

« UNE SAINTE INFIDELITE »

Proposition pour une politique de la traduction à partir d'André du Bouchet

Paul Laborde
Université Paris-Sorbonne
paullaborde@live.fr

Résumé : Le travail de traducteur chez André du Bouchet est en continuité avec celui de poète. En partant de quelques perspectives qu'ouvre sa pratique poétique, nous tenterons de dégager une vision de la traduction qui pourrait éclairer le type de rapport que le poète entretient avec l'altérité de la langue. De là, c'est l'horizon plus vaste de la relation à la poésie qui s'en trouve modifié. Nous espérons donc dégager les conséquences éthiques et politiques au sens large d'une telle posture – notamment en établissant une pensée du *dialogue*. Le concept derridien de *différance*, la sémiotique deleuzienne et la thématique du retournement natal hölderlinien jalonnent notre cheminement de pensée, comme autant de perspectives et d'éclairages.

Mots-clés : *différance* – immanence – perspectivisme – force – altérité.

Abstract: André du Bouchet's work as a translator is in continuity with the one he does as a poet. Starting from some perspectives opened by his poetic practice, we will tempt to bring out a vision of translation that could enlighten the kind of relation the poet maintains with the language alterity. Then, it is the wider horizon of the relationship to poetry which is modified. We hope to underline the ethical and political (in a wide sense) consequences of such a position – notably by establishing a thinking of dialogue. The derridian concept of *différance*, the deleuzian semiotic and the hölderlinian thematic of the native reversal will mark out our course of thinking, like so many perspectives and lightening.

Keywords : *différance* – immanence – perspectivism – force – alterity.

Toute traduction implique une éthique et plus largement encore, une politique. Il y a une manière d'aborder le texte, de le lire, une attitude pour le recevoir, pour l'entendre ; il y a le rapport que l'on tisse avec lui, avec la forme de vie qu'il suppose : deux existences se rencontrent. C'est dans une telle perspective que nous avons souhaité poser ici les bases d'une pensée de la traduction à partir d'André du Bouchet, dont « l'éthique traductologique » nous semble ouvrir l'horizon d'un nouveau type de *dialogue*. Sans chercher à plonger dans les différents débats qu'ont provoqués ses traductions, nous tenterons plus modestement de mettre au jour leur « logique propre », en espérant secrètement peut-être les justifier et leur redonner une pleine légitimité. Nous n'allons donc pas nous pencher sur les textes eux-mêmes, ni procéder à des comparaisons. C'est la singularité du geste que propose du Bouchet que nous avons souhaité souligner pour en mesurer les implications.

Nous avons ressenti une continuité entre son travail de poète et celui de traducteur – les deux trouvant une dynamique commune en une même posture éthique, un même type de relation au monde et à la langue. Aussi, c'est par un croisement des pratiques que nous espérons parvenir à un éclaircissement mutuel. Chaque poète entretenant un rapport singulier avec le langage, il nous apparaissait impossible d'étudier sa posture de traducteur sans d'abord mettre au jour les fondamentaux de cette relation. Ce mode d'approche implique en lui-même un repli, une « réflexion de la lumière » : sa manière de traduire éclaire en retour son rapport au langage et au texte poétique en général. Un aller-retour, une sorte de va-et-vient s'opère donc dans notre travail entre l'activité de traduction et la relation au langage. C'est tout le rapport au texte, à l'autre et à sa parole qui est impliqué – c'est pourquoi nous insistons pour en dégager toute la portée politique.

Trois rencontres jalonnent notre cheminement de pensée : la différ \grave{a} nce derridienne, le plan d'immanence deleuzien et le retournement natal de Hölderlin. Il ne s'agit pas de justifier la pratique de traduction d'André du Bouchet par des apports extérieurs, mais plutôt d'en dégager des perspectives et des conséquences. Elles semblent nous permettre de proposer une pensée du signe ouverte à un nouvel horizon de la traduction, un nouveau rapport à l'altérité de la langue.

L'étranger dans/de la langue.

Dans sa mise en place d'une science de l'écriture, Jacques Derrida entend proposer une lecture critique de la métaphysique occidentale entendue comme logocentrisme. Dans *De la grammatologie*, il dégage des exemples marquants de l'histoire de la philosophie qui

relègue l'écriture comme un dérivé (néfaste qui plus est) de la parole. Alors que la parole, grâce à la voix, serait au plus proche du signifié comme sens ou comme chose, au plus près de l'âme, le signifiant écrit serait technique et représentatif – il est alors dénigré et sa valeur ontologique amoindrie. Le logocentrisme implique l'idée de proximité du langage à l'être et l'idée de l'être comme présence. Derrida propose alors un glissement du concept d'écriture qui cesserait de désigner le simple double d'un signifiant plus important, pour comprendre le langage. C'est un mouvement qu'il décrit ainsi : « le signifié y fonctionne toujours déjà comme un signifiant. La secondarité qu'on croyait pouvoir réserver à l'écriture affecte tout signifié en général » (Derrida 1967 : 16). Si le rapport de la parole et de l'écriture pose le problème de la phonè, du « s'entendre-parler » de la présence à soi du langage d'où découle l'idée de monde à partir de la différence entre l'intérieur et l'extérieur, l'empirique et le transcendantal, le sensible et l'intelligible, il apparaît que le travail derridien offre une vision du langage hors de ce cadre essentiellement dualiste.

A notre sens, la poésie d'André du Bouchet résonne avec cette critique puisqu'elle ne s'inscrit justement pas dans cette tradition phonocentrique et dualiste : il n'est pas un poète de la voix mais un poète de la page, de la typographie, de l'inscription. Ce n'est pas dire qu'il ne donne aucune importance à la matérialité sonore du langage. Seulement celle-ci n'est plus envisagée comme l'extériorisation plus ou moins fidèle d'une intériorité mais comme une réalité propre et indépendante du « sujet d'énonciation ». La *phonè* est traditionnellement entendue comme ce qui produit le sens, ce qui le rassemble au cœur du logos – tandis que le sens produit par l'écriture d'André du Bouchet est tout entier fait de rupture, d'espacement, de graphie. Le son lui-même subit de telles altérations : il n'est pas à confondre avec l'incarnation d'une réalité idéale et supérieure, il est une matière susceptible de se briser, de *dispenser* le sens. Ainsi, c'est aussi contre cette « métaphysique de la présence » que son écriture travaille : la présence qu'appelle le poète est double et toujours habitée par la menace, la fuite, son envers, l'imminence d'un retournement. La rencontre est liée à une fuite en avant de l'horizon, à l'impossibilité de rejoindre le réel. André du Bouchet accuse un gouffre que la marche comme l'écriture cherchent moins à abolir qu'à rendre habitable. Cet écart est double et croisé : c'est celui du monde et de la langue. Celle-ci se fait aussi lointaine que l'au-delà de l'horizon – elle n'est pas cet instrument proche de l'âme qui en accomplit l'expression fidèle, elle est rugueuse, elle s'impose, on ne se sert pas des mots : on les rencontre. C'est une langue « étrangère » qui résonne avec l'extranéité du réel. Chez du Bouchet, le langage n'offre pas de lien naturel (ni à l'homme ni aux choses) et on peut dire en ce sens qu'il fait la pleine

expérience d'une *différence*, une différence toujours-déjà là.¹

Le logocentrisme suppose un effacement de la face sensible du verbe au profit de sa face intelligible. Contre une telle tradition, le travail de Jacques Derrida affirme le *différer* initial de tout signe et de toute parole et change ainsi le rapport au texte littéraire. Il nous dit que l'écriture « précède » la parole dans la mesure où tout signe diffère²; que toute parole est toujours-déjà une *traduction*, sans qu'il y ait jamais eu de « texte original ». Le sens ne se donne pas comme présence positive. Et justement chez du Bouchet, ce qui parvient à surgir au sein même de l'échec du dire dans sa poésie intervient comme *aveuglement* (et non comme positivité du réel). La différence qu'il éprouve dans l'écriture n'a pas de « mesure », elle est infinie – c'est « l'insignifiable » qui se donne brutalement comme une « lumière ». Le surgissement se donne toujours comme une disparition – et cette disparition est d'abord celle du monde au sein du langage qui révèle avec violence son incapacité à le convoquer. Derrière cette impossibilité d'incarner le réel, le langage surgit dans sa pleine présence *différente et différée*. Au contraire de la pensée logocentrique qui suppose une manifestation dans la voix comme présence à soi, comme effacement total du signifiant, l'écriture littéraire se vit alors comme inscription et fait appel à une expérience de manque : manque du signifié, du monde, expérience d'une impossibilité originaire qui est celle de rejoindre l'extérieur dans la parole – parole qui est toujours-déjà l'expérience d'une différence irréductible³. Nous sommes donc tenté de penser l'espace littéraire et poétique comme ce qui se joue au cœur même de ce mouvement différenciel, comme ce qui assume cette condition du langage. Il faudrait alors parler d'une infidélité radicale et *a priori* nécessaire. L'écriture littéraire verrait une de ses conditions de possibilité dans l'affrontement du vide qui soutient toute parole, du blanc sur

1 Le *Phèdre* introduit une scission entre deux types d'écriture : une écriture de la vérité dans l'âme, naturelle, intelligible, opposée à une « mauvaise » écriture, sensible, corporelle, spatiale, technique. L'écriture naturelle est unie à la voix et au souffle, elle n'est pas grammatologique mais pneumatologique. Une poésie comme celle d'André du Bouchet dont les blancs peuvent être compris comme des silences, des pauses dans le souffle, semblerait s'accommoder d'une telle idée. Son écriture pourrait être mimétique de la voix mais il nous semble plutôt que ces blancs sont des données matérielles, spatiales, qu'elles font percuter les graphèmes entre eux, tissent des réseaux, des liens nouveaux. Il suffit d'entendre André du Bouchet lire ces poèmes pour se rendre compte que les blancs n'offrent pas de cohérence rythmique.

2 « Il y a une violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord [...] écriture » (Derrida 1967 : 55.)

3 Aussi la question du sens de l'être que pose Heidegger et qui semblerait tomber sous le joug du cadre métaphysique y échappe-t-elle en réalité : « après avoir évoqué 'la voix de l'être' Heidegger rappelle qu'elle est silencieuse, muette, insonore, sans mot, originairement a-phonè » (Derrida, 1967 : 36.). Il y a une rupture entre le sens originaire de l'être et le mot, entre la voix de l'être et la *phonè*. C'est pourquoi Derrida peut dire que Heidegger jouit d'une posture ambiguë dans la mesure où elle est comprise dans le logocentrisme mais parvient tout de même à le transgresser. Car pour le Souabe le sens de l'Être n'est jamais un signifié.

lequel elle s'inscrit et avec lequel elle compose.⁴

La lecture que Jacques Derrida propose d'Artaud peut également aider notre essai d'approche de l'écriture et de la traduction chez André du Bouchet. Le philosophe présente un poète qui aurait cherché par tous les moyens à nier la différence. Selon Derrida, Artaud ne peut accepter la différence, car cela supposerait que sa pensée, sa parole lui serait « soufflée », « volée » : « Si ma parole n'est pas mon souffle, si ma lettre n'est pas ma parole, c'est que déjà mon souffle n'était plus mon corps, que mon corps n'était plus mon geste, que mon geste n'était plus ma vie » (*idem* : 267). C'est pour éviter cette dépossession terrible de la pensée et du corps qu'Antonin Artaud aurait préféré le théâtre. Nous souhaitons risquer une autre hypothèse selon laquelle le refus de signifier *prévient* de la dépossession plutôt qu'il ne s'y oppose. On pourrait tenter de penser ce renversement de telle sorte que ce refus serait entièrement lié à l'acceptation de la différence – à sa *compréhension* : la différence serait à ce point intégrée dans la parole que celle-ci ne pourrait plus jamais être volée car le poète saurait intimement qu'elle n'a jamais pu lui appartenir. Et le langage en cela, serait autant à rencontrer qu'à « produire ».

Nous revenons ainsi à l'importance du *son*. André du Bouchet affirmait que chaque mot de la page était d'abord prononcé, parfois même à voix haute. Mais était-ce pour mieux « posséder » le texte ou pour mieux apprécier son indépendance, l'extranéité irréductible de sa plastique ? Il dit former une « langue étrangère dans la langue », et écrire « aussi loin que possible de [soi] » (du Bouchet 1961⁵). En ce sens, il s'éloignerait du cas d'Artaud selon Derrida. Mais quand celui-ci fait intervenir la notion de « force », des correspondances s'imposent à nous :

Dans l'illisibilité théâtrale, dans la nuit qui précède le livre, le signe n'est pas encore séparé de la force (...) Il n'a aucune chance de devenir, en tant que tel, texte écrit ou parole articulée ; aucune chance de s'élever et de s'enfler au-dessus de l'*energeia* (...). Or l'Europe vit sur l'idéal de cette séparation entre la force et le sens comme texte, au moment même où, comme nous le suggérons plus haut, croyant élever l'esprit au dessus de la lettre, elle lui préfère encore l'écriture métaphorique. (Derrida 1967 : 284).

4 Dans la tradition métaphysique, l'écriture est aussi taxée d'usurpation parce qu'elle permet l'absence du signataire ainsi que celle du destinataire. Cette condamnation résonne avec le beau texte de Mandelstam cher à André du Bouchet, *L'interlocuteur* : l'acte d'écriture poétique revient à jeter un message à la mer – peu importe qui en est l'émissaire et peu importe qui le lira, son sens est suspendu à sa seule réalité.

⁵ Lorsque nous ne précisons pas la pagination c'est que l'œuvre en question ne comporte pas de numéro de page.

Nous comprenons que pour Jacques Derrida, Antonin Artaud tente de préserver par tous les moyens la force qu'il instille dans la lettre. Dans la logique du philosophe français, le théâtre représente l'idéal d'une parole non différante, le lieu où la lettre conserve la force qui la profère et lui confère toute sa vitalité. Nous avons l'intuition qu'il est possible dans le cas d'André du Bouchet de conserver à la fois la critique déconstructionniste de la différence et l'horizon d'une sémiotique de la force (que nous aborderons plus loin). C'est que le signe comme force avant d'être texte, André du Bouchet l'expérimente non dans la sphère d'une subjectivité encore empreinte de métaphysique, mais au contraire comme la rencontre de l'altérité radicale du langage. Jacques Derrida nous force à découvrir un des nœuds de l'écriture d'André du Bouchet : s'il sait que sa langue en réalité n'est pas la sienne, il sait aussi que chaque mot, entendu dans son extranéité, est une force, irradie, « parle ». Et en effet, lorsque Jacques Derrida écrit : « le théâtre de la cruauté n'est pas une représentation. C'est la vie elle-même en ce qu'elle a d'irreprésentable » (*idem* : 343), nous serions tenté de reprendre cela pour désigner une page d'André du Bouchet qui, elle aussi, est un espace de mise en scène particulier, un « champ de force » qui offre un contact avec l'irreprésentable. La langue est tellement vécue comme quelque chose d'étranger qu'elle peut devenir un élément de la vie elle-même – non pas « ma » vie, « sa » vie, mais la vie impersonnelle pleine d'intensités qui nous traversent et avec lesquelles on compose des rapports.

Dans les glossolalies, Derrida voit le moment crucial où le mot n'est pas encore né. Mais peut-être pour Antonin Artaud comme pour André du Bouchet est-il possible de comprendre ce phénomène autrement. On pourrait rapprocher Artaud de l'idéal d'illisibilité dont parle André du Bouchet, notamment à propos de *Finnegans Wake* : quand la langue offre un tel degré de réalité, qu'elle s'opacifie, devient illisible et semble alors ouvrir sur ce qu'elle masque et qui la déborde. Artaud parle d'une « matérialisation visuelle et plastique de la parole », de « se servir de la parole dans un sens concret et spatial » et de « la manipuler comme un objet solide et qui ébranle les choses » (*apud idem* : 354), et cette dynamique entre en résonance avec notre lecture d'André du Bouchet. Si pour Derrida, Artaud se place sur le bord du langage – juste avant sa naissance organique et articulée, du Bouchet nous pousse à renverser cette appréhension chronologique. À notre sens la question de la différence est ici spatialisée : il s'agit d'abord d'un *écart*. Et tandis que Derrida voit chez Artaud un refus de la différence comme un refus de l'œuvre, tendu vers une écriture qui ne saurait chuter *loin* du corps, nous voyons une différence assumée, un écart vécu, *une distance comprise* – un corps « éclaté », justement dispersé au-delà des frontières du corps propre qui définit habituellement

la position du sujet. Ce que nous apprend l'écriture différante d'André du Bouchet, c'est qu'il est possible d'habiter le gouffre lui-même – dans la dépossession totale de chacun des deux termes, de chacun des deux bords. Au milieu donc, là où le corps, position translocale, compose d'infinies relations avec un dehors qui le traverse ; au milieu, là où le langage n'a plus ni émissaire ni récepteur, où il se dresse comme réalité singulière et autonome, force créatrice.

Dès lors l'importance du souffle serait toute différente de ce que Derrida voit chez Artaud : plutôt qu'une possession de la langue par la respiration, l'accueil de l'extériorité de l'air dans la parole jusqu'à l'impersonnel : « c'est alors une parole qui ne serait de personne, qui ne se préoccuperait que de désigner par sa présence rudimentaire un écart premier, un espacement irréductible à partir duquel seulement nous trouvons à être » (Quinsat 1987 : 63). Écrire aussi loin que possible de soi : il s'agit moins de se préserver que de s'ouvrir, de se perdre dans l'altérité d'un dehors impersonnel. L'intégration de la différence permet au langage de s'ouvrir au vide, au silence qui constitue son revers. Les mots parlent parce qu'ils ne bavardent plus : ils n'ont plus d'autre contenu que cet évidence du langage qui permet l'accueil de son dehors – la différence devient ouverture à l'altérité⁶.

Certes, une telle coïncidence entre mots et choses est sans doute impossible, et André du Bouchet a toujours eu la conscience la plus aiguë de leur écart. Mais sur cet écart il table, c'est-à-dire qu'il en fait la condition même de la relation. Le rapport au monde institué par ces fragments de *Rapides* comprend en lui le moment de l'absence et de la différence. (Collot 1987 : 149).

L'importance donnée par Artaud au théâtre illustre pour Derrida la volonté de réintroduire un « je » métaphysique qui ne vivrait pas la dépossession de sa chair dans un langage « soufflé ». Mais ce qu'André du Bouchet semble stigmatiser, c'est peut-être justement une trop grande possession, un trop grand pouvoir accordé à l'instance du « je » sur la langue, une trop importante « maîtrise » de celle-ci. Du Bouchet retrouve la vie en même temps qu'il affronte la dépossession du langage et la dépossession du réel par celui-ci. Lorsqu'il écrit : « pierre. neige. eau. si vous êtes des mots, parlez » (1984 : 13) il indique une fois de plus que ce n'est pas à lui de prendre la parole – il ne cherche pas à reconstituer ce « je » métaphysique qui se rendrait maître du langage. C'est aux mots de gagner leur indépendance, c'est aux mots de parler. C'est ainsi que nous comprenons le retour à la force, au signe non séparé de sa force. Et

6 « l'interruption comme parole quand l'arrêt de l'intermittence n'arrête pas le devenir, mais au contraire le provoque dans la rupture qui lui appartient » (Blanchot 1969 : 411).

c'est ce que nous sentons dans les glossolalies d'Artaud ou sa vision du théâtre : un langage corporel où le corps serait moins compris comme une propriété à *conserver* que comme *une multiplicité active et à produire*. Une multiplicité elle-même toujours productrice de liens et de connexions sans organicité à respecter. Ainsi, ce qui inquiète Artaud et qu'il nomme « dépossession » indiquerait moins un besoin de *conservation* qu'une peur de l'enfermement en soi. La dépossession, ce serait perdre les rapports que le corps peut tisser au-delà de son organisation.

Artaud ne veut pas être dépossédé de sa parole ni de son corps : c'est dire qu'il veut leur redonner leur pleine puissance – et celle-ci est d'abord et avant tout puissance d'être affecté. Non l'horizon d'une conservation et d'une protection, mais au contraire, d'une multiplication des rapports et des puissances d'être affecté, celui d'une ouverture radicale au dehors. Et si André du Bouchet recherche une dépossession de la langue, c'est une dépossession de la langue doxique, technique, une mise à distance du langage « familier ». C'est en se dépossédant de la langue maternelle que la poésie, langue étrangère dans la langue, retrouve son autonomie. Et cette autonomie n'est pas pour nous le signe d'un isolement, bien au contraire. La langue devient autonome vis-à-vis de la signification, de la nécessité de signifier, mais est parcourue de connexions hétéronomiques. Se déposséder de la langue maternelle, c'est gagner le signe comme force pure, libéré de son asservissement séculaire au Sujet ; c'est lui redonner la pleine mesure de sa puissance : il affecte et peut être affecté, il tisse d'innombrables relations entre les parties de l'expérience, il vit dans une nouvelle mobilité, pleinement créatrice.

Matière et Traduction.

Si l'expression linguistique est toujours-déjà une traduction, c'est donc au sens d'une « trahison » et non d'une équivalence. Alors même que l'écriture est envisagée comme l'épreuve de cette distance qui nous sépare du langage lui-même, le texte étranger à traduire est encore moins susceptible de trouver une équivalence dans une langue elle-même différante : « traduire [reste] une séparation aussi » (Bishop 2003 : 41). Il s'agit « d'insister, loin de tout narcissisme, sur la nécessité, et la pertinence ontologique de la non-convergence de A qui (ne) livre (pas) B » (*ibidem*). Il ne peut s'agir de se réapproprier la langue de l'autre sur le plan de la signification.

La traduction du poème de Hopkins, « Harry Ploughman », parue dans *L'incohérence*, nous indique à quel point chez André du Bouchet la perception joue un rôle plus important que la signification : la traduction ne s'opère donc pas de système signifiant à système

signifiant mais de perceptions à perceptions. Ce rapport essentiel de l'écriture à la perception ne passe pas par la prédominance d'un lexique (de couleurs, de sons, etc.) mais par un rapport perceptif à la matière de la langue elle-même. Pas seulement en tant que matière graphique et sonore, pas seulement en tant qu'*objet*. Car si André du Bouchet entretenait une relation à la langue comme objet, il resterait enfermé dans le cadre corrélativiste de l'expérience. Son rapport au langage serait celui d'une représentation et dès lors, cela supposerait inévitablement le retour de l'instance métaphysique du « Je ». Ce serait un rapport de *domination* dans lequel le sujet chercherait à maîtriser la langue comme objet technique ou de connaissance. Or on sait comme André du Bouchet cherche à ménager un espace vacant, silencieux, où la rencontre d'un langage *alter* est possible.

Il y a là l'enjeu de la question de la « littéralité » dans une ambiguïté entre la transparence et l'opacité du langage. D'un côté une « littéralité de l'effacement » : le mot disparaît au profit de la chose qu'il désigne ; de l'autre, une littéralité « textualiste » : le mot ne désigne que lui-même. Impossible d'enfermer André du Bouchet dans l'une ou l'autre de ces deux positions – pas plus que dans une posture d'entre-deux. C'est une constante et essentielle ambiguïté, un croisement incessant entre les deux extrêmes. Chez Blanchot, la littérature se joue très précisément dans cette ambivalence. Mais selon lui, elle n'est pas de l'ordre de « l'hésitation » entre deux positions. Bien plutôt, la littérature apparaît lorsque le mot pourrait être entièrement transparent, et tout à la fois, entièrement opaque. Et la lecture de la littérature devient opérante lorsque le regard saisit dans un même geste l'infinie variation de ces deux postures absolues et inconciliables ; ce n'est pas la synthèse dialectique de deux opposés, mais le tourbillon de deux contraires qui ont la même légitimité d'existence. On pourrait décrire ce double mouvement comme un appropriation-désappropriement. Il faudrait alors préciser d'emblée que l'on ne cherche pas à trouver là une forme de parrainage plus ou moins direct dans la pensée de Heidegger, dont nous ne prétendons pas saisir la portée. Plutôt, on exprimerait par cette formule la tentative de *saisie* qui ne parvient à saisir que son incapacité à saisir, et partant, se *donne* une saisie de l'insaisissabilité du réel. Toute présence – du réel ou de la langue à traduire – se « donne » sur ce fond de fuite.

C'est aussi en ce sens que nous proposons de présenter le sujet d'énonciation (du poème comme de la traduction) comme une production multiple et du milieu – donc en devenir. Il est un agencement des différentes connexions qui s'établissent continuellement au cœur de la rencontre entre deux langues. Ainsi, cette absence qui ne cesse de teinter toute présence n'opère pas nécessairement sous forme d'angoisse – cette expérience du vide n'est

peut-être pas obligatoirement celle d'un sujet effrayé de voir sa constitution menacée. C'est peut-être plus simplement un autre espace de « connectivité » avec le dehors : un branchement « par le milieu » donc, pour reprendre une dynamique deleuzienne, qui permet un tout nouveau type de rapport au sens et au dialogue. Présenter les choses ainsi suppose immédiatement l'impuissance de notre propre discours et souligne son enfermement dans le cadre même dont nous souhaitons indiquer le dépassement. Mais c'est au moins souligner que cela suppose toute une série de procès de subjectivation qu'il faudrait étudier plus profondément que nous ne pouvons le faire ici.

Nous comprenons que la perception de la langue chez André du Bouchet ne peut être comparée à celle d'un « objet » (ce qui signifierait que le mot s'installe dans sa dimension d'opacité). Il serait peut-être plus approprié de comprendre cela comme une perception du devenir de la langue, de sa force instable et versatile. Et c'est parce qu'il s'agit d'ambiguïté totale et absolue dans ses termes que cette langue peut donner plus à percevoir. Percevoir la langue dans sa modalité tourbillonnaire, c'est percevoir son propre dehors, ce qu'elle voudrait désigner mais qu'elle masque, qu'elle absente ou qu'elle fige. Dans son discours prononcé à l'occasion du bicentenaire de la naissance du grand poète allemand, « Hölderlin aujourd'hui », André du Bouchet donne quelques indices sur son travail de traducteur. Des remarques surprenantes pour l'idée que l'on se fait habituellement de ce travail et qui révèlent la posture du poète. Ainsi, il affirme mal connaître l'allemand. Quand on connaît la difficulté et la complexité de la langue de Hölderlin, il est déconcertant d'entendre son traducteur nous avouer qu'il ne le maîtrise pas. Cette possibilité de la traduction sans maîtrise de la langue nous intéresse car elle est au cœur de ce rapport particulier au langage chez André du Bouchet qui est à la fois le point de départ et d'arrivée de notre recherche. Qu'est-ce que cela suppose de traduire sans identifier les idiomes, sans que le sens puisse se décrypter ? André du Bouchet nous indique que c'est justement cette relative inaccessibilité du sens qui va permettre au traducteur-poète de *percevoir* la langue. Aussi, André du Bouchet peut affirmer que ses traductions, « cela au prix de contresens nombreux », lui permettent de vivre les poèmes de Hölderlin, comme « indépendants, parfois, de la langue dans lesquels ils sont inscrits » (du Bouchet 1979), et d'ouvrir l'horizon de ce qu'on serait tenté d'appeler une « traduction par le corps ».

Ce rapport au langage et cette politique de traduction pose « problème », et il n'est pas étonnant que certains se soient indignés à propos de son travail, sur Paul Celan en particulier. Ainsi Henri Meschonnic, dans le troisième volume de *Pour la poétique* a-t-il intitulé un chapitre : « On appelle cela traduire Paul Celan » dans lequel il fustige plusieurs tentatives

dont celles de du Bouchet. Philippe Lacoue-Labarthe s'est aussi avoué déconcerté par le style supposément « mallarméen » qu'André du Bouchet aurait donné à ces poèmes. Nous ne sommes évidemment pas en mesure d'infirmier ou de confirmer ces « attaques ». Nous pourrions rappeler comme le fait Bernard Böschstein que Paul Celan assistait André du Bouchet dans son travail⁷. Nous pourrions insister sur la maîtrise du français par Celan et sur son intransigeance poétique, et supposer qu'il est simplement difficile d'imaginer un poète si exigeant accorder une véritable « trahison » de ses poèmes – et de rester ami avec le « traître ». Plus encore, on serait tenté de se demander comment Paul Celan aurait pu rejoindre le comité de lecture d'une revue dont la traduction du Méridien, qui ouvre le premier numéro, aurait été aussi mauvaise et erronée que semble le dire Lacoue-Labarthe. Mais tout ceci ne nous permettrait pas d'avancer véritablement dans la question. Ce que nous pouvons et devons faire en revanche, c'est essayer de comprendre la « logique » d'une telle politique de traduction.

Le premier problème qui se pose, c'est que la priorité donnée à la sensation sur la signification induit inévitablement des « contresens », et André du Bouchet l'assume tout à fait. Ainsi « Stimmen ins Grün », naturellement traduit par Martine Broda « Voix, dans le vert » devient chez André du Bouchet « Voix, de par le vert ». Et on pourrait multiplier les exemples. Dans son article intitulé « Le corps du traduire »⁸, Victor Martinez relate un fait important. Après avoir rappelé que « Stimmen von Nesselweg her » est traduit par André du Bouchet par « Voix des orties en chemin » plutôt que par « Voix venues du chemin d'orties », il écrit que cette traduction est un « contresens volontaire, accordé par Paul Celan lui-même (pratiquement co-traducteur des poèmes de ce recueil... » (Martinez 2007 : 20). Il n'est pas question de revenir au sein du débat avec Meschonnic et Lacoue-Labarthe ni même de retomber dans une dynamique logocentrique qui consisterait à chercher la plus grande « fidélité » à l'intention signifiante de l'auteur. Ce qui compte pour nous dans cette anecdote, c'est que Paul Celan accorde précisément un « contresens », et non simplement un écart de langage. Cela suppose, nous ne pouvons qu'en faire l'hypothèse, qu'il y a une espèce particulière de cohérence dans cette pratique – qu'il y a un espace « à côté du sens » qui résonne avec le poème. Comme si André du Bouchet entrait en une « résonance fraternelle » avec Celan, au-delà de la signification. L'accord de Paul Celan semble indiquer clairement l'abandon d'une cohérence classiquement signifiante au profit d'un dialogue de pure voix, de *Stimmung*. La compréhension ne repose plus sur un principe d'équivalence entre l'émission et

7 cf. Böschstein 1987 : 174.

8 Victor Martinez, « Le corps du traduire », in *L'étrangère*, volume 2, Bruxelles, 2007.

la réception d'un message ou d'une information. La compréhension est devenue une affaire d'accueil. Ce qui compte dans la parole de l'autre, ce n'est plus ce qu'elle dit et que je peux comprendre, c'est son existence, sa « forme de vie », indépendante de mon regard, c'est les connexions qu'elle propose, les horizons qu'elle permet. C'est une parole « libre » aussi parce qu'elle ne m'impose rien – son régime d'existence ne repose que sur l'intensification de la vie qu'elle rend possible, non sur un quelconque commerce informatif.

Car signifier est toujours une forme de prise de pouvoir. Au moins sur les choses, les objets : on les ordonne selon une cohérence qui est la nôtre – on asservit le monde à une structure qui est celle que la signification nécessite. C'est peut-être aussi une prise de pouvoir sur autrui (au moins une prétention à cette prise de pouvoir). Discuter est une lutte. Pas forcément dans un sens naïvement rhétorique où il s'agirait d'user de techniques pour « vaincre » son interlocuteur, mais plutôt dans la même perspective qu'avec les objets. Discuter c'est assumer son droit à signifier, à créer du sens, c'est proposer à l'autre (quand ce n'est pas lui imposer) la légitimité supposée de notre regard (donc de notre ordonnance du réel). Lorsqu'on est nié dans une discussion ce n'est pas tant notre existence qui est niée que notre capacité à produire du sens, à « dominer » le monde. Et cette prise de pouvoir est indissociable du logocentrisme. Chercher le sens premier, l'union du signifiant et du signifié, c'est créer un sens lourd, indiscutable, indéniable, c'est tendre vers une vérité éternelle – une vérité unique qui mettrait tout le monde d'accord, vers un consensus universel. Au contraire, accepter la différence de tout langage, c'est respecter l'irréductibilité du sens de la parole d'autrui – c'est lui laisser la vie libre et accepter son indépendance. Par dessus tout, c'est accepter que puissent coexister des cohérences contradictoires entre elles. C'est passer d'une parole de pouvoir à une parole d'existence – une parole qui ne cherche qu'à faire reconnaître son droit à être, sa réalité. Une politique de la traduction implique immédiatement une politique en un sens plus large, et creuser la différence qui travaille tout langage dans l'acte de traduire, c'est proposer une vision du monde comme *multiplicité*. Une multiplicité qui ne saurait être ramenée à un principe unificateur plus grand (ce qui réintroduirait une dynamique logocentrique) mais une multiplicité *chaosmique* : les perspectives gagnent leur droit à la vérité alors même qu'elles sont parfois incompatibles entre elles. Le principe même de la discussion est remis en question.

Mais une autre forme de dialogue est désormais possible, par réponses divergentes, par échos. Chacun permet à l'autre de construire une pensée qui lui est propre sans jamais se réapproprier le discours d'autrui. Et ce n'est pas parce qu'on ne « communique » plus qu'on ne s'influence pas, et que toutes les rencontres se valent. Au contraire, les rencontres sont

seulement possibles dans ce cadre où on laisse une telle liberté de sens à la parole d'autrui qu'on est enfin capable d'y entendre une singularité, une tonalité unique. Et c'est son caractère d'unicité qui rend une vraie rencontre possible. C'est parce qu'elle n'a pas de précédent qu'elle choque, perturbe, qu'elle déplace, et donc qu'elle altère. « C'est qu'un poème quand on le lit, vous oblige à tenir debout tout seul » (du Bouchet 2007 : 90). Il ne nous accompagne pas et il n'est pas question de l'accompagner non plus. Le rapport au poème est celui d'une solitude productrice. On ne va pas lui imposer notre regard mais on ne va pas le perdre non plus au profit du sien. On crée un troisième terme : c'est un peu le texte, c'est un peu le lecteur. La traduction n'est pas affaire d'interprétation. L'interprétation est trop souvent aliénée au logocentrisme : elle doit se faire la plus juste, la plus fidèle. La traduction est affaire d'expérimentation et de réponse à une expérience. Et alors qu'on cherchait à être fidèle en interprétant, on trahit en rabattant sur un texte des significations trop rigides auxquelles il essayait d'échapper. Et alors qu'on croyait le trahir en le vivant dans une liberté absolue, on lui est fidèle, car on répond à sa propre liberté. Ainsi ce respect de l'écart irréductible amène le traducteur à des « infidélités productives ». C'est pourquoi Bernard Böschstein peut dire : « Recréer devient ici un acte de haute fidélité » (Böschstein 1987 : 177)⁹. Et c'est peut-être la dimension qui a échappé à Henri Meschonnic et Philippe Lacoue-Labarthe. Peut-être que leurs critiques ont manqué cet état de communication poétique qui s'opère dans un langage secret et infalsifiable, cette connexion intime et superficielle qui s'établit au-delà de toute cohérence visible ou positive. « C'est ainsi par l'erreur qu'une vérité peut avoir été atteinte, ce qui apparaît comme erreur est un court-circuit, le chemin inattendu non-frayé qu'a pris l'exactitude, le chemin le plus court, si court qu'il n'apparaît du reste plus comme un chemin quelque fois vers une vérité »¹⁰

C'est pour cela qu'André du Bouchet peut dire qu'il n'y a pas de distinction entre son travail de poète et son travail de traducteur. C'est toujours à partir d'un rapport de difficulté à

9 Tout notre problème tient donc dans le terme de « fidélité ». Plutôt qu'à une signification, les traductions d'André du Bouchet semblent donc fidèles à une « tonalité », avec tout ce que cela implique d'affects et de percepts. Plus largement, elles sont aussi fidèles à la liberté qui soutient le poème original – en ce qu'ils « fonctionnent » librement dans le réseau de signes qu'ils configurent.

10 Cité par Victor Martinez (2007 : 25). La note faisant défaut, nous ne savons pas qui est l'auteur de cette phrase. Il faudrait prendre le plus de précaution possible à la lecture du mot « exactitude » qui semble réintroduire l'idée de fidélité, comme si la « méthode » d'André du Bouchet était finalement plus « efficace » qu'une autre. Une telle position est dangereuse simplement parce que si nous nous autorisons à évaluer la réussite des traductions, nous rendons à nouveau les traductions comparables et si nous rendons les traductions comparables, c'est qu'on les fait partager un problème commun qui sera sans doute, celui de la fidélité. Du moins, dans l'optique d'une comparaison possible, cette fidélité serait envisagée en fonction d'une valeur dominante, or, c'est justement un tel principe que nous souhaitons remettre en perspective ici. La possibilité d'une valeur dominante qui serait « responsable » de la dynamique traductologique est décisive dans notre approche.

sa propre langue que se fait le travail. C'est en assumant ce rapport difficile, cet écart dont on parlait plus haut, qu'un contact est possible : « je traduis un rapport. Si je traduis mon rapport à quelque chose, je traduis la chose, mais également ce qui m'en sépare. Or ce qui m'en sépare est un espace modifiable. C'est pourquoi on peut faire retour sur soi, retour sur ce qu'on a écrit et le corriger. Il n'y a pas d'état définitif. » (du Bouchet 2007 : 279) Comme l'écrivain, le traducteur est pris dans un devenir : « ce avec quoi on entre en contact dans la langue étrangère n'est pas immédiatement assimilable à ce qu'on a déjà connu : il y a un choc de surprise. Ainsi une traduction n'est pas une adaptation, il ne s'agit pas de ramener ce qu'on découvre à ce qu'on connaît déjà, mais c'est exposer ce qu'on connaît à l'épreuve de l'inconnu » (*idem* : 280). C'est dire que la rencontre du texte est avant tout une expérience et qu'une traduction est une gestion de cette expérience. En s'autorisant les contre-sens, André du Bouchet indique qu'il rend à l'expérience la primauté dans l'acte de traduction. Il semble appliquer un « principe d'immanence » où tout ce qu'il y a de transcendant à l'expérience (des vérifications grammaticales, lexicales, historiques) est récusé. Ainsi, le principe d'immanence ne peut pas voir dans le texte lui-même son propre terme mais doit se limiter à l'expérience. D'abord, parce que cela serait attribuer au texte une réalité indépendante de l'expérience elle-même, ce qui rapprocherait dangereusement de l'hypothèse du signifié transcendantal et ce qui réintroduirait de la transcendance (c'est nier que le différer de tout signe est toujours lié à une expérience). Ensuite, c'est que cela impliquerait de mettre de côté des éléments qui composent l'expérience – et cela ne peut se faire qu'au profit d'un principe « supérieur » à l'expérience elle-même, qui légiférerait ce choix – et cela revient une fois encore à convoquer une transcendance. En somme, nous dirions que s'il n'y a pas de sens propre originaire, il ne peut pas y avoir non plus de « métaphore » originaire puisque celle-ci suppose nécessairement la préexistence d'un sens qu'elle transporterait. Ce qu'il y aurait à « l'origine » serait plutôt de l'ordre de la métamorphose, de la transformation du réel par le signe. L'expérience du différer est avant tout une expérience physique¹¹. Parler de traduction « de perceptions à perceptions » pouvait donc paraître un peu réducteur. Ce qu'il faudrait dire plutôt c'est que le *sens* n'est subordonné à aucun principe extérieur à l'expérience qui est faite du texte à traduire – André du Bouchet travaille à rester le plus proche possible de cette expérience première.

Nous étions parti de la différance derridienne et il semble que nous l'ayons quelque peu *déplacée*. Ce que nous pouvons remarquer dans notre cheminement, de la critique

11 Ce principe d'immanence que nous dégagons de cette politique de traduction peut résonner avec le mot d'ordre de l'empirisme radical de W. James : « pour être radical, un empirisme ne doit admettre dans ses constructions aucun élément dont on ne fait pas directement l'expérience et n'en exclure aucun dont on fait directement l'expérience » (James 2007 : 58).

logocentrique jusqu'à la pratique concrète de la traduction, en passant par Artaud, c'est que nous proposons une vision proprement physique et matérielle de la différence. Spatialiser la différence en parlant d'écart en effectuait le premier pas. Avec André du Bouchet, poète et traducteur, nous pensons comprendre que le signe *diffère* dans un sens qui nous apparaît tout nouveau : le mouvement du signe vers un autre signe est d'abord compris comme *geste*, avec toute la dimension corporelle que cela comporte – c'est une puissance transformatrice du réel, *un déploiement énergétique concret*. Nous *comprenons* la force *avec* la différence. C'est d'une telle compréhension du signe qu'il faut partir désormais.

Sémiotique de la littéralité.

Le problème de la littéralité chez Deleuze et Guattari s'exprime par cette injonction qui parcourt *Milles plateaux* : « n'interprétez plus, expérimentez » et André du Bouchet nous permet justement de penser ce que peut être une expérience de la littérature qui ne passe pas par l'interprétation. Chez Deleuze, la littérature ne commence pas quand le mot devient chose, mais quand il est mot-chose. Si le mot est chose, alors la littéralité est absolue – elle n'ouvre sur rien. S'il reste mot, alors il se rend transparent, il désigne, il se dissout dans une transcendance supposée, et l'immanence est perdue. Car l'enjeu de la littéralité est là : il nous faut comprendre comment l'immanence est possible dans une littéralité qui ne peut être que partielle – comment on crée du sens, mais pas de la signification. Et on a vu que l'expérience du texte à traduire chez du Bouchet était au croisement de ces deux notions de littéralité et d'immanence. La littéralité est forcément paradoxale, c'est

une production littéraire qui ne renvoie à rien d'extérieur bien qu'elle ne soit pas d'avantage « art pour art », manipulation divertissante du langage, précisément parce que le langage et le monde sont donnés en même temps, qu'il n'y a pas de mot avant le monde ou après lui, séparément de lui. (Zourabichvili 2007 : 534).

La production de sens est toujours un transport. Mais la métaphore réduit l'idée de transport, en le restreignant à un seul trajet, du propre vers le figuré (et en imposant au trajet les conditions de ressemblances et/ou d'analogie). Le surgissement créatif de « l'image littérale », propre à l'écriture littéraire, a justement lieu sur un plan qui ignore cette distinction propre/figuré. « Ce plan se constitue à la transversale de significations hétérogènes, prises dans un rapport de rencontres et de contaminations réciproques » (*idem* : 537). Deleuze et Guattari appellent aussi cela le plan d'univocité. Il s'agit en fait d'échanger la métaphore

contre la métamorphose. La littéralité chez eux n'est pas le sens propre, mais l'en-deçà du partage entre propre et figuré, vers lequel tend toute écriture littéraire. Dans cet en-deçà est possible la métamorphose. Dans *Critique et clinique*, Deleuze fait intervenir l'image d'un langage performatif : le régime de la littéralité interviendrait alors lorsque « dire c'est faire », quand le signe n'est pas un signe vers un autre signe supposément plus originaire, mais quand il est effectif, quand il est doté d'un pouvoir de capture (il affecte et est affecté). Et il nous semble que le rapport d'André du Bouchet au texte à traduire se joue sur ce plan. Car à notre sens la littéralité n'est pas, comme on la présente souvent, un mode de signification du langage parmi d'autres. Elle n'est pas un régime de sens particulier. La littéralité définit un certain rapport au langage – elle renvoie à un geste, à un mouvement qui embrasse d'un seul coup le signe et son dehors comme deux réalités indissociables. La littéralité n'est pas une certaine épaisseur du mot, c'est une relation au signe comme force transformatrice. Approcher un texte littéralement, c'est évaluer les transformations que le langage opère dans la réalité. Aussi peut-on penser que beaucoup de traductions *font signe* vers ces forces qui habitent le texte original tandis que l'approche d'André du Bouchet ne tente ni de les représenter ni de les reproduire, mais d'en proposer une résonance, un écho, d'en prolonger les effets.

Le concept deleuzien de plan d'immanence va nous permettre de penser cela plus finement. La fonction du plan d'immanence est de venir couper le chaos. « Ce qui caractérise le chaos c'est moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie avec laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent. » (Zourabichvili 2003 : 55). Le chaos chaotise et défait dans l'infini toute consistance. Le défi de la philosophie est d'acquiescer une consistance sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge. On peut comprendre la dimension a-signifiante du texte poétique (dimension que revendique André du Bouchet comme son propre horizon d'écriture) comme une figure du chaos. Chez Deleuze, le plan d'immanence est la condition sous laquelle du sens a lieu puisque le chaos lui-même est ce non-sens qui habite le fond de notre vie. Chez du Bouchet, la lumière blanche, aveuglante, est le fond de toute vision – seul un regard qui prend appui sur cette blancheur rend compte d'une réalité. Chez Deleuze, le plan est autre chose qu'une grille d'interprétation (les formes de pensées toutes faites, les clichés dont nous recouvrons le chaos au lieu de l'affronter). Chez André du Bouchet, la vision, elle aussi, n'est jamais explication du visible, ni réinterprétation de celui-ci. Elle fait jour dans sa matière brute – dans la blancheur éblouissante. Chez Deleuze, il n'y a pas d'expérience du chaos, puisque celle-ci impliquerait l'effondrement de la pensée – exactement comme chez André du Bouchet, où il n'y a pas à proprement parler d'expérience de l'aveuglement – celle-ci

se confondrait alors avec un mutisme définitif. La cécité se tient toujours en avant de toute vision, en avant de toute parole. L'expérience réelle commence avec la coupe et l'instauration d'un plan.

Un poème de Celan, de Hölderlin, de Hopkins, matière a-signifiante du langage, matière vivante, est comme le chaos dans lequel l'écrivain-traducteur coupe un plan. Le texte à traduire gagne le même statut « ontologique » que le réel lui-même. C'est dire qu'il est le chaos au sens où il figure l'indicible, ce qui ne se réduit à aucun langage, à aucune détermination du sens. Le texte permet une expérience suffisamment forte pour ne pas réclamer de signification. Pensons à la fameuse phrase de Rimbaud : « j'ai voulu dire ce que ça dit, littéralement et dans tous les sens ». Nous ne souhaitons pas comprendre cette injonction comme une volonté polysémique. Nous l'entendons comme « tous les sens littéraires », « toutes les transformations sensorielles » : toutes les visions et toutes les auditions possibles. L'infinité des variations ne se traduit donc pas par une multiplication des interprétations possibles – ou alors dans le cas où elles seraient « horizontales », c'est-à-dire corporelles, où il s'agirait d'interpréter sensoriellement et non sémantiquement. En somme, on pourrait parler d'interprétation dans un sens nietzschéen, c'est-à-dire dire non comme l'organisation du sens par le pôle du sujet mais comme un certain rapport de forces. Le travail de traduction d'André du Bouchet est de cet ordre – son « interprétation » ne se réduit pas à un angle de lecture qui adopterait un certain régime de signification (littéral, symbolique, allégorique, métaphorique...), ou qui serait la mise en pratique d'une théorie de la traduction. Son interprétation n'est pas un regard *posé* sur le poème, c'est une lutte corporelle, un « combat » de langue à langue – il adopte la posture que la rencontre lui impose. La traduction chez du Bouchet ne s'opère pas sur un fond réfléchi, sur des choix rationnels, justifiés, sur une politique traductologique prédéterminée. La traduction chez André du Bouchet n'implique aucun parti pris *a priori*, elle est la pure rencontre de deux langues étrangères l'une à l'autre et étrangères à elles-mêmes.

Aussi comprend-on que l'a-signifiante dont parle du Bouchet ne saurait être seulement intellectuelle et sémantique. C'est bien aussi une a-signifiante physique, corporelle vers laquelle tend cette écriture : éclatement des coordonnées, décentrement du sujet. André du Bouchet a déplacé le sujet d'énonciation – il est désormais au milieu, au croisement des rapports, au cœur des devenirs. C'est pourquoi la traduction est si importante chez lui : elle témoigne de l'importance de la *rencontre* et du déplacement qu'elle opère. Écrire chez André du Bouchet passe par une double rencontre simultanée du langage et du réel qui crée un troisième terme, le poème, tout à la fois langage et réalité. Le travail de traduction concrétise

vers un nouvel horizon le même processus vital : une parole poétique en rencontre une autre pour en faire naître une troisième, qui serait un peu la première, un peu la seconde, tout en étant totalement autonome. Situer le sujet d'énonciation *au milieu*, c'est l'ouvrir aux multiplicités, l'ouvrir aux forces qui traversent le réel. Aussi, l'horizon d'une écriture a-représentative dont parle André du Bouchet nous semble moins déboucher sur un « envers de la représentation » comme le proposent certaines critiques d'inspiration phénoménologique que sur un rapport à l'irreprésentable, sur une capture des forces. Pas un au-delà de la représentation, mais un en-deçà. C'est bien dans une perspective immanentiste, héritière de Spinoza et Deleuze, que nous tentons de penser la traduction avec du Bouchet : « tel signe, ou symptôme de rapport de forces, ne renvoie aucunement à un signifiant, seulement à un état de la puissance, ou plus exactement à un rapport de forces (sémiologie) qui correspond à un certain affect. » (Sauvagnargues 2005 : 61). C'est pourquoi il n'est plus question de signifié ou de signification sans pour autant s'enfermer dans un régime intransitif. Le mot est d'abord une force, une charge, une puissance. Le traducteur ne cherche pas à dégager des perspectives signifiantes mais plutôt à résonner avec les nouveaux rapports de force dans lesquels le poème le fait rentrer.

Quand on écrit, on pressent que le mot n'est pas la chose. Mais il se produit un renversement où le mot lui-même devient la chose. Le désir est déplacé. On ne peut pas dire qu'il est déçu mais pas non plus qu'il est comblé. Car le rapport au mot est tel qu'il reste toujours inassouvi. L'écart est déplacé, mais jamais comblé. A ceci près que si l'écriture touche à ce qu'elle veut atteindre, on ne s'endort pas, on n'arrive plus à dormir. Le poème réveille là où l'assouvissement endort. L'écart c'est le monde – qui n'est jamais comblé. (du Bouchet 2007 : 87)

Dans la rencontre du poème à traduire, André du Bouchet perçoit frontalement le renversement en question, et l'écart infranchissable qui le sépare de l'autre, de l'altérité que la langue doublement étrangère déploie. Et c'est dans cet espace vacant qu'on ne peut combler que se joue la rencontre. La langue de l'autre ne pourra jamais être rejointe et c'est par cette distance incompressible que la rencontre est rendue possible.

Retournement natal et trahison.

Le retournement natal propose un dernier éclairage sur ce type particulier de rencontre que nous avons tenté d'établir dans l'activité de traduction. Dans sa préface à *Hypérion*, Hölderlin formule ce qui semble être son projet de poète : s'unir à la Nature, au tout unique et

infini. *Empédocle* nous apprend ensuite que cet objectif est intimement lié à la mort : le désir de s'arracher au domaine régulé de l'Art pour accéder au domaine divin de la Nature va de pair avec l'accès au monde des morts. Dans la première ébauche d'*Empédocle*, le héros décide donc de quitter le domaine de l'Art pour s'unir à la Nature en se jetant dans l'Etna. Mais très vite cette fuite ne convient plus à Hölderlin qui cherche à lier l'Art et la Nature dans un idéal d'équilibre. Alors que l'idée d'avoir un « partage » impliquait d'être hors du domaine des dieux, prisonnier du domaine de l'Art, cela signifie maintenant de savoir supporter la tension entre l'Art et la Nature.

Le Retournement natal à proprement parler intervient dès les *Remarques sur Antigone* où le mouvement empédocléen est qualifié à la fois de naturel et d'hostile pour l'homme. « Le désir d'équilibrer aorgiquement le partage, de réconcilier les dieux et les hommes doit être retourné en un désir organisé d'endurer le partage et de monter médiatement la garde des dieux absents par l'établissement et l'institution. » (Allemann 1987 : 38.) Le poème « Vocation du poète » illustre particulièrement ce renversement de position. Le dernier vers : « Aussi longtemps que le Dieu ne lui fait pas défaut » est modifié au profit de : « Jusqu'à ce que le défaut de Dieu l'aide. »

Quel est le sens de ce changement ? Hölderlin a bien commencé par vouloir s'abandonner dans le feu et il fait l'expérience en France d'une dangereuse proximité à celui-ci. Dans un des textes qu'il écrit à son retour, il formule ce qu'il appelle *die vaterländische Umkehr*. C'est en vivant auprès de ce péril que sa pensée du retournement se précise : nous vivons désormais sous la loi d'un Zeus plus authentique, et celui-ci « reploie vers la terre le cours de la nature qui se dirige vers l'autre monde, ce cours éternellement hostile à l'homme » (Blanchot 1955 : 367). La nature tant désirée devient l'ennemie et un danger pour l'homme – qui doit s'efforcer de rester sur ce monde. L'homme doit donc se retourner. Il doit se détourner du monde des dieux, du monde des morts. Si les hommes de l'ère occidentale ont à accomplir ce tournant décisif, c'est à la suite des dieux qui eux-mêmes accomplissent ce qu'il appelle « le retournement catégorique ». Les dieux aujourd'hui se détournent, ils sont absents, infidèles, et l'homme doit comprendre le sens sacré de cette infidélité divine, non pas en la contrariant, mais en l'accomplissant pour sa part. « Dans un tel moment, dit-il, l'homme s'oublie et oublie Dieu, il se retourne comme un traître, quoique d'une manière sainte » (Hölderlin *apud* Blanchot, *apud idem* : 367-368) et ouvre ainsi une nouvelle forme de « communication » : « Le dieu et l'homme, afin que le cours du monde n'ait pas de lacune et que le souvenir des Célestes ne se perde pas, entrent en communication sous la forme de l'infidélité où il y a oubli de tout, car l'infidélité est ce que l'on contient de mieux. » (*idem* : 368).

L'expérience du feu du ciel n'est pas simplement dangereuse pour Hölderlin, elle est fautive – pour autant qu'elle prétende être la communication immédiate avec l'immédiat. L'homme doit reconnaître la différence des mondes car seule cette reconnaissance permet la connaissance. La tâche du poète n'est plus cette simple médiation – il ne se tient pas devant Dieu pour en répandre une vérité audible. Le poète doit faire face à l'absence de Dieu et il doit se faire le gardien de cette absence.

[II] lui faut se tenir entre la double infidélité, se maintenir à l'intersection de ce double retournement divin, humain, double et réciproque mouvement par lequel s'ouvre un hiatus, un vide qui doit désormais constituer le rapport essentiel des deux mondes. Le poète doit [...] se charger du poids de la double infidélité et maintenir ainsi distinctes les deux sphères, en vivant purement la séparation, en étant la vie pure de la séparation même, car ce lieu vide et pur qui distingue les sphères, c'est là le sacré, l'intimité de la déchirure qu'est le sacré. (*Idem* : 370)

La traduction a peut-être un même devoir et on dirait alors : « le défaut de signifié transcendantal l'aide ». Elle ne doit pas chercher à rejoindre le texte mais plutôt à accuser la distance qui se maintient entre eux, irréductible. Elle est prise dans le hiatus de ce qui la sépare du poème. Cet écart est singulier et c'est à partir de lui, tout aussi réel que les deux termes, que l'on peut inventer une nouvelle forme de relation. Le poème se refuse à rejoindre le réel puisque cela coïnciderait avec sa disparition totale dans ce que l'on pourrait appeler un mutisme de la con-fusion. Le travail de traduction est mû par une dynamique analogue : il ne s'agit donc pas de s'effacer entièrement au profit d'un Sens premier, Original, propriété essentielle du texte, qu'il faudrait rendre ou parvenir à équivaloir dans la langue de réception. Il ne s'agit même pas d'assumer l'impossibilité de rejoindre ce Sens premier mais d'affirmer son absence irrémédiable et de veiller à la protection de celle-ci. Il s'agit de produire une résonance, un dialogue d'un nouveau genre, une communication qui déborde de toute part le cadre habituel de la transmission d'information. Ici, il faut savoir se détourner de la parole d'autrui pour l'entendre, il faut savoir la trahir, dans une « sainte infidélité », pour se rendre disponible, pour se mettre au niveau de l'écoute. Ce que dit le poème est proprement irrécupérable, inaudible. Comme les dieux, la parole poétique doit être Impossible, Invisible, Inatteignable. C'est ce qu'ils « doivent » être pour opérer, pour rendre la rencontre possible, c'est-à-dire pour rendre disponible à ce qui nous dépasse, à *ce qu'on ne peut attendre*. Ce que dit le poème ne peut faire l'objet d'aucune connaissance positive. Le poème ne dit que la marque de son passage fugitif, que la puissance d'une existence traversée de forces

imperceptibles. Il faut savoir rendre à la parole du poème une distance infinie pour en percevoir l'écho.

Il faut donc préciser la nature de cet impossible que l'on met en jeu dans cette rencontre paradoxale. C'est dire qu'il faut définir notre rapport à la critique du logocentrisme. Car en effet, poser que la pratique poétique intègre le différer initial de tout signe ne suppose pas toujours l'absence de tout rapport à une transcendance. Les études universitaires d'inspirations phénoménologiques présentent par exemple l'écriture d'André du Bouchet comme l'accès à une réalité antéprédicative, a-discursive. Tout l'enjeu d'un travail sur une telle poésie est de parvenir à penser la nature de cet accès. On parle très volontiers d'une ouverture à ce qui déborde tout langage – il est donc décisif de préciser autant que possible les caractéristiques de ce débordement. Il est généralement compris comme un retour du sensible, mais ce renversement des valeurs de l'opposition sensible/intelligible n'opère pas la dissolution du dualisme – ce n'est qu'un renversement. Dès lors, une transcendance est réintroduite : le signifié transcendantal est remplacé par le référent, le monde sensible compris comme un impossible pays. Et nous avons employé un certain nombre d'expressions qui allaient dans ce sens-là. On ferait face alors à un croisement étonnant : le logocentrisme suppose que le signifiant s'efface au profit du signifié – sa disparition, son absence permettrait l'accès, la présence d'une réalité supérieure, intelligible. Schématiquement, une certaine approche critique opposerait à cette dynamique celle de la littérature en laquelle le signifiant s'affirme au détriment du signifié. En gagnant une pleine présence, il fait disparaître le réel vers lequel il faisait signe, pour finalement rendre compte d'une réalité qui déborde le signe. Il permettrait donc une sorte de résonance paradoxale, qui accomplirait, par un détour, et d'une certaine façon seulement, le projet premier du logocentrisme : ouvrir un accès à une réalité étrangère au signe. Cette réalité est certes sensible, mais elle est présentée comme une forme supérieure, pure, presque nouménale, à laquelle on n'aurait accès que dans un certain cadre expérimental. Aussi, il nous semble que cette approche est quelque peu simplificatrice en ce qu'elle maintient une opposition « manichéenne » entre le langage et le réel et, malgré le renversement axiologique qui donne au référent la place que le signifié tenait, ne parvient pas à penser véritablement le rapport d'influence entre le langage et « ce qui le déborde ». On retrouve l'hypothèse d'un « arrière monde », comme précédant toute parole, auquel le langage pourrait parvenir par un « saut » mystérieux. Aussi séduisante que soit cette vision des choses, elle ne nous semble pas entièrement correspondre à la poésie d'André du Bouchet, dont la politique de traduction a mis en lumière ce que nous avons interprété comme « principe d'immanence ».

C'est pourquoi la critique du logocentrisme telle que nous l'avons exposée et peut-être déplacée n'engage pas à nos yeux une visée « textualiste » dans laquelle l'objet linguistique gagnerait une autonomie. Bien au contraire, nous souhaitons réaffirmer la connectivité nécessairement hétéronomique du langage. Une interdépendance donc, ou altération mutuelle, entre le signe et le réel qui va modifier notre compréhension de la traduction et de l'écriture. S'il n'y a pas de signifié originaire, ce n'est pas dire pour autant que le langage fait sens tout seul, mais peut-être souligner son engagement dans la production de réalité (dans sa valeur pleinement sensible, sur le plan du percept et de l'affect), elle-même engagée dans la production de signes. C'est pourquoi nous insistons pour souligner ce qui, dans le rapport au texte, déborde de toute part l'interprétation comme seule donation de sens (de signification). S'il y a interprétation, c'est dans un sens « perspectiviste », entendu comme une production résultant d'un rapport de forces conceptuelles, perceptives et affectives. Il faudrait bien sûr définir le plus précisément possible les modalités d'un tel rapport. Gageons que l'expérience jouera un rôle central et paradoxal à la fois, comme étalon et comme finalité. Peut-être sera-t-elle la seule « valeur de vérité » mais elle devra se limiter elle-même pour éviter l'écueil du relativisme. Ce que nous entrevoyons alors, c'est que l'expérience peut trouver en elle-même son propre principe limitatif : il s'agirait d'explorer la réalité de l'expérience sans jamais s'éloigner de ce qui en ferait la singularité.

Il resterait donc à définir le type de lien qu'il peut y avoir dans cette expérience entre langage et réalité et c'est là que se joue le rapport à la métaphysique. C'est pourquoi nous comprenons moins le différend initial comme la cause nécessaire d'une autonomie du signe qu'au contraire une abolition de toute autonomie – le signe étant toujours-déjà lié à ce qui le déborde. Ainsi préférons-nous la notion de « dehors », chère à Deleuze, Blanchot et Foucault. C'est qu'il faut bien comprendre que le dehors, l'impossible, l'injoignable ne doivent pas être confondus avec le Transcendant. Il s'agit de penser un dehors du signe qui n'est possible que par le signe lui-même : il figure une sorte de « transcendance relative » dont il faudrait établir le type de relation qu'elle suppose. L'inconnaissable, l'aveuglant, le Feu dont il faut se détourner pour pouvoir le rencontrer, ce n'est pas le visage du transcendant, mais celui d'un écart qui sépare d'un autre champ d'expérience possible avec lequel nous pouvons nous *brancher* – une ouverture sur une nouvelle potentialité d'existence. Chaque champ a ses limites par lesquelles il peut se joindre à d'autres et la connectivité n'est rendue possible que par une reconnaissance de la différence irréductible des parties. C'est un « autre monde » seulement dans la mesure où il n'est possible que par notre monde ; c'est un autre monde car notre monde est toujours-déjà un autre monde. Il n'y a pas de rapport possible avec ce monde,

mais cette impossibilité de rapport *suffit*. C'est un espace injoignable et incompréhensible – mais en cela, *il nous affecte* et son absence cesse d'être stérile : elle déploie sa grandeur dans le saut qu'elle fait accomplir. L'altérité irréductible, c'est la variation perpétuelle qui produit le différer de tout signe mais aussi de toute la réalité matérielle – le monde, alors compris comme variation incessante est tout à la fois inaccessible et englobant. C'est une jonction surprenante, intimement paradoxale, comme forcée, indépendante de toute volonté, c'est un saut d'intensité dans la vie – c'est la vie qui augmente la vie. Ainsi la traduction devient une nouvelle forme d'interprétation dans laquelle la vérité et le sens propre sont remplacés par l'intensité de l'expérience, de sorte qu'on pourrait dire que la *santé* devient le critère principal. Aussi, la « meilleure » traduction n'est pas celle qui s'approche le plus d'un sens caché, supposé plus authentique, mais celle qui permet la plus grande augmentation de puissance vitale, celle qui propage les forces avec la plus grande portée. Le critère légiférant dans l'acte de traduire est immanent à la vie elle-même et ne se réfère à aucune valeur transcendante. André du Bouchet rencontre une langue et cherche à restituer les puissances qu'il y a perçues sans chercher à respecter une organisation sémantique comme suspendue au-dessus de l'expérience du poème.

Traduire le poème revient à en proposer des résonances disjonctives, des échos divergents – la *gratuité* de l'expérience est au centre de la rencontre et la traduction se libère en même temps qu'elle libère le texte original. Mais cette « divergence » est indissociable de l'impact propre à la rencontre du texte. Il ne s'agit pas de dire que toutes les traductions sont légitimes mais que toutes celles qui s'incarnent dans une expérience le sont, aussi libres qu'elles paraissent. Bien sûr, il resterait à définir précisément le cadre de ce concept d'« expérience » qui reste trop vague à cet instant de notre étude. Pour le moment, nous pressentons simplement que la traduction s'ancre dans l'idée de « contact » en un sens singulièrement physique. En cela, l'expérience ne peut pas se confondre avec celle d'une pure représentation mentale mais au contraire s'épanouit dans une dimension pleinement somatique¹². Ainsi, André du Bouchet nous force à penser une *politique des corps*. Le corps est ici compris comme « espace paradoxal », translocal, mobile, espace d'accueil et de création, lieu de passage où chaque élément qui le traverse le déplace et le marque concrètement. La langue est un agencement pris dans un perpétuel mouvement de création et de destruction et en cela résonne avec cette dimension spatiale singulière. C'est une politique

12 Nous ne souhaitons pas opposer hermétiquement « représentation » et « corporéité » : nous entendons la représentation ici en un sens purement mental, comme « signification » en tant qu'elle s'oppose à une sémiotique de la force.

du *choc des corps* où il s'agirait d'abord de capter les forces produites par la conflagration de la rencontre. C'est toute une gestion du conflit où celui-ci n'implique pas nécessairement une dynamique chaotique mais s'engage plutôt dans un rôle de révélateur des forces qui émanent de la différence¹³. C'est la marque laissée par la « violence » du contact qu'il faudrait désormais étudier – et ses conditions de possibilité. Il nous semble alors qu'il y a dans la *traçabilité* de la différence irréductible des langages l'indice d'une percée dont il faudra sûrement trouver le *nom*.

13 On pense à la distinction que souligne Simondon entre la stabilité de la signification et la métastabilité du signal. Dans un tel cadre, on serait tenté de comprendre l'approche d'André du Bouchet comme privilégiant la « vitalité » du poème original, vitalité qui implique une « métastabilité » du langage. (cf. Simondon 2007).

Bibliographie

Œuvres d'André du Bouchet

DU BOUCHET, André (1961). *Dans la chaleur vacante*, Paris : Mercure de France.

DU BOUCHET, André (1979). *L'Incohérence*, Paris : Hachette, P.O.L., Réédition (1984) Montpellier : Fata Morgana.

DU BOUCHET, André (1980). *Rapides*, Paris: Hachette, P.O.L., Réédition (1984) Montpellier : Fata Morgana.

DU BOUCHET, André (1986). *Ici en deux*, Paris : Mercure de France.

DU BOUCHET, André (1989). *Désaccordée comme par de la neige et Tübingen*, le 22 mai 1986, Paris : Mercure de France.

DU BOUCHET, André (2007). « Entretien avec Dominique Grandmont » *L'étrangère*, n° 16-17-18, Bruxelles, p. 85.

DU BOUCHET, André (2007). « Entretien avec Monique Pétilion », *L'étrangère*, n° 14-15, Bruxelles, p. 279

Ouvrages critiques

Collectif, sous la direction de M. Collot (1987). *Autour d'André du Bouchet*, Paris : PENS.

Revue *L'étrangère* (2007), numéro 15, 16, 17, 18, Bruxelles.

ALLEMANN, Beda (1987). *Hölderlin et Heidegger*, Paris : PUF.

BISHOP, Michaël (2003). *Altérités d'André du Bouchet*, New York : Rodopi.

BLANCHOT, Maurice (1969). *L'entretien infini*, Paris : Gallimard.

BLANCHOT, Maurice (1949). *La part du feu*, Paris : Gallimard.

BLANCHOT, Maurice (1955). *L'espace littéraire*, Paris : Gallimard.

BÖSCHENSTEIN, Bernard (1987) : « André du Bouchet traducteur de Hölderlin et de Celan » in *Autour d'André du Bouchet*, Paris : PENS, p. 169.

COLLOT, Michel (1998). « André du Bouchet et le pouvoir du fond » in *L'horizon fabuleux*, Paris : José Corti.

COLLOT, Michel (1987). « Rapides, ou la rapacité de la fraîcheur » in *Autour d'André du Bouchet*, Paris : PENS, p. 147.

DELEUZE, Gilles (1993). *Critique et clinique*, Paris : Ed de Minuit.

DELEUZE, Gilles (1969). *Logique du sens*, Paris : Ed. de Minuit.

DELEUZE, Gilles (2007) *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI Félix (1980). « Postulats de la linguistique », in *Milles Plateaux*, Paris : Ed. de Minuit.

- DERRIDA, Jacques (1967). *De la grammatologie*, Paris : Ed. de Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil.
- GUILLAUME, Daniel (2002). « Déplacement des glaciers. Récit d'entretiens avec André du Bouchet », in *Poétiques et poésies contemporaines*, Cognac : Le temps qu'il fait.
- JAMES, William (2007). *Essais d'empirisme radical*, Paris : Champs Flammarion.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, (1986). *La poésie comme expérience*, Paris : Christian Bourgois.
- MALDINEY, Henri (2004). « Naissance de la parole dans la poésie d'André du Bouchet » in *Saluer André du Bouchet*, Bordeaux : William Blake & Co.
- MARTINEZ, Victor (2007), « Le corps du traduire », in *L'étrangère*, n° 16-17-18, Bruxelles, p.17
- MESCHONNIC, Henri (1973). *Pour la poétique III*, Paris : Gallimard.
- QUINSAT, Gilles (1987). « Parler depuis un autre lieu », in *Autour d'André du Bouchet*, Paris : PENS, p. 55
- SAUVAGNARGUES, Anne (2005). *Deleuze et l'art*, Paris : PUF.
- SIMONDON, Gilbert (2007). *L'individuation psychique et collective*, Paris : Flammarion.
- ZOURABICHVILI, François (2003). *Vocabulaire de Deleuze*, Paris : Ellipse.
- ZOURABICHVILI, François (2007), « La question de la littéralité », in *Deleuze et les écrivains*, (collectif), Nantes : Editions Cécile Defaut, p. 531.

Œuvre citée

- MANDELSTAM, Ossip (1967), « L'interlocuteur », in *L'éphémère*, N°4, Paris : Maeght, p. 66.