Réflexions sur la traduction

La Philosophie politique d'Eric Weil en roumain

Reflexões sobre a tradução. A Philosophie politique de Eric Weil em romeno

Corneliu Bilba

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1894>

DOI : 10.4000/cultura.1894

ISSN : 2183-2021

Éditeur

Centro de História da Cultura

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2013

Pagination : 287-300

ISSN : 0870-4546

Référence électronique

Corneliu Bilba, « Réflexions sur la traduction », *Cultura* [Online], Vol. 31 | 2013, posto online no dia 18 dezembro 2014, consultado a 01 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1894> ; DOI : 10.4000/cultura.1894

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

Réflexions sur la traduction

La Philosophie politique d'Eric Weil en roumain

Reflexões sobre a tradução. A Philosophie politique de Eric Weil em romeno

Corneliu Bilba

- 1 Dans les pages suivantes je fais quelques remarques sur la traduction, en roumain, de la *Philosophie politique* d'Eric Weil, traduction dont je suis l'auteur. Avant de parler des problèmes concrets de la traduction, je voudrais préciser quelques points concernant la situation du traducteur et les objectifs de la traduction. Ces éléments me permettront par la suite de mieux éclairer la nature de quelques difficultés importantes que j'ai rencontrées dans mon travail.
- 2 Lorsque j'ai commencé ma traduction, je n'avais pas un intérêt particulier pour la philosophie de Weil. J'avais lu par simple curiosité quelques essais et conférences et j'avais participé au projet de numérisation des conférences de Weil, à l'Université de Lille 3. Mon but n'était pas de partager avec un certain public, par le moyen de la traduction, une certaine passion pour la philosophie de Weil. Etant fortement intéressé par la philosophie du langage, je voulais seulement devenir traducteur. Peu importait le livre et l'auteur à traduire : il fallait seulement que l'épreuve soit difficile et que le travail constitue une occasion pour la réflexion philosophico-linguistique. Mon choix pour le livre de Weil a été plutôt une affaire de milieu : à l'Université de Lille 3 où j'étais doctorant, travailler sur Weil est participer au développement d'une tradition. Comme je ne disposais pas des moyens intellectuels pour traduire la *Logique de la Philosophie*, je me suis contenté d'une tâche plus modeste, en me disant que le travail sur la morale et la politique serait la meilleure voie d'accès au chef d'œuvre (que je traduirai, éventuellement, après). La possibilité de traduire un jour la *Logique* constitue une immense difficulté pour le travail actuel, parce qu'elle empêche de définir le *skopos* de la traduction par des objectifs concrets et immédiats.¹ Comme un certain nombre de choix futurs devront reposer sur des choix présents, tandis que les choix présents doivent considérer les choix futurs, la traduction de la *Philosophie politique* risque de se loger dans « le fantasme de la traduction parfaite ».² A part la crainte que « la traduction, parce que traduction, ne sera que mauvaise traduction »,³ il y a aussi la crainte que le choix du glossaire ne soit pas adéquat à la traduction d'un corpus plus large et doive être révisé

par la suite, ce qui briserait la « sémantique rigoureuse du système ».⁴ Cette difficulté provient de la conscience que certaines décisions reposent sur une connaissance imparfaite du système et que cela ne les empêchera pas, dans l'avenir, d'avoir une influence quelconque sur la traduction des autres textes. D'une part, l'effet négatif de ce paradoxe est annihilé par la réalité du cercle herméneutique : le tout étant dans la partie et la partie dans le tout, il faut vivre avec la conviction que le jugement concernant une partie ne contredira pas le jugement concernant les autres parties, à condition que la compréhension soit « juste ». D'autre part, c'est précisément en raison de cette relation herméneutique que la totalité peut être contaminée par la compréhension « injuste », si elle a lieu. Résoudre ce nouveau paradoxe exige de parcourir la série des œuvres afin de mieux comprendre la pensée de l'auteur et de revenir par la suite à la traduction de la *Philosophie politique*, pour « le dernier acte, la dernière décision [...] la dernière épreuve [le choix du glossaire] ».⁵ Bien que cette stratégie semble prometteuse pour la compréhension et le travail d'exégèse, elle ne garantit rien sur le plan de la traduction. Que le traducteur soit capable d'expliquer le système et justifier ces choix ne veut pas dire qu'il sera questionné sur ces matières. Son travail sera jugé d'abord sur le plan linguistique et la dimension philosophique de la traduction ne sera même pas prise en considération, si la rencontre avec l'auteur n'est pas prometteuse sur le plan linguistique. Pour cette raison, la volonté de méthode n'a pas de sens – il n'y a pas une méthode pour maîtriser le langage (bien qu'il puisse y avoir des méthodes pour apprendre).

- 3 La méthode de travail que j'ai « choisie » n'est pas un vrai choix ; c'est la méthode de celui qui, n'ayant point de méthode, reste à l'écoute du texte-source en révisant sans cesse un texte-cible qui n'arrive jamais à donner des réponses définitives à ses questionnements. Cette herméneutique sans méthode n'est pas rassurante sur le plan de l'efficacité du travail, si on comprend par « efficacité » la production de résultats mesurables. En revanche, choisir la « méthode » qui est imposée par le texte constitue une attitude dont la portée est plus philosophique : dire que le texte impose sa vision au traducteur, c'est dire que le traducteur est un individu dont la condition individuelle – humaine, historique et culturelle – donne naissance à la conscience de ses propres limites. En ce sens, ma méthode de traduction est une fausse méthode ; il s'agit plutôt d'une *interaction* qui est réglée par deux principes généraux : a) l'interaction doit laisser au texte-source la position dominante, le traducteur étant à l'écoute du texte ; b) l'interaction est infinie en principe, mais en fait elle se trouve limitée par une décision sémantique. La contradiction entre ces deux « principes » empiriques peut être vue comme une des formules du paradoxe de la traduction.⁶ Dans la pratique, ces deux « principes » n'ont été pour moi que deux sentiments contraires, ambigus et inquiétants, qui ont été à l'origine de la perpétuelle mise en doute des choix sémantiques.
- 4 Il s'agit d'abord d'une sorte de scepticisme méthodologique issu de la conscience historique (post-coloniale, peut-être) de la relation asymétrique entre les langues et les cultures. Cette asymétrie concerne le statut et l'état du discours philosophique à l'intérieur des systèmes linguistiques et culturels. Elle est susceptible non seulement d'amplifier l'indétermination de la traduction, mais aussi de produire une mauvaise conscience herméneutique dont le souci permanent serait de mettre en doute la communication avec le texte-source et de ruiner la certitude de la compréhension.
- 5 Il s'agit ensuite du fait que, par rapport au langage ordinaire, le texte philosophique se caractérise par une certaine *étrangeté*. Cette étrangeté est liée à la vocation universelle de la pensée philosophique, qui est liée à son tour à l'usage conceptuel de la langue. Même

les philosophies les plus littéraires – pour mériter le nom de « philosophies » – ont besoin d'un certain nombre de concepts, soient-ils des concepts faibles, et d'un certain nombre de *reprises* discursives qui rendent possible une argumentation et une « logique » philosophiques. En ce sens, toute traduction philosophique – et surtout la traduction des grands philosophes – constitue un effort pour « déprovincialiser la langue maternelle ».⁷ Mais – déjà dans la langue-source – toute philosophie qui cherche l'universel est un dépaysement. Et c'est ici, je crois, toute l'importance et toute la difficulté de la traduction des œuvres philosophiques. Sur le plan général, pour que le discours philosophique soit compris, il y a besoin d'une traduction intralinguistique. Mais cette traduction intralinguistique exige un regard interlinguistique, parce que toute terminologie repose sur des traductions préalables qui peuvent être – et qui sont en fait – (ré)interprétées. Ainsi on peut dire – en suivant et en exagérant le dit de Foucault – que l'histoire de la philosophie occidentale est une affaire d'exégèse de quelques mots grecs [et latins].⁸ La réinterprétation du langage philosophique par Martin Heidegger constitue, en ce sens, la tentative la plus audacieuse de loger le discours philosophique dans l'espace de la traduction.⁹

- 6 Il s'agit enfin du fait que certaines caractéristiques linguistiques du texte weilien entretiennent les doutes du traducteur et le font basculer entre plusieurs types d'attitudes sémantiques. Il me semble que la philosophie de Weil assume la modalité de la traduction de manière différente et, peut-être, encore plus radicale que celle de Heidegger. En effet, chez Heidegger la traduction est d'abord traduction interlinguistique – vers la langue maternelle – des textes de la tradition et, ensuite, elle est traduction intralinguistique, c'est-à-dire interprétation et explicitation philosophique des mots allemands (de Hölderlin, par exemple).¹⁰ Pourtant, en ce qui concerne la communication de sa propre pensée, Heidegger ne dépasse pas lui-même l'horizon de sa langue maternelle (comme le prouve une célèbre interview) ; si sa méthode phénoménologique permet de sortir de l'empire de la langue maternelle, cela constitue, en réalité, la tâche du traducteur. En revanche, lorsque Weil écrit en français une philosophie qui était censée être « allemande », mais qui n'est pas allemande parce qu'elle constitue le dépassement de la philosophie allemande¹¹ et de la langue maternelle, il prouve que la philosophie se traduit – dès le moment de sa genèse – vers une autre langue que la langue maternelle. Cette expérience linguistique de la philosophie de Weil constitue une difficulté à part pour la traduction. La dialectique du familier et de l'étranger devient plus complexe chez Weil que dans les philosophies idiomatics. Si l'œuvre de Heidegger constitue une épreuve majeure pour la traduction, c'est sans doute en raison de l'importance qu'il donne à la traduction intralinguistique dans l'élaboration de sa philosophie¹² ; chez Weil c'est l'interlinguistique qui joue le même rôle.
- 7 En principe, cela devrait constituer un avantage, parce que l'approche interlinguistique *originale* est susceptible d'affaiblir la richesse sémantique du texte source et de réduire le degré d'indétermination de la traduction. Mais, en réalité, cet avantage est annulé (au moins en partie) par le fait que la sémantique rigoureuse du système conceptuel n'est pas automatiquement traduisible en d'autres langues. L'interlinguistique *originale* n'est pas un langage idéal qui constitue le lieu de rencontre de toutes les langues. C'est un espace événementiel rendu possible par la traduction entre deux langues et d'où toute troisième langue se trouve exclue : tout rapport à une nouvelle langue exige une nouvelle traduction. Ainsi, au niveau interlinguistique *dérivé* tout point de simplification devient un noyau de diffraction sémantique et, donc, une nouvelle source de complexité.

Autrement dit, si la philosophie de Weil n'a pas de langue maternelle – puisqu'elle se déploie dans un lieu interlinguistique – le traducteur joue avec la fiction : il agit comme si le texte source avait une langue maternelle. Cela n'est peut-être que la projection de son propre complexe de la langue maternelle, mais les effets de ce complexe sont réels. Par conséquent, il doit prendre une décision de simplification là où il avait lui-même imaginé une certaine complexité. Comme cette complexité est, de toute façon, indéterminée, son exercice de simplification est aveugle (il y a, bien entendu, des critères de validation, mais ces critères ne sont-ils pas immanents à la traduction ?) Pourtant, le traducteur doit organiser la dialectique du familier et de l'étranger selon deux axes bien déterminés. « The translator's responsibility is not just twofold, both foreign and domestic, but split into two opposing obligations: to establish a lexicographical equivalence for a conceptually dense text, while intelligibly maintaining its foreignness to domestic readership ».¹³ Chacune de ces deux « stratégies pour le discours philosophique » dont parle Venuti suppose un autre type de synthèse du familier et de l'étranger.

- 8 Dans la langue source, la dialectique du familier et de l'étranger est exigée par la traduction intralinguistique au moyen de laquelle se réalise la compréhension du discours philosophique. Cette compréhension est une sorte de déconstruction de la machine par laquelle le philosophe a surcodé la langue maternelle. L'étrangeté du discours philosophique vient de ce deuxième codage. Dans la langue cible, préserver l'étrangeté originaire du langage philosophique c'est imiter dans un nouveau discours – à la fois étranger et familier – le processus de surcodage par lequel le philosophe est devenu étranger dans sa patrie. On peut identifier trois étapes de ce processus de traduction : a) la reprise de la traduction intralinguistique dans la langue-source (afin de se procurer le vocabulaire potentiel des équivalences)¹⁴ ; b) la traduction interlinguistique « normale » (qui consiste à amener l'étranger au familier, au niveau purement linguistique) ; c) le recodage de l'étrangeté originaire dans la langue-cible (afin de produire le discours philosophique). Les étapes a) et c) peuvent être vues comme des aspects complémentaires d'un seul et même mouvement qui consiste à (re)produire la spécificité du discours philosophique, c'est-à-dire sa différence par rapport au langage ordinaire. A ce niveau, le familier est représenté par la compréhension de « ce qui [l']entoure ».¹⁵
- 9 Si on essaye d'appliquer ces observations à la traduction en roumain de la *Philosophie politique* de Weil, on commence par le souci de placer le texte cible dans une encyclopédie intertextuelle qui permet de retrouver, par le moyen des traductions en roumain, les systèmes philosophiques avec lesquels Weil se trouve en dialogue. Il faut donc placer l'étrangeté dans une familiarité qui se trouve elle-même étrange par rapport au langage de tous les jours. Comment donc traduire Weil en roumain afin de préserver cette étrangeté dont parlent les traductologues ? La question du *comment* doit être circonscrite aux difficultés et aux facilités particulières de la traduction philosophique du français au roumain.
- 10 La difficulté la plus importante est liée à l'état de la terminologie philosophique dans la langue-cible. Bien qu'il y ait, en roumain, des traductions des grands philosophes, il y a très peu de systèmes philosophiques et d'ouvrages d'exégèse autochtones qui puissent contribuer à la formation et à la naturalisation du vocabulaire technique de la philosophie. Ainsi, l'encyclopédie intertextuelle dans laquelle il faut placer la traduction de Weil est assez pauvre. Il existe, bien entendu, une énorme compensation à cette difficulté : si on traduit du français au roumain, on peut faire valoir la proximité des deux langues et utiliser le système conceptuel du français pour former, transformer ou

transférer des concepts dans le langage philosophique roumain. Cette opération ne manque pas de légitimité ; non seulement parce que le roumain est une langue latine, comme le français, mais aussi parce que c'est une langue latinisée à partir de la fin du XVIIIe siècle. Certains historiens de la culture roumaine ont même parlé de colonisation culturelle francophone au XIXe siècle.¹⁶ Cela veut dire – sur le plan linguistique – que la plupart des mots qui manquaient à la langue pour faire circuler la culture ont été importés du français. Par conséquent, on peut trouver facilement des solutions lorsqu'on traduit un ouvrage de philosophie : la plupart des mots techniques sont déjà là, dans le vocabulaire du roumain. Pourtant, il existe un certain nombre de difficultés spécifiques de la traduction, dont la plus importante est le risque de simplification.

- 11 L'importation des mots se fait par la simplification du sens, ce qui conduit à des équivalences mécaniques et pauvres. Pour traduire un auteur classique français, il faudrait un effort et une connaissance parfaite à la fois du roumain et du français pour donner au texte cible la valeur correspondante sur le plan esthétique. Il y a donc un effet pervers et inverse de la colonisation linguistique. Afin de donner à la traduction une certaine valeur, il faut décoloniser la langue et en retrouver les mots propres. Mais, parfois, il n'y en a pas. La conséquence, pour le discours philosophique, c'est un vrai (nouveau) paradoxe. D'une part, il faut utiliser des néologismes afin de construire une terminologie – et ces néologismes sont en grande partie des mots français entrés depuis longtemps dans la langue roumaine. Alors le texte-cible suit de trop près le texte source, sur le plan des signifiants, en laissant l'impression que l'auteur parle une langue de bois, formelle et décharnée. Il peut arriver au traducteur roumain de la philosophie française de se laisser piéger par la proximité linguistique et de choisir les solutions les plus faciles, sous prétexte de respecter le mot de l'auteur. D'autre part, c'est pour éviter ce piège qu'il faut résister au texte original par le choix de mots alternatifs. Il ne faut pas rester collé au texte. Il faut trouver le milieu entre les deux procédés dont parlait Schleiermacher : la paraphrase, qui traite les signes des deux langues comme s'ils étaient des signes mathématiques, et l'imitation, qui consiste à se soumettre à l'irrationalité du langage, puisqu'il est impossible de donner la copie d'un artefact verbal dans une autre langue.¹⁷
- 12 On peut illustrer ce principe par quelques usages de l'*explicitation* dans la traduction roumaine et par les conséquences que ce procédé peut avoir sur le choix des autres stratégies. En règle générale, l'*explicitation* constitue un universel de la traduction, comme la simplification, la normalisation etc.¹⁸ Dans le cas particulier de la traduction de la *Philosophie politique* de Weil en roumain, l'*explicitation* s'impose [d'abord] pour des raisons linguistiques. C'est surtout le cas des adjectifs verbaux, par exemple 'vivant', 'agissant', 'pensant', dont la traduction oblige à l'usage des relatives : *care trăiește* [qui vit], *care acționează/ înfăptuiește/ lucrează/etc.* [qui agit], *care gândește* [qui pense]. La conséquence immédiate de ce procédé c'est la complexification de la structure de la phrase, dans la version roumaine. Prenons l'exemple :
[...] il faut que l'homme vivant dans la réflexion, ou plutôt, parlant et pensant comme s'il vivait dans la pure réflexion morale, accepte de reconnaître comme sensée la réalité [...]¹⁹
- 13 Dans la version roumaine on peut identifier une structure phrastique plus dense, avec 6 ou 7 prédicats.²⁰ Si on applique toutes les transformations imposées par la grammaire aux phrases longues et difficiles, comme il y en a beaucoup chez Weil, on devrait compliquer ces phrases jusqu'à les rendre illisibles. La solution qui s'impose alors est d'opposer à l'*explicitation* le procédé de la simplification de la structure de la phrase, par la

normalisation de la ponctuation. Mais cette pratique peut conduire à d'autres inconvénients : on risque de caricaturer le texte, parce qu'on ne sait pas comment introduire un principe de modération dans la simplification et de limitation dans la normalisation. Car la simplification des phrases et la normalisation de la ponctuation ne s'impose pas seulement comme contrepartie des conséquences de l'explicitation. La complexification par l'usage de l'explicitation n'est que le supplément transactionnel d'un texte dont la structure grammaticale était, *déjà*, excessive. Même si on ne faisait pas usage de l'explicitation, on devrait encore normaliser la ponctuation et simplifier les phrases, afin de faciliter l'accès du public à la pensée de l'auteur. Pourquoi donc compliquer des phrases qui sont déjà excessivement compliquées et qui devront de toute façon être simplifiées ?

- 14 Il vaudrait donc mieux utiliser avec parcimonie le procédé de l'explicitation, pour ne pas être obligé de faire abus de la normalisation. On pourrait dire que cela ne constitue pas une difficulté indépassable. En effet, si la structure de la langue l'impose, et si le but de la traduction l'exige, on peut assumer toutes les transformations qu'on considère nécessaires. Mais, alors, une autre difficulté surgit : dans le texte philosophique, et surtout dans les philosophies conceptuelles, si l'explicitation d'un mot s'impose une fois, elle peut s'imposer toutes les fois. Et si on décide de ne pas faire usage de l'explicitation pour traduire un certain mot, il faut procéder de la même façon chaque fois que le mot a la même valeur. Encore, décider si le mot a la valeur d'un concept ou d'une formule discursive exige une opération d'interprétation que le traducteur de la philosophie doit maîtriser parfaitement. Compte tenu de ces remarques, on se rend compte que la situation des adjectifs verbaux chez Weil est extrêmement embarrassante.
- 15 D'une part, il est souhaitable de trouver une stratégie générale pour rendre ces mots en roumain par des catégories homogènes. Utiliser tantôt des adjectifs ('pensant' = *gânditor*), tantôt des gérondifs ('vivant' = *trăind*), tantôt des relatives ('agissant' = *care acțiunează / care lucrează*) n'est pas une solution heureuse. En tant que déterminants alternatifs du concept d'homme, ces mots sont des concepts en relation de coordination logique. Par conséquent, il serait malheureux de traduire des concepts du même type par des catégories grammaticales diverses ; cela diminuerait la valeur pédagogique du discours philosophique weilien. D'autre part, il n'est pas possible de rendre ces adjectifs verbaux par un seul mot, sans produire des effets de sens inattendus. On peut dire *gânditor* pour 'pensant' et *vorbitor* pour 'parlant', mais la traduction des mots 'agissant' et 'vivant' s'avère problématique.
- 16 Pour traduire en roumain le mot 'vivre' on dit *a trăi*, en comprenant : 1. *a fi în viață* = être en vie ; 2. *a locui undeva* = habiter un lieu ; 3. *a avea o experiență* = vivre une expérience. Afin de traduire 'vivant', il faut donner pour chaque sens plusieurs mots: A. adjectif: 1. *viu* ; 2. *locuitor, trăitor* ; 3. *trăitor*; B. nom: 1. *viețuitor* ; 2. *locuitor* ; C. verbe gérondif: 1. *trăind* ; *viețuind* ; 2. *locuind, trăind* ; 3. *trăind*. Dans la langue actuelle on utilise de moins en moins les mots *locuitor* et *trăitor* en tant qu'adjectifs (les sens A2 et A3). Le mot *trăitor* (A3) est employé dans l'univers de discours religieux, afin de nommer l'homme qui vit l'expérience profonde de la foi (orthodoxe). En principe, le *trăirisme* orthodoxe (*trăire* = *Erlebnis*) fournit tous les éléments pour traduire la phrase de Weil: 'vivant dans la réflexion', mais le traducteur veut éviter la proximité du mysticisme orthodoxe. Par conséquent, il choisit à la place du mot *trăitor* la description : *omul care își duce viața în reflecție* (l'homme qui vit sa vie dans la réflexion).

- 17 En ce qui concerne la traduction du mot 'agissant', les choses sont vraiment compliquées. D'abord, c'est la traduction du mot 'agir' qui soulève des difficultés, car il faut employer plusieurs mots en roumain, dont 1. *a acționa* et 2. *a lucra* sont les plus usuels. Bien que le premier mot l'emporte dans le langage courant, puisqu'il est lié au sens moderne de l'agir ('action' = *acțiune*), ayant en même temps la racine du mot latin *actus* (ce qui n'est pas le cas en français), il est assez pauvre et n'a pas d'histoire. Aucune traduction importante de la Bible en roumain ne contient les mots *act*, *acțiune*, *a acționa* (sauf quelques versions de café qui n'ont aucune valeur linguistique). Par exemple, pour traduire le dit de Saint Paul: « Ainsi la mort agit en nous, et la vie agit en vous » (2 Corinthiens 4 :12),²¹ les versions roumaines disent: « *Astfel că în noi lucrează moartea, iar în voi [lucrează] viața* ». Pour dire que Dieu – être agissant par excellence – 'agit' dans le monde, on dit, en roumain, que Dieu *își face lucrarea* (« fait son œuvre »), *lucrează* (« opère »)²²; quant à l'homme 'agissant' (*lucrător*), il est *împreună-lucrător*: il « travaille avec Dieu », « collabore ».²³
- 18 En revanche, le langage philosophique roumain n'a pas de mot pour dire que l'homme qui est moteur des actions est 'agissant'. On peut dire *agent*, *activ*, *om de acțiune*, mais le couple « agir – (être) agissant » est absent du champ sémantique du mot *acțiune*. Le couple *a lucra* – *a fi lucrător* est en usage pour le sens de l'agir qui comprend le faire (*fapta*) et l'œuvre (*opera*, *lucrarea*), mais pas l'action (*acțiunea*). En français, la différence entre le mot *action*, d'une part, et le couple *agir-agissant*, d'autre part, rend possibles des constructions qui ouvrent sur une opposition conceptuelle permettant (à Weil) de dire :
[abandonnant le monde des agissants à l'action de la violence].²⁴
- 19 Cette construction devient un peu embarrassante lorsqu'il faut la rendre en roumain. Afin de mieux comprendre la difficulté, on peut construire l'exemple :
[L'homme agissant agit dans l'action]
- 20 Bien que cette construction soit tautologique, elle semble parfaitement acceptable et compréhensible, en raison de l'opposition forte entre 'agir' et 'action', d'une part, et de l'opposition faible entre 'agissant' et 'agir', d'autre part. Pour la rendre en roumain, il faudrait faire face à deux difficultés. La première serait liée au fait que l'opposition forte entre 'agir' et 'action' devient opposition faible, dans la répétition (*a*) *acționa-acțiune* :
[L'homme agissant] *acționează în acțiune*.
- 21 Pour saisir l'effet de cette construction, il faudrait reconvertir en français de cette manière:
[L'homme agissant] *agit dans l'agir*.
- 22 La deuxième difficulté serait liée à l'impossibilité de trouver une équivalence forte pour 'agissant'. Parmi les possibilités offertes par les dictionnaires (*activ*, *eficient*, *eficace*, *folositor*) on peut retenir ici le mot *activ* :
[Omul *activ* *acționează în acțiune*.]
- 23 Mais *activ* constitue une interprétation partielle pour 'agissant', car 'agissant' veut dire en même temps *eficace*, *eficient* ou *efectiv*. Ainsi, il me semble que l'homme est 'agissant' dans la mesure où il est 'actif' et 'efficace' ; par contre, dire que la *raison est active* n'a pas de sens (philosophiquement parlant) : la raison peut être 'agissante' seulement dans la mesure où elle s'applique à l'activité – ainsi elle devient 'efficace', 'efficiente' ou 'effective'.²⁵
- 24 La polysémie du couple *agir-agissant* joue un rôle important dans la philosophie de Weil, car les trois types d'attitudes qui, dans la *Logique de la philosophie*, sont liées à l'agir – à

savoir *l'activité, l'œuvre et l'action* – peuvent être vues comme autant de modalités (de l'homme) d'être *agissant* : être actif, être efficace, être raisonnable.²⁶ Si l'hypothèse que je viens d'avancer est correcte, on pourra dire que le mot 'agissant' constitue une ambiguïté systématique qui risque non seulement de perdre sa force par la traduction, mais de donner lieu à des effets de sens pervers par *trop de clarté*. Comment traduire, donc,

[abandonnant le monde des agissants à l'action de la violence] ?

- 25 En ce moment, je ne sais pas comment traduire cette phrase. J'avais proposé une traduction qui n'est pas mauvaise, mais qui ne représente pas correctement l'enjeu du texte :

[abandonând lumea agenților la acțiunea violenței.]

- 26 Choisir *agent* pour traduire « agissant » ne constitue pas, en fin de compte, une solution heureuse, mais je ne vois pas comment trouver le mot qui renvoie en même temps aux trois types d'attitudes dont Weil parle dans la *Logique de la philosophie*.

- 27 A part les adjectifs verbaux, il existe d'autres difficultés terminologiques. Par exemple, pour donner l'équivalence du mot 'sensé' en roumain, il faut utiliser plusieurs stratégies, selon le cas. Dans les dictionnaires français, il y a deux entrées pour le mot 'sens', dont l'étymologie est différente. Donc il y a deux mots. Le premier mot 'sens' (du latin *sensus*) est divisé en trois classes de signification : 1) ce qui est lié à la sensibilité (*les cinq sens, le sixième sens, le sens pratique* etc.) ; 2) ce qui est lié à la faculté de jugement (*le bon sens, le sens commun* etc.) ; 3) ce qui est lié à la signification linguistique (*le sens littéral, le sens propre, le non-sens* etc.) Le deuxième mot 'sens' (du germanique *sinno*) permet d'identifier, dans l'usage, une quatrième classe de signification : 4) ce qui est lié à l'orientation spatiale. En roumain, les quatre classes de signification sont partagées entre deux mots différents : il y a le mot *simț* pour les classes 1) et 2), et le mot *sens* pour les classes 3) et 4). Pour la classe 1), le couple *sens-sensibilité* devient le couple *simț-sensibilitate*. Pour la classe 2), l'expression *bun simț* traduit *le bon sens*. Pourtant, *bunul simț* – qui est en roumain comme en français « la chose du monde la mieux partagée » – se dit d'une personne, dans la mesure où elle a le sens moral – la personne est dans ce cas *simțită* – mais cela ne se dit pas d'un jugement.²⁷

- 28 La personne est dite 'sensée' (*simțită*) parce qu'elle a le 'sentir' – *a fi cu simț/ simțire, a avea simț/simțire*, c'est à dire « avoir le sens (le sentir) » – ou parce qu'elle a le jugement qui est lié au sentir – *a judeca cu (bun) simț/cu simțire*. Mais ce rapport du jugement au sentir n'indique pas en même temps, dans les expressions linguistiques, le rapport au sens (classes de signification 3 et 4). En français, la conjonction des classes de signification 3 et 4 me semble absolument nécessaire lorsque nous pensons à l'usage philosophique du mot « sens ». En effet, si on tient compte de la relation entre pensée et langage, il est évident que le sens d'une expression ne saurait être séparé de la condition de possibilité de ce sens, qui est l'orientation de la pensée, c'est à dire la visée intentionnelle ou la direction qui est clairement exprimée par l'emploi du mot dans la proposition. C'est toujours par analogie avec l'orientation spatiale que nous devons comprendre l'idée de non-sens : comme impossibilité d'aller plus loin, comme clôture ou comme non-lieu. En français et chez Weil en particulier, le mot 'sensé' permet de récupérer, il me semble, tous les rapports qui sont présents, potentiellement, dans les quatre classes de significations : le rapport au sentir, le rapport au jugement, le rapport au langage et le rapport à l'orientation spatiale.²⁸

- 29 La traduction du mot ‘sensé’ devient problématique en roumain non seulement parce qu’il faudrait choisir une possibilité plus restreinte, mais aussi, et surtout, parce que le choix devient difficile. Parfois, il faut utiliser le procédé de l’explicitation en traduisant ‘sensé’ par *ce are (un) sens* (« qui a un/du sens »); parfois il faut dire tout simplement *rezonabil*. Traduire ‘sensé’ par *rezonabil* serait une bonne solution, sauf dans le cas de Weil. En effet, chez Weil, les mots ‘sensé’ et ‘raisonnable’ ont chacun sa place dans le système. Dire ‘raisonnable’ à la place de ‘sensé’ peut changer le champ sémantique du premier mot, qui est un vrai concept. De plus, il y a des endroits où ‘sensé’ et ‘raisonnable’ s’enchaînent,²⁹ ce qui réduit fortement le nombre de possibilités et oblige le traducteur à marquer une opposition qu’il aurait préféré passer sous silence.
- 30 Ces exemples montrent comment les difficultés réelles de la traduction, celles qui sont liées aux structures des deux langues et à la situation historico-linguistique de l’auteur, peuvent être amplifiées et multipliées par la conscience malheureuse du traducteur. Certaines de ces difficultés pourraient ne pas exister pour la conscience du traducteur professionnel vivant dans la certitude de son savoir. Le traducteur non-philosophe pourrait éventuellement donner une traduction plus exacte en termes linguistiques. Mais la rigueur (qui n’est pas la même chose que l’exactitude) peut exiger de pratiquer l’incessante mise en doute, le questionnement sans réponse et le dialogue avec le texte. *Le seul vrai problème c’est le temps*, car le travail doit être clos avant que le dialogue soit fini. Peut-être le dialogue est-il en principe infini, mais la vie est finie. Cela constitue une raison forte pour choisir l’action, afin de mettre fin à la présente sagesse.

NOTES

1. Selon la théorie du *skopos*, toute traduction poursuit un but, et c’est en fonction de ce but qu’elle doit être comprise et jugée. Selon Hans J. Vermeer, l’inspirateur de cette théorie, la traduction doit être vue comme une espèce d’action, et la *Skopostheorie* comme un cas particulier de la théorie générale de l’action (voir Hans J. Vermeer, « *Skopos and comission in translational action* », in *The Translation Studies Reader*, edited by Lawrence Venuti, Routledge, London and New York, 2000, p. 221).

2. Paul Ricoeur, *Sur la traduction*, Bayard, Paris, 2004, p. 11.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem* p. 13.

5. *Ibidem* p. 56.

6. La formule standard de ce paradoxe a été donnée par Franz Rosenzweig qui disait que « traduire, c’est servir deux maîtres » (cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 9), mais l’idée remonte à Schleiermacher qui « décomposait le paradoxe en deux phrases : amener le lecteur à l’auteur, amener l’auteur au lecteur » (cf. *Ibidem*). Dans leurs différentes théories et versions, les études de la traduction ont montré que, dans la pratique de la traduction, il faut faire face à deux tendances contraires, qui mettent le traducteur en difficulté. Selon les *descriptive translation studies* (G. Toury), dans la pratique il y a toujours une tendance générale de simplification du texte original, aussi bien au niveau du lexique qu’au niveau de la structure grammaticale. Cette tendance qui est appelée *loi de standardisation* est contrebalancée par une *loi d’interférence* qui montre que l’auteur

interfère dans le texte, en freinant la standardisation. (Voir Anthony Pym, M. Shlesinger, and D. Simeoni (eds.), *Beyond Descriptive Translation Studies: Investigations in Homage of Gideon Toury*, John Benjamin Publishing Company, Amsterdam and Philadelphia, 2008). Sur le plan méthodologique, ces deux tendances peuvent correspondre aux deux stratégies de Schleiermacher : amener le lecteur à l'auteur et amener l'auteur au lecteur.

7. Ricoeur, *op. cit.*, p. 17.

8. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 311. (N. B. : Le dit de Foucault concerne seulement la philosophie de Nietzsche.)

9. Voir surtout les écrits de Parvis Emad, par exemple *On the Way to Heidegger's 'Contribution to Philosophy'*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2007; « Heidegger and the Question of Translation: A Closer Look », in *Studia Phenomenologica*, no. 10, 2010, 293-312. Voir aussi Frank Schalow (ed.), *Heidegger, Translation and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, Springer, Dordrecht, 2011 (surtout pp. 11-46, 175-189, 253-267, 291-311).

10. Mais il y a aussi explicitation des mots grecs (*aletheia*, par exemple). Selon Parvis Emad, Heidegger a découvert le modèle (phénoménologique) de la traduction intralinguistique, en libérant le langage philosophique du modèle de la traduction interlinguistique fondé sur l'autorité du dictionnaire (voir Frank Schalow, « A Conversation with Parvis Emad on the Question on the Translation in Heidegger », in Schalow, *op. cit.*, p. 177). Cela veut dire que, pour Heidegger, même la traduction des mots grecs est sujette au modèle de la compréhension phénoménologique explicitée par la traduction intralinguistique.

11. Voir Gilbert Kirscher, *Eric Weil et la raison de la philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 1999, chapitre « de l'Allemagne et de Heidegger », pp. 209-235.

12. Voir Emad, *On the Way to Heidegger's 'Contribution to Philosophy'*, ed. cit., pp. 22-23.

13. Lawrence Venuti, *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, Routledge, London and New York, 1998, p. 115.

14. C'est ici que nous pouvons établir le caractère originaire de la traduction intralinguistique. Le traducteur est peut-être l'étranger, mais il doit pouvoir fournir une traduction intralinguistique dans la langue source. On peut imaginer Heidegger expliquant aux Grecs le langage d'Héraclite !

15. « La valeur de n'importe quel terme est représentée par ce qui l'entoure » (Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Edition critique préparée par Tullio de Mauro, Editions Payot, Paris, 1955, p. 160).

16. Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident. Țările Române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, Humanitas, București, 2009, p. 336.

17. Friedrich Schleiermacher, « On the Different Methods of Translating », in Andre Lefevere (ed.), *Translating Literature: The German Tradition from Luther to Rosenzweig*, Van Gorcum, Assen, 1977, p. 73. Pour la traduction française du texte *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens* (1813), voir Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*, trad. par. A. Berman et C. Berner, Editions du Seuil, Paris, 1999.

18. Voir les pages sur Mona Baker, dans Pym, Shlesinger and Simeoni, *op. cit.*, p. 317 et sq.

19. Eric Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1996, p. 32.

20. Le nombre peut varier en fonction de la manière dont on traduit le verbe « reconnaître », par l'infinitif (*a recunoaște*), par le « conjonctif » (*să recunoască*) ou par le nom de l'action – l'infinitif dit « long » (*recunoaștere*).

21. *La Sainte Bible. Nouvelle Edition de Genève*, traduction de Louis Segond, Société Biblique de Genève, 1979, p. 1159.

22. En d'autres versions, la phrase de Saint Paul dit : « Ainsi donc la mort fait son œuvre en nous, et la vie en vous » (*La Bible de Jérusalem*, Nouvelle édition revue et corrigée, Les Editions du Cerf, Paris, 1999, p. 1990) ; « Ainsi la mort opère en nous, mais en vous, c'est la vie » (*La Sainte Bible*, Editions de Maredsous, Zech et Fils, Braine-Le-Comte, 1954, p. 1321). [Je souligne].

23. *Deuxième Epître aux Corinthiens*, 6:1, voir les éditions citées.

24. Weil, *op. cit.*, p. 43.

25. Encore je crois qu'on peut distinguer clairement entre efficace (lat. *efficax*) d'une part et efficient ou effectif (lat. *efficiens*) d'autre part, mais je me contente de la seule opposition forte entre l'*activité* (centrée sur le sujet de l'agir) et l'*effectivité* (centré sur les effets de l'agir). Mais il est évident qu'on peut établir une nouvelle opposition entre le fait de produire des effets et le fait d'être *bon* ou *efficace* dans la production des effets.

26. Il s'agit seulement d'une hypothèse qui devra être validée ou invalidée au cours d'un travail futur : ici je veux seulement expliquer que l'agir comme activité trouve sa source dans les passions raisonnables. Pour les trois sens de l'agir, voir Gilbert Kirsch, *La philosophie d'Eric Weil*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, pp. 333-336.

27. Voir *Le Petit Robert* 2012, entrée « sens ».

28. Pourtant, si on dit *judecată simțită*, on comprendra tout de suite qu'il s'agit d'un *jugement sensé*.

29. Cette hypothèse aura pourtant besoin d'une analyse dans un travail futur.

RÉSUMÉS

Cet article développe une réflexion sur la traduction philosophique, en prenant comme objet d'analyse la traduction en roumain – par l'auteur – de la *Philosophie politique* d'Eric Weil. Cette analyse poursuit un double objectif. D'une part, elle montre de quelle façon le langage de Weil remplit la condition de l'étrangeté du discours philosophique dont parlent les traductologues. La philosophie de Weil se situe d'entrée de jeu – et de manière plus décisive que d'autres philosophies – dans un champ interlinguistique, ce qui pose des problèmes spécifiques à la traduction. D'autre part, l'analyse montre quels sont les types de difficultés que l'on rencontre lorsqu'on transpose la philosophie de Weil dans la langue roumaine. Ces difficultés sont liées à la proximité linguistique (il y a un risque de simplification), à l'état (encore) précaire du vocabulaire philosophique et à l'absence de certains mots (ce qui impose l'usage malheureux de descriptions).

Este artigo propõe uma reflexão sobre a tradução filosófica ao levar a cabo uma análise da tradução em romeno – da responsabilidade do próprio autor do artigo – da *Filosofia Política* de Eric Weil. Essa análise tem um objetivo duplo. Por um lado, mostra de que forma a linguagem de Weil obedece à condição de estranheza do discurso filosófico referida pelos Teóricos da tradução. Logo à partida – e de forma mais decisiva do que noutras filosofias – a filosofia de Weil situa-se num campo interlinguístico, o que coloca problemas específicos à sua tradução. Por outro lado, esta análise mostra quais são os tipos de dificuldades que se encontram quando se verte a filosofia de Weil na língua romena. Essas dificuldades prendem-se quer com a proximidade linguística entre o romeno e o francês (corre-se o risco de simplificação), quer com o estado (ainda) precário do vocabulário filosófico, quer com a ausência de algumas palavras (o que impõe a infeliz necessidade de recorrer a descrições).

INDEX

Mots-clés : Philosophie politique, traduction, traductologie, champ interlinguistique

Palavras-chave : Filosofia política, tradução, traductologia, campo interlinguístico

AUTEUR

CORNELIU BILBA

Université de Iași, Roumanie

Est enseignant à l'Université «Al. I. Cuza» de Iasi, en Roumanie. Il enseigne l'analyse du discours politique, l'analyse des conflits, la philosophie morale et politique. Il est docteur en philosophie de l'Université Lille 3 et de l'Université «Al. I. Cuza» de Iasi, avec une thèse sur *La fin de la modernité et la critique de la représentation chez Michel Foucault*. Il est ancien boursier du Gouvernement Français, du Gouvernement Roumain, de l'Agence Universitaire de la Francophonie et de la Maison des Sciences de l'Homme, pour différents projets de recherche et inscriptions en programmes académiques. Il est co-éditeur de la revue philosophique internationale *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*. Il a publié *Herméneutique et discontinuité. Etudes d'archéologie discursive* (Iasi, 2012). dcbilba@uaic.ro

Ensina na Universidade Al I. Cuza em Iasi, na Roménia. Lecciona nas áreas da análise do discurso político, análise dos conflitos e filosofia moral e política. É doutorado em filosofia pela Universidade de Lille 3 e pela Universidade Al. I. Cuza com uma tese subordinada ao tema *La fin de la modernité et la critique de la représentation chez Michel Foucault*. Foi bolseiro do Governo Francês, do Governo Romeno, da Agence Universitaire de la Francophonie e da Maison des Sciences de l'Homme em diversos projetos de investigação e programas académicos. É co-editor da revista internacional *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*. Publicou *Herméneutique et discontinuité. Etudes d'archéologie discursive* (Iasi, 2012). dcbilba@uaic.ro