

Les contraintes dans la circulation interculturelle des discours philosophiques sont-elles d'ordre linguistique ?

Tatiana ZARUBINA

Université de Lausanne

Résumé :

Quand il s'agit de la philosophie et des problèmes de sa compréhension, la première et parfois la seule chose qui vienne à l'esprit est la difficulté du langage philosophique. Mais on ne se pose pas d'habitude la question de savoir s'il existe des problèmes de transfert des idées philosophiques d'une « culture » à une autre. Quelles sont les contraintes de la circulation interculturelle des idées philosophiques ? Après avoir analysé de multiples théories, on peut citer des contraintes linguistiques, « culturelles », épistémologiques et ontologiques. Dans cet article, nous allons nous concentrer sur les obstacles linguistiques dans le but de répondre à la question de savoir si les problèmes de compréhension interculturelle dans le domaine de la philosophie sont des problèmes de langue ou de discours.

Mots-clés : philosophie, malentendus interculturels, épistémologie, discours, circulation des idées, transferts interculturels

UN PROBLÈME INVISIBLE

Pourquoi parler aux linguistes de philosophie dans un contexte interculturel ? En quoi cette question peut-elle intéresser les spécialistes de pragmatique, d'analyse conversationnelle, d'argumentation ou de syntaxe ?

Aujourd'hui les recherches comparatives et interdisciplinaires sont à la mode. Mais, avant de commencer une comparaison, il faut s'interroger sur ses bases linguistiques. Or, le plus souvent, la comparaison n'est qu'une simple juxtaposition. La cause de ce phénomène est la notion de *science nationale*. La preuve est l'emploi d'expressions comme la *linguistique française* / la *linguistique russe* ou la *philosophie russe* / la *philosophie française*. Cet emploi nous montre qu'implicitement des linguistes et des philosophes partent du postulat qu'il y a des traditions nationales dans la science, formées par des mentalités et des langues. Le travail de comparatiste, dans ce cas, se réduit au constat des faits linguistiques et philosophiques. Mais peut-on, dans ce cas, poser le problème même de la compréhension interculturelle et du dialogue ?

Je voudrais présenter trois approches possibles pour la comparaison et le dialogue des « cultures ». Mon analyse repose sur la comparaison des discours philosophiques¹.

1) Le premier point de vue suppose que la philosophie (tout comme la science en général) a un statut universel. Cette vision exclut les problèmes de compréhension interculturelle, car la philosophie serait au-delà des « cultures », au-delà de la diversité langagière, elle aurait un langage universel. La philosophie en tant qu'universalité engloberait et absorberait la diversité linguistique².

2) Le deuxième point de vue affirme au contraire l'existence de philosophies (sciences) nationales³. Autrement dit, il s'agit de l'« interprétation culturaliste des modes de faire » (P. Sériot)⁴ en philosophie. Les « philosophies nationales » reposent sur l'affirmation de l'irréductible différence des langues formant des « mentalités » et des « visions du monde » et par conséquent des philosophies. Cette prise de position ne fait que tracer les frontières entre les « cultures » et entre les langues. Ce qui fait que le problème d'existence des contraintes (ou plutôt de la possibilité de les surmonter) dans la circulation des discours philosophiques ne peut pas apparaître dans ce genre de théories.

Ce point de vue est partagé par beaucoup de philosophes et linguistes. Si en Russie et en Allemagne cette question a été formulée explicitement en philosophie (M. Heidegger, N. Berdjajev, etc.) et en linguistique (les recherches sur la *Weltbild* 'l'image du monde' des néo-humboldtiens), dans le monde francophone on trouve beaucoup moins souvent de réflexions sur ce sujet. Cependant l'idée de science nationale est admise

¹ Plus tard, je reviendrai sur la définition du terme *discours*.

² Cf. Jakovleva, 1998 ; 2002 ; Raxmankulova, 2000 ; Sokolov, 1999 ; Zotov, 1998.

³ Cf. Heidegger, 1930 [1987].

⁴ Sériot, 2007, p. 55.

implicitement, ce qui est confirmé soit par l'usage des expressions « notre tradition » ou la « linguistique française », soit par le fait que l'analyse du discours philosophique (par exemple dans les travaux de F. Cossutta⁵) est effectuée tacitement pour l'espace francophone uniquement.

Un mélange paradoxal peut être observé dans la définition du statut de la philosophie en Russie par rapport à la situation dans le monde francophone. Parfois, une prise de position en Russie présente une fusion de deux premiers points de vue. La plupart des penseurs en Russie prennent comme une évidence ou axiome des expressions comme *philosophie russe*, *tradition russe* ou même *spiritualité russe*. Mais il y a aussi des philosophes qui parlent du « caractère [à la fois] universel et unique du paradigme national de la philosophie en Russie » [*universal'nyj i unikal'nyj xarakter rossijskoj otečestvennoj nacional'noj paradigmy filosofii*]⁶. Cette définition montre une contradiction entre le désir d'universalité (influences du néo-platonisme sur le développement des idées en Russie) et l'affirmation de singularité (désir d'affirmer le caractère exceptionnel de ce qui est « russe » par rapport à l'« Occident », influence prépondérante du romantisme allemand). Même l'expression *la philosophie en Russie* est considérée dans ce contexte d'une manière assez particulière. Si, par exemple, dans le monde francophone, l'expression *la philosophie en...* renvoie souvent à une multiplicité et à une diversité de théories rédigées dans la langue du pays, en Russie (je cite toujours le même auteur) *la philosophie en Russie* peut s'identifier à la philosophie nationale à l'intérieur de la philosophie universelle en tant que telle :

« Le paradigme de la “Philosophie en Russie” s'identifie à celui de la “philosophie russe” et aux structures essentielles de la philosophie générale en tant que telle, qui lui sont directement liées, en comparaison avec des modèles analogues dans d'autres régions du monde »⁷.

Ces deux points de vue, opposés et incompatibles mais coexistants, nous mènent à une impasse, car ils supposent soit l'absence de difficultés dans la compréhension interculturelle (universalisme) soit l'impossibilité totale de les résoudre ou de les surmonter (nationalisme ontologique⁸).

3) Le troisième point de vue est celui que je rejoins. Ici, il ne s'agit plus de philosophies nationales mais de *différentes façons* de penser. Ces façons de penser ne sont définies ni par les langues, ni par les mentalités, mais par des histoires des idées différentes. Sous cet angle de vue, on devrait parler de différentes philosophies, qui ne sont pas réduites à des « cultures » ou à des langues nationales. Car les différentes histoires des idées ont créé des épistémès différentes, centrées sur des questions différentes. On peut constater une situation paradoxale : en Russie comme dans n'importe quel pays,

⁵ Cossutta, 1995a ; 1995b ; 1998.

⁶ Grin'ko, 2003, p. 10.

⁷ *Ibid.*

⁸ Lefebvre, 1990, p. 170.

il existe des philosophes appartenant à différents courants de la pensée, mais même les adversaires les plus intransigeants partagent implicitement certaines idées et présupposés qui permettent, par exemple, à M. Dennes⁹ ou à V. Zenkovsky¹⁰ (chercheurs appartenant à des générations distinctes et ne partageant pas le même contexte intellectuel et « culturel »), de dire que les œuvres des philosophes en Russie sont centrées sur l'ontologie, tandis que la plupart des philosophes en France s'intéressent plutôt à l'aspect épistémologique des problématiques. Cette situation ne peut pas être expliquée par le déterminisme linguistique ou « culturel », mais, précisément, par des histoires des idées autres. Cette optique rend tout dialogue possible. Mais comme il n'y pas d'échange supposant une compréhension absolue, comme il existe de la différence, on peut admettre l'existence d'obstacles qui empêchent la compréhension interculturelle des discours philosophiques.

A titre d'exemple, comparons les positions des linguistes qui, en Russie et dans le monde francophone, étudient le discours philosophique.

RUSSIE

Linguiste de formation, j'ai commencé à travailler sur les problèmes d'interprétation *du* discours philosophique français dans le cadre de ma thèse de doctorat en Russie. Pour mener ma recherche en Russie, je devais m'inscrire en thèse en linguistique contrastive. C'est là que j'ai pu constater que toutes les recherches comparatives se réduisent actuellement à des problématiques de traduction et de typologie linguistique. Mon travail comprenait la comparaison d'éléments isolés aux niveaux syntaxique, lexical et stylistique. Dans ce cadre, j'ai pu faire une description des difficultés « techniques » qu'il fallait prendre en considération dans la traduction. Mais ces résultats n'ont pas pu m'aider à clarifier la question des difficultés de *compréhension*.

Ainsi, le fait de savoir qu'il existe une différence stylistique et rhétorique importante entre les textes philosophiques russes et français n'explique pas pourquoi les textes philosophiques français dits postmodernes ne sont, dans la plupart des cas, ni compris ni acceptés en Russie actuelle.

Certes, la prise de conscience de cette différence stylistique peut être indispensable pour le traducteur de ces textes qui, dans le cadre de la conception de l'équivalence dynamique de J. Nida¹¹, utilise, par exemple, la neutralisation stylistique pour que le style du texte traduit en russe soit « scientifique ».

⁹ Dennes, 1991.

¹⁰ Zenkovsky, 1953.

¹¹ Il s'agit du type de traduction qui suit les normes de la communauté du texte traduit. Lorsqu'on tend vers une équivalence dynamique, on met l'accent sur l'effet produit sur le lecteur et on veille à ce que le texte paraisse naturel (*cf.* Nida, 1964).

Cette approche comparative s'appuie sur des textes considérés comme des unités statiques, coupés de leur contexte, ce qui oblige à comparer deux langues pour trouver les inadéquations. La recherche sur la non compréhension des textes philosophiques français en Russie résulte en une simple énumération des différences linguistiques. Ainsi, au lieu de comparer, on obtient une juxtaposition de faits de langue avec l'impossibilité, *a priori*, de résoudre le problème de la communication et de la compréhension interculturelle.

MONDE FRANCOPHONE

Après avoir constaté le caractère infructueux de l'approche précédente, j'ai orienté ma recherche vers l'analyse *du* discours philosophique. Avant de me lancer dans les discussions sur la problématique de l'analyse comparative interculturelle des discours philosophiques, je voudrais insister sur la nécessité de définir ici le *discours*, car c'est un terme à multiples significations. Je rejoins le point de vue sur le discours proposé par le *Groupe de recherche interdisciplinaire en analyse comparée des discours de l'Université de Lausanne* qui se focalise particulièrement sur la dimension textuelle et intertextuelle du discours et sur la problématique de la mise en texte et en discours :

« Résultat de mises en discours, la textualité est conçue comme une dynamique de relations textuelles, intertextuelles et plurilingues et non comme une structure fermée et statique. Elle est autant étudiée sous l'angle des forces cohésives qui confèrent à un texte une certaine unité, que sous celui des forces de la trans-textualité et de l'interdiscursivité qui relient dialogiquement un texte à d'autres textes. En tant que produit singulier d'une interaction socio-discursive, un texte est la trace écrite et matérielle de l'activité d'une instance énonciative sociale-ment et historiquement déterminée »¹².

L'optique de recherches sur le discours du groupe dont J.-M. Adam fait partie du côté des linguistes, permet de considérer les problématiques de la comparaison interculturelle dans une optique historique et épistémologique, car on compare les façons dont les textes établissent des relations avec leurs contextes discursifs et socio-culturels respectifs. Cette approche nous permet de comparer les interdiscours et les mises en relation avec ces derniers. Or, J.-M. Adam et U. Heidmann ne s'occupent pas des discours philosophiques. Au centre de leurs intérêts se trouvent des textes littéraires et des questions de genre et de généricité. Cela implique la nécessité, pour nous, d'appliquer cette position théorique à l'analyse des discours philosophiques.

En parlant de l'analyse du discours philosophique, les chercheurs (tels que F. Cossutta et D. Maingueneau, M. Ali Bouacha, F. Cicurel,

¹² Adam, 2003, p. 248.

F. Bordron et G. Philippe) ne le discutent pas dans une perspective comparative, interlinguistique et interculturelle. Ils parlent *du* discours philosophique tout court, ce qui suppose un caractère universel de ce dernier (curieusement, le tableau est différent quand il s'agit des discours littéraires).

Dans tous ses textes, que ce soit de façon indépendante ou en collaboration avec D. Maingueneau, F. Cossutta parle *du* discours philosophique et de *la* philosophie. Il suffit de citer les titres de ses articles : « Principes de méthode pour une analyse du discours philosophique »¹³, « Contraintes épistémologiques d'une analyse du discours philosophique »¹⁴, « Le discours philosophique comme institution discursive »¹⁵, etc.

Dès le début de son article « L'analyse du discours philosophique » publié dans l'*Encyclopédie Philosophique Universelle*, Cossutta écrit la chose suivante : « Avant de pouvoir développer une théorie générale du discours philosophique, il est nécessaire de lever certaines objections de principe qui semblent hypothéquer la possibilité même d'un tel projet »¹⁶. Il s'agit donc non seulement d'une « universalisation » du discours philosophique, mais également d'une prise de position consciente pour créer une théorie générale du discours philosophique. Le paradoxe consiste dans le fait que, d'un côté, Cossutta parle des philosophies (cf. « les philosophies systématiques »¹⁷, ou « les philosophies anti-fondatrices »¹⁸), en acceptant ainsi une hétérogénéité des discours philosophiques, mais, en même temps, il affirme qu'il existe une possibilité de construire une théorie générale *du* discours philosophique.

Selon Cossutta,

« l'analyse du discours philosophique doit observer comment sont effectués les montages, les mises en scènes par lesquelles la doctrine se joue ou se mime elle-même dans un espace de représentation qui utilise toutes les sources de l'écriture »¹⁹.

Dans cette analyse du discours philosophique Cossutta s'appuie sur le corpus constitué des œuvres de Spinoza, Descartes, Platon, Kant et même parfois G. Deleuze, et la question pourrait être posée de savoir de quel discours philosophique il s'agit. Si l'on parle, par exemple, de Hegel, est-ce indifférent que ce soit du Hegel français ou du Hegel allemand ? Chez Cossutta, cela pourrait être la même chose, ce qui veut dire, encore une fois, que le discours philosophique a un statut universel et que, par conséquent, ce discours devrait être compris sans problèmes dans toutes les « cultures ».

¹³ Cossutta, 1998, p. 1797.

¹⁴ Cossutta, 1995b, p. 16.

¹⁵ Cossutta, 1995a, p. 40.

¹⁶ Cossutta, 1998, p. 1792 ; nous soulignons.

¹⁷ Cossutta, 1995b, p. 14.

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹ Cossutta, 1998, p. 1799

Un deuxième point à noter est le lien entre le discours philosophique et la langue :

« En fonction de son positionnement la philosophie négocie à travers l'interlangue un code langagier qui lui est propre mais dont il prétend qu'en droit il est commun. C'est donc sur des frontières qu'il écrit : non pas tant en français, en italien, etc. »²⁰.

On se trouve face à une double « universalisation » : le discours philosophique et le code langagier de ce discours, qui seraient au-delà de la diversité langagière.

Soulignons que l'analyse du discours philosophique ainsi envisagée nous propose essentiellement une analyse de l'« état des lieux », en d'autres termes, c'est le côté extérieur du discours philosophique qui est analysé (la relation entre « formes de l'expression » et « formes du contenu », les processus de mise en discours, l'embrayage énonciatif, etc.). Cette analyse linguistique nous procure des connaissances sur les lieux et les modes de textualisation, sur une position du sujet dans l'énonciation, sur l'argumentation dans le discours philosophique et la structure du discours philosophique. Mais la question que je me pose est celle de savoir si l'on pourrait parler *du* discours philosophique. La pluralité des discours philosophiques ne peut pas impliquer la présence d'une organisation identique et unitaire. Dans ce cas, certains résultats obtenus dans le domaine de l'analyse du discours philosophique semblent prétendre à un statut universel, mais le possèdent-ils en réalité ?

Dans le cadre des recherches de Cossutta et Maingueneau sur la « constitution » du discours philosophique²¹, ce dernier peut être constitué essentiellement de discours religieux, scientifique et littéraire. Ces discours sont à la fois unis et déchirés par leur pluralité. Chaque discours constituant²² apparaît à la fois comme intérieur et extérieur aux autres qu'il traverse et par lesquels il est traversé, chaque positionnement doit légitimer sa parole en définissant sa place dans l'interdiscours. Les discours constituants sont l'espace d'un conflit permanent entre divers positionnements. Le positionnement n'est pas seulement un ensemble de textes (un corpus), mais l'intrication d'un mode d'organisation sociale et d'un mode d'existence des textes.

²⁰ Cossutta, 1995a, p. 58.

²¹ Cossutta, Maingueneau, 1995.

²² La notion de *discours constituant* a été introduite en 1995 dans l'article de Cossutta et Maingueneau « L'analyse des discours constituants » (Cossutta, Maingueneau, 1995, pp. 112-125). Les auteurs définissent le discours constituant avant tout par sa position dans l'interdiscours : il n'a pas d'autre discours en amont de lui, mais une Source transcendante. Il doit ainsi réfléchir dans son propre dispositif énonciatif les conditions de sa propre émergence. Dans cette perspective, il faut également éviter une conception homogénéisante de la « constituance » ; chaque discours constituant se définit précisément par sa manière singulière d'être constituant : la « constituance » de la littérature n'est pas celle de la science ou de la philosophie.

Si l'on prend pour exemple le texte français du *Rhizome* de G. Deleuze et F. Guattari²³, les discours constituants pourraient être le discours psychanalytique de S. Freud et sa relecture par J. Lacan. A ces discours les auteurs opposent leur version schizo-analytique²⁴ de la perception du Sujet. Les liens et les tensions des discours avec l'interdiscours et l'« espace culturel » apparaissent de façon manifeste.

D'après Deleuze et Guattari, « le monde a perdu son pivot, le sujet ne peut même plus faire de dichotomie »²⁵. C'est une allusion à la relecture de la psychanalyse freudienne par Lacan : le sujet, éclaté, n'est plus divisé en trois parties. D'après Deleuze et Guattari,

« A l'opposé de la psychanalyse, de la compétence psychanalytique, qui rabat chaque désir et énoncé sur un axe génétique ou une structure surcodante, et qui tire à l'infini les calques monotones des stades sur cet axe ou des constituants dans cette structure, la schizo-analyse refuse toute idée de fatalité décalquée »²⁶ ;

« Aussi bien dans la linguistique que dans la psychanalyse, elle a pour objet un inconscient lui-même représentatif, cristallisé en complexes codifiés, réparti sur un axe génétique ou distribué dans une structure syntagmatique. Elle a pour but la description d'un état de fait, le rééquilibrage de relations intersubjectives, ou l'exploration d'un inconscient déjà là »²⁷.

Dans le même texte en russe, les discours constituants de l'original ne deviennent que des îlots ayant des liens rompus avec ce qui les entoure et les engendre. Cela s'explique par l'histoire différente des idées en Russie où les discours psychanalytiques de Freud et Lacan (et maintenant de Deleuze et Guattari) sont connus mais ne sont pas *interiorisés*. La cause en est une façon différente d'envisager la notion de *sujet*.

Pour démontrer brièvement en quoi consiste cette différence dans la conception du *sujet* en Russie et dans le monde francophone, citons le problème de la réception et de l'interprétation de M. Bakhtine / V. Vološinov en France. Dans la dernière citation de Deleuze et Guattari il s'agit d'« un inconscient qui est déjà là », et on pourrait y trouver une allusion à des théories répandues dans le monde francophone et qui posent la question fondamentale de l'enchevêtrement des voix. Nous sommes traversés par la parole d'Autrui, il n'y a pas d'énonciateur qui instaure les frontières de ce discours de l'Autre. Mais quel est dans ce cas le statut de cet énonciateur, c'est-à-dire son statut de sujet ? Le sujet chez Deleuze et Guattari n'existe

²³ Deleuze, Guattari, 1976.

²⁴ Il s'agit d'une analyse, inspirée par le vécu schizophrénique, de la nature spécifique des flux et investissements libidinaux dans les groupes et individus, d'où découle une théorie politique spécifique ; si on reprend la définition de B. Andrieu, on pourrait dire que c'est une « analyse de la schizophrénie, des états schizoïdes et des productions à partir de la constitution dynamique du sujet par le travail soignant-soigné afin d'instituer le désir » (Andrieu, 2003, p. 308).

²⁵ Deleuze, Guattari, 1976, p. 16.

²⁶ *Ibid.*, pp. 37-38.

²⁷ *Ibid.*, p. 35.

pas en tant qu'instance fondatrice de l'énonciation, il n'est jamais stable ou idéal. Le sujet, Moi, est toujours lié à un Autre, mais Moi ne reproduit pas l'Autre, car « le mimétisme est un très mauvais concept, dépendant d'une logique binaire, pour des phénomènes d'une tout autre nature »²⁸.

C'est à travers cette grille de lecture, entre autres, que Bakhtine / Vološinov a été lu en France. Pour Deleuze et Guattari, le sujet et l'Autre dans le discours sont des devenirs, des flux qui se traversent l'un l'autre, mais ne se ré-dupliquent pas. Le discours quotidien est déjà indirect, inassignable à un sujet unique d'énonciation, tout discours se situe toujours *entre* un dire et un autre dire, jusqu'à devenir anonyme. En revanche, dans la problématique de l'Autre chez Bakhtin / Vološinov le sujet garde son autonomie par rapport à l'Autre, contrôlant tout échange dans le dialogue. La communication de *Je* et de *Tu* ne dissout pas leur indépendance, ne prive pas les communicants de leur subjectivité. C'est toujours l'auteur qui est agent d'action, gommant les frontières de l'énoncé de l'Autre ; c'est le contexte d'auteur qui s'efforce de défaire la structure compacte et close de la parole de l'Autre ; c'est toujours la personnalité du locuteur qui est porteuse de la parole. En résultat, la non coïncidence dans l'organisation structurelle des discours philosophiques provoque une mutation du discours philosophique français en discursivité discrète, faite d'îlots de sens dans le champ philosophique en Russie.

Si, comme nous l'avons vu, dans les œuvres des philosophes français des années 1970-1980 le Sujet²⁹ est majoritairement perçu comme traversé par le discours d'Autrui, éclaté et jamais en tant qu'unité ou totalité, en Russie, le Sujet est perçu essentiellement comme une totalité :

« Tous les problèmes peuvent être résolus, si l'on prend comme fondement du dialogue et de la synthèse des approches pour la connaissance la notion d'"homme intégral" [*celostnyj čelovek*] »³⁰.

C'est la raison pour laquelle dans la traduction russe du *Rhizome*, le *On* est souvent traduit par *Nous*, ce qui est présenté dans le tableau suivant :

Original français	Traduction littérale en français de la traduction russe
« Et <i>on</i> doit se demander si la réalité spirituelle et réfléchie ne compense pas cet état de choses »	« <i>Nous</i> devons nous poser la question de savoir si la réalité spirituelle et rationnelle compense un tel état de choses, exigeant, à son

²⁸ Deleuze, Guattari, 1980, p. 18.

²⁹ On utilise le concept de *Sujet* avec majuscule en tant que métacatégorie, ce qui nous permet de parler des diverses théories du Sujet (chez les philosophes religieux, chez les personnalistes ou les psychanalystes et d'autres) à des époques différentes sans entrer dans les discussions sur la correspondance des termes que ces différents auteurs utilisent. On utilise également la notion de *sujet* avec minuscule quand il s'agit de l'emploi de ce terme en tant que tel dans telle ou telle théorie philosophique (par exemple, chez Deleuze et Guattari).

³⁰ Mikešina, 2005, p. 23.

en manifestant à son tour l'exigence d'une unité secrète encore plus compréhensive, ou d'une totalité plus extensive» (Deleuze, Guattari, 1980, p. 12 ; nous soulignons).	tour, une unicité secrète, encore plus globalisante, ou une totalité encore plus extensive» (http://www.filosoft.tsu.ru/rizoma.htm ; nous soulignons).
« Dans la linguistique, même quand <i>on</i> prétend s'en tenir à l'explicite et ne rien supposer de la langue, <i>on</i> reste à l'intérieur des sphères d'un discours » (Deleuze, Guattari, 1980, p. 15 ; nous soulignons).	« Dans la linguistique, lorsque <i>nous</i> prétendons que <i>nous</i> nous en tenons à l'explicite et nous ne présupposons rien à l'avance de la langue, <i>nous</i> restons à l'intérieur des sphères du discours » (http://www.filosoft.tsu.ru/rizoma.htm ; nous soulignons).

Ainsi, le discours inassignable et anonyme se transforme en discours de l'auteur.

De façon encore plus explicite, le sujet est interprété en tant qu'unité ou totalité dans l'extrait suivant du *Rhizome* :

« Pas d'unité qui serve de pivot dans l'objet, ni qui se divise dans le sujet. <i>Pas d'unité ne serait-ce que pour avorter dans l'objet, et pour "revenir" dans le sujet</i> » (Deleuze, Guattari, 1980, p. 14 ; nous soulignons).	« Il n'existe ni unicité, qui servirait de pivot dans l'objet, ni qui se diviserait dans le sujet. Si l'unicité est absente, <i>n'est-ce pas pour s'arracher dans l'objet et "revenir" dans le sujet</i> » (http://www.filosoft.tsu.ru/rizoma.htm ; nous soulignons).
---	--

Dans l'original, Deleuze et Guattari affirment qu'il n'y a pas d'unité dans l'objet, mais ils ne parlent pas du « sujet unifié ». Ainsi la variante russe nous donne une vision inverse de ce que les auteurs voulaient dire.

Ce désir de totalité peut être remarqué quand on traduit le mot *ensemble* par *totalité*, ce qui change radicalement la position des auteurs envers la multiplicité et leur rejet de la totalité :

« Il n'y a pas de points ou de positions dans un rhizome, comme <i>on</i> en trouve dans une structure, un arbre, une racine. Il n'y a que des lignes. Quand Glenn Gould accélère l'exécution d'un morceau, il ne manifeste pas seulement sa virtuosité, il transforme les points musicaux en lignes, <i>il fait proliférer l'ensemble</i> » (Deleuze, Guattari, 1980, p. 15 ; nous soulignons).	« Dans le rhizome il n'y a pas de point ou de positions que <i>nous</i> trouvons dans une structure, un arbre ou une racine. Quand Glenn Gould accélère l'exécution d'un morceau musical, il ne manifeste pas seulement sa virtuosité, il transforme les points musicaux en lignes et, ainsi, <i>il étend sur eux la totalité</i> » (http://www.filosoft.tsu.ru/rizoma.htm ; nous soulignons).
--	---

CONCLUSION

La plupart des recherches comparatives en Russie partent du constat qu'il y a une science nationale, et que la différence entre les « cultures » et les langues ne peut pas être surmontée. Mais cette perspective de recherches n'est pas fructueuse. De l'autre côté, les recherches sur le discours philosophique en France rejoignent souvent implicitement la vision universalisante de la philosophie. Dans ce cas, les résultats de l'analyse du discours philosophique ne peuvent pas être fiables, car cette analyse est faite implicitement pour l'espace francophone, tout en étant traversée par des théories et des idées propres à la conjoncture intellectuelle francophone. Il n'y a alors plus de place pour une perspective comparative dans l'étude du discours philosophique.

On en vient à la conclusion que l'obstacle principal dans les recherches linguistiques comparatives du discours philosophique consiste dans l'approche elle-même. Il nous semble plus fructueux de considérer les différences dans les sciences humaines dans des « cultures » différentes en tant que différentes façons de penser, dues à une histoire différente des idées. Cette approche permettra d'éviter des définitions hâtives et trop « évidentes » et de trouver pour causes de divergences précisément ces façons de penser. Cette optique épistémologique nous semble nécessaire pour des recherches comparatives sur le discours philosophique.

Dans l'analyse des problématiques comparatives et interculturelles, il faut s'appuyer sur les données empiriques linguistiques, car elles permettent de repérer sur quels niveaux (et en quoi exactement) il existe des obstacles au transfert interculturel ou des différences dans la production des discours philosophiques. Mais l'analyse linguistique n'est que le premier pas pour répondre à la question principale de savoir pourquoi les discours philosophiques venus de France ne sont pas compris ou acceptés en Russie. Ce qui veut dire que l'analyse linguistique du discours philosophique ne doit pas être un but en soi.

© Tatiana Zarubina

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADAM Jean-Michel, 2003 : « Postface », in Heidmann U. (éd.), *Poétiques comparées des mythes. De l'Antiquité à la Modernité*. Lausanne : Payot, pp. 246-256.
- ANDRIEU Bernard, 2003 : « Schizo-analyse », in *Les Cahiers de Noesis*, printemps 2003, N° 3, p. 308.
- COSSUTTA Frédéric, 1995a : « L'analyse du discours philosophique », in *Langages*, 1995, N° 117, pp. 40-63.

- , 1995b : « Pour une analyse du discours philosophique », in *Langages*, 1995, N° 119, pp. 12-39.
- , 1998 : « Analyse du discours philosophique », in Mattéi J.-F. (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*. T. IV, *Le discours philosophique*, Paris : PUF, pp. 1792-1810.
- COSSUTTA Frédéric, MAINGUENEAU Dominique, 1995 : « L'analyse des discours constitutants », in *Langages*, 1995, N° 117, pp. 112-125.
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, 1976 : *Rhizome*. Paris : Minuit.
- , 1980 : *Mille plateaux*. Paris : Minuit.
- DENNES Maryse, 1991 : *Russie-Occident. Philosophie d'une différence*. Paris : Editions Mentha.
- GRIN'KO Valentin Sergeevič, 2003 : *Filosofija v Rossii : paradigmy, problemy, rešenija*. Kostroma : Izdatel'stvo Kostromskoj gosudarstvennoj sel'skoxozjajstvennoj akademii. [La philosophie en Russie : paradigmes, problèmes, solutions]
- HEIDEGGER Martin, 1930 [1987] : *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie* ; traduit par E. Martineau. Paris : Gallimard, 1987.
- JAKOVLEVA Ljubov' Evgen'evna, 1998 : « K voprosu o nacional'noj tradicii v filosofii », in Troegubov A.G. (éd.), *Čelovek, obščestvo, kul'tura*. Tula : Tul'skij gosudarstvennyj universitet. [La question de la tradition nationale en philosophie]
- , 2002 : « Bytie nacional'noj tradicii v filosofii », in *Vestnik MGU, Serija 7, Filosofija*, 2002, N° 4, pp. 25-50. [L'Être de la tradition nationale dans la philosophie]
- LEFEBVRE Jean-Paul, 1990 : « Philosophie et philologie : les traductions des philosophes allemands », in *Encyclopædia Universalis*. Vol. 1, Paris : Symposium, Les Enjeux, p. 170.
- MIKEŠINA Ljudmila Aleksandrovna, 2005 : *Filosofia nauki : Sovremennaja epistemologija. Naučnoe znanje v dinamike kul'tury. Metodologija naučnogo issledovanija*. Moskva : Progress-Tradicija, Flinta. [La philosophie de la science : l'épistémologie contemporaine. La connaissance scientifique dans la dynamique de la culture. Méthodologie de la recherche scientifique]
- NIDA Eugene, 1964 : *Toward a Science of Translating*. Leiden : Brill.
- RAXMANKULOVA Nelli Fidaievna, 2000 : « Cennosti i vozniknovenie nacional'noj filosofskoj tradicii », in *Vestnik MGU, Serija 7, Filosofija*, 2000, N° 1, pp. 19-35. [Les valeurs et l'émergence de la tradition nationale philosophique]
- SÉRIOT Patrick, 2007 : « A quelle tradition appartient la tradition grammaticale russe ? », in *Langages*, 2007, N° 167, pp. 53-69.
- SOKOLOV Aleksej Vasil'evič, 1999 : « Kak vozmožna mirovaja filosofija », in *Vestnik MGU, Serija 7, Filosofija*, 1999, N° 2, pp. 3-18. [Comment la philosophie universelle est-elle possible]

-
- ZENKOVSKY Basil, 1953 : *Histoire de la philosophie russe*. T.1., Paris : Gallimard.
 - ZOTOV Anatolij Fedorovič, 1998 : « Suščestvuet li mirovaja filosofija ? (Provokacionnye zametki) », in *Vestnik MGU, Serija 7, Filosofija*, 1999, № 1, pp. 3-30. [La philosophie universelle existe-t-elle ? (Remarques provocatrices)]



Gilles Deleuze (1925-1995), Félix Guattari (1930-1992)