. 1999. *Различие и повторение*, превод Ирена Кръстева и Владимир Градев. София : Критика и Хуманизъм].

Deleuze, Gilles. 1978. *Cours du 24 janvier*. Université Paris 8.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Les Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques. 2004. « Qu'est-ce qu'une traduction "relevante" ? » In Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (éds). *Jacques Derrida*, 561-576. Paris : Editions de l'Herne.

Eco, Umberto. 1992. *Les limites de l'interprétation* : Traduit par Myriem Bouzaher. Paris : Grasset.

Foucault, Michel. 1963. *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*. Paris : PUF. [Фуко, Мишел. 1994. *Раждане на клиниката : археология на медицинския поглед*, превод Ирена Кръстева и Владимир Градев. София : УИ „Св. Климент Охридски“].

Foucault, Michel. 1994. « Les mots qui saignent. » In *Dits et écrits*, tome I, 424-427. Paris : Gallimard.

Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode*. Traduit par Etienne Sacre, revu par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris : Le Seuil.

Heidegger, Martin. 1996. *Approches de Hölderlin* : Traduit par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay. Paris : Gallimard.

James, William. 1890. *Principles of Psychology*. Vol. 1. New York : Henry Holt and Company.

Kristeva, Irena. 2009. *Pour comprendre la traduction*. Paris : L'Harmattan.

Mallarmé, Stéphane. 1998 [1877]. « Le tombeau d'Edgar Poe. » In *Œuvres complètes*, 38. Paris : Gallimard.

Lacan, Jacques. 1998. *Le Séminaire, Livre V. Les formations de l'inconscient*. Paris : Le Seuil.

Meschonnic, Henri. 1999. *Poétique du traduire*. Lagrasse : Verdier.

Montesquieu. 1950 [1899]. *Pensées*. In *Œuvres complètes*, tome II. Paris : Nagel.

National Statistical Institute. 2010. *Book publishing and press 2009*. Sofia : NSI.

Nietzsche, Friedrich. 1977. *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, trad. Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.

Petrova, Zornitsa. 2017. « Le rôle de la traduction dans la constitution d'un langage conceptuel : "Le sacré et le profane" de Mircea Eliade », mémoire de Master sous la direction d'Irena Kristeva, Faculté des Lettres classiques et modernes, Université de Sofia. 1^{er} prix AUF-IFB du Concours Mémoire Francophone 2017.

Platon, 1824. *Théétète*. Traduit par Victor Cousin. Paris : Librairie Bossange frères.

Ricœur, Paul. 1977. « Herméneutique de l'idée de Révélation. » In Emmanuel Levinas et al. (éds). *La révélation*, 15-54. Bruxelles : Publication des Facultés universitaires Saint Louis.

_____. 1992. « Entre herméneutique et sémiotique. » In *Lectures 2*, 431-448. Paris : Le Seuil, 1992.

_____. 2004. « Défi et bonheur de la traduction. » In *Sur la traduction*, 7-20. Paris : Bayard.

Schleiermacher, Friedrich. 1999 [1813]. *Des différentes méthodes du traduire*. Traduit par Antoine Berman. Paris : Le Seuil.

Irena Kristeva, professeur des universités, enseigne la théorie de la traduction et la littérature française à l'Université de Sofia. Titulaire d'un doctorat de sémiologie, délivré par l'Université Paris 7, et d'un doctorat d'Etat en traductologie, soutenu à l'Université de Sofia. Elle a publié Pascal Quignard : la fascination du fragmentaire (2008), Pour comprendre la traduction (2009), Les Métamorphoses d'Hermès (2015), et Détours de Babel (2017), « La formalisation sémiotique de la traduction » (*Semiotica*, 230/2019), « Traduire en transparence » (*Meta : journal des traducteurs*, 64(1)/2019), etc. Traductrice du français et de l'italien, elle a traduit, entre autres, des œuvres de Bobbio, Bourdieu, Deleuze, Eco, Foucault, Mauriac, Quignard, Ricœur. Membre de la Société française de Traductologie. Auditrice libre de l'association Espace Analytique. Dame de l'Ordre de Saint Sylvestre.

Vladimir Gradev, professeur des universités, enseigne la Philosophie de la religion à l'Université de Sofia. Titulaire d'un DEA de Philosophie, obtenu à l'Université Paris 8, et d'un doctorat d'Etat, soutenu à l'Université de Sofia. Il

est l'auteur des monographies *Les forces du sujet : Essai sur la philosophie de Foucault* (1998), *La route interrompue* (2000), *Politique et salut* (2005), *Entre le mystère absolu et le rien* (2007), *Ceci n'est pas une religion* (2013, 2017), *Sorties* (2015), *Reconnaissances : sur les voies de l'âme* (2017), *Rapprochements* (2019). Traducteur du français, de l'italien et de l'anglais, il a traduit des œuvres de Bruno, Deleuze, Derrida, Foucault, Guicciardini, Leopardi, Pascal, Sir Thomas Browne, etc. Ambassadeur de Bulgarie près le Saint-Siège (2001-2006). Membre de l'Accademia dei Nobili (Florence). Grand-Croix de l'Ordre de Pie IX et Grand-Croix pro Merito Melitensi de l'OSM.

Address:

Irena Kristeva
Department of Romance studies
Faculty of Classical and Modern Philology
Sofia University, Bulgaria
Email: irena_kristeva@yahoo.com

Address:

Vladimir Gradev
Department of Cultural studies
Faculty of Philosophy
Sofia University, Bulgaria
Email: vladimirgradev@yahoo.it