

# La tâche du traducteur en philosophie dans le Japon moderne

UEHARA Mayuko

La traduction est un intermédiaire pratique de communication entre les langues étrangères, mais non une discipline scientifique. Telle serait la compréhension générale à ce sujet. Si l'on se réfère à l'histoire mondiale de la traduction, celle-ci contribua certainement à l'enrichissement des différentes civilisations, en tant que moteur propulsif d'échanges des idées et des choses. Dans les berceaux de la civilisation, datés de plus de 3000 ans avant Jésus-Christ, la traduction était déjà pratiquée. Le papyrus en Égypte, d'une part, et d'autre part, la compilation de dictionnaires des langues pour les diverses ethnies dans la Mésopotamie atteste son existence. (TSUJI 1998, 18–19). Il va sans dire que la propagation des grandes religions comme le christianisme et le bouddhisme n'aurait jamais eu lieu sans la médiation entre les langues, autrement dit sans la traduction. Comme de nombreux exemples peuvent le montrer, la transmission d'informations est ainsi son principe.

Les traducteurs ont réfléchi à la problématique de leur pratique, pour en induire, par exemple, que la traduction est *traduttore traditore* ou “la belle infidèle”<sup>1</sup>. La théorie est ainsi un autre aspect de la traduction; elle

1. La première expression est l'adage italien qui explique la trahison du texte

se présente diversement, selon le traducteur ou l'époque, bien que ce fait soit relativement inconnu. Pourtant, la traduction n'a pas la chance d'accéder au statut scientifique de "traductologie", si l'on comprend bien les observations des "traductologues" français comme Henri Meschonnic et Jean-René Ladmiral (MESCHONNIC 1999, 34; LADMIRAL 1994, VI-VIII)<sup>2</sup>. Il en va de même au Japon à notre connaissance. Pourquoi un tel constat? La traduction peut et doit maintenir une relation étroite avec le domaine du texte original. Pour bien traduire, une bonne connaissance de ce domaine est indispensable. Grâce à leur réciprocité, il est possible de faire en sorte que "traduire" devienne un moyen utile pour comprendre et analyser un autre texte dans le même domaine. En ce sens, l'examen de la problématique de la traduction peut naturellement contribuer à l'étude du texte. Notre dessein consistera donc à exposer un modèle par l'approche "traductologique" en tant qu'étude scientifique.

Dans cette étude, nous nous concentrerons sur les circonstances où la traduction, en vue de la modernisation, se pratiquait dans le Japon moderne dès le commencement de l'ère Meiji – en réalité, dès la fin de l'ère Edo, à la suite de l'ouverture du pays – puisque celles-ci se présentent comme un événement historique. Ce changement du système socio-culturel entier qu'envisageait le Japon avait pour but de constituer une nation moderne, autrement dit "civilisée", rivalisant avec les pays occidentaux. Le modèle était donc l'Occident, duquel il souhaitait acquérir toute l'information par le moyen de la traduction. Le grand projet de "traductionisme" fut accompli par le gouvernement ainsi que par le privé, durant une quarantaine d'années seulement à partir de la Restauration (KATŌ 1992, 342). Par ailleurs, la traduction se rapporta profondément à la formation d'une nouvelle langue japonaise. Bref, la traduction organisée soutenait la modernisation avec rapidité.

La traduction a permis d'introduire différents systèmes comme l'armée et la justice, qui concernaient immédiatement la fondation de la nation

original dans la traduction. La seconde a été créée par Gilles Ménage (1613–1691) pour assimiler une traduction à une femme qu'il a "beaucoup aimée à Tours, et qui était belle mais infidèle" (MESCHONNIC 1999, 43).

2. Ladmiral réclame l'autonomie de l'étude de la traduction en tant que discipline scientifique.

moderne, et en même temps, les sciences pour mieux saisir le mode de pensée occidentale, puis pour civiliser le peuple japonais. C'est la "philosophie", une des sciences introduites à l'époque, qui sera notre préoccupation dans cette étude traductologique. La dénomination de la discipline "*philosophia*" originaire de la Grèce ancienne fut traduite par *tetsugaku* (哲学) en sino-japonais. Cette dénomination, qui était l'équivalent de "philosophie" au départ, vient à désigner également les pensées "peu européenne" et non-européenne, ne serait-ce que pour certains. Autrement dit, de nouvelles interprétations philosophiques naquirent peu à peu au Japon, ce qui encouragea à considérer les pensées traditionnelles de l'Orient comme de la philosophie. Ceci étant, nous nous intéresserons seulement à la philosophie dans le Japon moderne que nous définissons comme la période du début de la modernisation à la fin de la Seconde Guerre mondiale, date de la disparition de Nishida Kitarō (1870–1945). Vingt-cinq ans après la critique faite par Nakae Chōmin (1847–1901) dans *Avoir un an et demi* (『一年有半』): "dès l'antan jusqu'à aujourd'hui la philosophie n'existe pas dans notre Japon". Ce pays se reconnut, avec Nishida, capable de créer une logique philosophique originale. Notre préoccupation traductologique portera sur Nishida, plus précisément sur le rapport entre sa philosophie et la traduction.

## UNE PHILOSOPHIE DE LA TRADUCTION

Quant à la réciprocité entre le domaine du texte à traduire et la traduction qu'on a mentionné plus haut, la philosophie semble plus étroitement liée à la traduction que d'autres disciplines comme l'économie ou la physique. Avec LADMIRAL, nous soulignons que "c'est à un mode de pensée d'ordre *philosophique* que renvoient les raisonnements et les analyses qui constituent l'essentiel de la traductologie" (LADMIRAL 1994, VIII–IX). Pour expliquer cette idée, il faut nous interroger d'abord sur les questions fondamentales et inséparables de la traduction: "qu'est-ce que la traduction?" et "comment traduire?"

L'essentiel réside ici dans le sens, mais non la forme, qu'il faut transposer de la langue de départ à la langue d'arrivée. Cette attitude est généralement appelée "traduction libre", et c'est celle que nous adoptons.

Trouver une forme équivalente entre les langues qui sont structurellement éloignées, comme le japonais et le français, pose, en effet, des problèmes permanents. La traduction libre semble donc correspondre plus adéquatement à notre cas. L'autre attitude, la "traduction littérale" ne doit pas être complètement exclue, pour autant, si l'on considère ses influences syntaxique et stylistique sur la langue d'arrivée. Comme l'histoire du japonais moderne le montre, le "littéralisme" entra grandement en jeu pour la formation de la "nouvelle langue", sans laquelle la philosophie moderne en tant que discipline n'aurait pas évolué. On reviendra plus tard sur ce propos.

Ce que le traducteur affronte serait-il alors l'impossibilité de la traduction, comme Walter Benjamin, qui est connu comme "littéraliste", s'en rend pleinement compte ? : "les chemins de son accomplissement risquent de s'obscurcir de façon d'autant plus impénétrable" et plus loin, "les traductions... se révèlent intraduisibles, non parce qu'elles seraient trop chargées de sens, mais parce qu'elles le sont de manière trop fugitive" (BENJAMIN 2000, 255, 260-1). "La tâche du traducteur", titre de son essai excessivement difficile d'où proviennent ces affirmations, consiste, selon nous, à accomplir la traduction malgré son impossibilité. Impossible, parce que si l'on traduit librement, la fidélité au sens dont l'original est pourvu n'est jamais garantie. Il est impossible de saisir tout ce que signifie un mot car beaucoup de sens s'échappent du saisi, autrement dit de ce qui est traduit par un mot dans la langue d'arrivée. Néanmoins, c'est à travers ce "destin" de la langue que nous réfléchissons sur la tâche du traducteur en philosophie.

Ce destin, l'attribut de la langue, qui est loin d'être automatique à l'égard de la correspondance entre le sens et la forme, est impliqué sans doute dans la question du "mode de pensée d'ordre philosophique" qui touche à l'essentiel de la traductologie. L'admiral propose le néologisme, le "sourcier" qui s'attache au "*signifiant* de la *langue*" et le "cibliste" qui met l'accent "non pas sur le signifiant, ni même sur le signifié mais sur le *sens*, non pas de la langue mais de la *parole* ou du discours" (LADMIRAL 1994, xv). Les deux termes ainsi que leurs définitions clarifient la problématique plus qu'on peut la voir avec les termes "littéral" et "libre". Pour le "cibliste", le sens est nécessairement saisi dans son contexte où la parole se réalise, le discours se crée et le sens surgit. L'admiral se prétend

lui-même “cibliste”, et cette position nous convient aussi. En ce sens que le traducteur s’investit dans la compréhension du contexte de l’original; c’est là une activité “réflexive”. L’admiral a remarqué la dimension philosophique de la traduction “à l’occasion des débats qui ont accompagné la parution des retraductions, controversées, de *Sein und Zeit* de Heidegger” : “la traduction de la philosophie révèle qu’il y a à proprement parler une philosophie de la traduction” (LADMIRAL 1994, XIII). Par surcroît, la “réflexivité philosophique” de la traduction est conçue dans deux étapes “conceptuelle” et “psychologique” (LADMIRAL 1994, XX). Pour le traducteur des textes philosophiques, l’activité de la traduction n’est rien d’autre que suivre les traces de la réflexion assimilable à celle du philosophe. L’exemple suivant ne nous interdit pas d’admettre une analogie entre les tâches du traducteur et du philosophe.

Comme le révèle Antoine Berman, les relectures de la philosophie grecque dans laquelle Heidegger s’est investi relèvent d’“une tâche de traduction” (BERMAN 1984, 281), et ont conduit le philosophe allemand à une nouvelle conceptualisation de l’être qui a pour nom “*Dasein*”. Les relectures et les réinterprétations des philosophes, qui constituent en fait la base de la tâche du philosophe, se sont traditionnellement exercées dans l’environnement polyglotte de l’Europe. Il est concevable que le philosophe a traduit ou philosophé en traduisant. C’est cette analogie philosophico-traductologique qui peut devenir un dispositif de l’étude philosophique même.

## LA TÂCHE DU PHILOSOPHE COMME TRADUCTEUR

Le texte-cible, ou texte d’arrivée, est créé à travers la traduction aux divers niveaux sémantique, stylistique, poétique, rythmique, culturel ou pragmatique, comme le détaille L’admiral (LADMIRAL 1994, XVIII). Autrement dit, les aspects que la traduction peut traiter sont aussi divers. En ce sens, l’étude traductologique pourra se pratiquer sous ces diverses perspectives. Quant à la traduction de la philosophie occidentale dans le Japon moderne, on peut souligner les deux points: le “sino-japonais” (*kango* 漢語) et le style d’écriture qui a évolué allant de pair avec le mouvement pour “l’accord de la langue parlée et de la langue écrite” (*genbun*

*icchi* 言文一致). Ce sont aussi les éléments qui ont caractérisé la modernisation du japonais. Quels sont les rapports entre chacun d'eux et la philosophie? Voilà la perspective de notre étude, et celle-ci révélera l'aspect qui relie la langue et la pensée dans la modernisation.

### *Le terme sino-japonais*

La terminologie est une forme d'expression importante dans la philosophie comme dans les autres disciplines scientifiques. Les traducteurs précurseurs de l'ère Meiji assistent bel et bien à une invention de la traduction. Le sino-japonais est le moyen le plus efficace pour traduire la terminologie des langues occidentales, mais non le *wago* 和語, le japonais autochtone. Ce choix résulte de l'expérience de chaque traducteur tâchant de répondre à la question "comment traduire?". Le sino-japonais est écrit en sinogramme (*kanji* 漢字) mais sa lecture se fait à la manière assimilée au japonais. Les érudits tels que le traducteur au commencement de Meiji ont une profonde connaissance des études chinoises classiques, et au premier chef du confucianisme, le courant de pensée étudié par les lettrés de l'ère Edo. Ils s'exercent à la lecture et à la rédaction du chinois classique "à la japonaise", c'est-à-dire ajustées grammaticalement et phoniquement au japonais (*kanbun yomikudashi* 漢文読み下し).

Pourtant, en 1868, pour la rédaction des documents officiels, le gouvernement de Meiji détermine l'orientation d'adopter les phrases combinant sinogrammes et syllabaire (*kana* カナ), mais non au chinois classique réservé aux érudits et à l'élite. L'emploi des *kanji* et la rédaction du chinois classique ont tendance à diminuer (YAMAGUCHI 2006, 177-9). Cela explique la première phase du *genbun icchi*. La génération née au commencement de Meiji, celle de Nishida, sera la dernière à apprendre le *kanbun* à l'école. Celui-ci se souvient qu'il l'a étudié dès son enfance, puis qu'il a appris le japonais classique pour la première fois au lycée vers la fin des années 1800. Enfin, que sa compréhension de la grammaire du japonais classique restait incomplète (NKZ 13: 153).

Fukuzawa Yukichi (1834-1901), penseur libéral et progressiste de la première génération de la modernisation, a visé à la clarté et à la simplicité des phrases, alors que les autres adoptaient un style difficile, dit "traduction littérale du *kanbun*". Pour le traducteur Fukuzawa, la clarté et la

simplicité sont à prendre en considération également dans le texte-cible. Elles s'expliquent par ce qui est compréhensible pour le peuple non-cultivé. Il se propose de traduire dans la syntaxe du japonais qui est parlé quotidiennement, en précisant qu'"il ne faut pas abandonner les termes sino-japonais car l'emploi de ceux-ci est très utile pour suppléer à l'insuffisance du japonais quotidien" (FUKUZAWA 2000, 48, 71).

La traduction de la terminologie implique son interprétation dans le texte où elle se situe, en d'autres termes dans le contexte, comme les traducteurs japonais en prenaient alors conscience. La nécessité de la référence au contexte nous renvoie à la question de la méthodologie philosophique. La compréhension des termes philosophiques passe nécessairement par une recherche sur leur naissance, leur évolution. Ce retour à la source, des mots comme des phrases, est indispensable en philosophie. "Dans la pratique philosophique du langage", suivant une règle méthodologique, les philosophes attribuent un nouveau concept à un terme en se référant à "un *corpus* de textes canoniques". Leur communauté s'autorise donc de "la pratique consensualiste et synchronique" des termes et des idées. C'est à travers "l'histoire de la notion", et en conséquence au-delà de cette histoire, que les philosophes créent leurs notions et leurs terminologies (AUROUX 1997, 785-6).

Cette explication convient à l'étude traductologique de la philosophie, néanmoins, comment peut-on l'appliquer à la traduction de la terminologie occidentale dans le Japon moderne qui est sur le point d'inaugurer la discipline *tetsugaku* en s'appuyant sur la "philosophie" occidentale? La pensée traditionnelle du Japon et cette "philosophie" ne partagent pas l'homogénéité au sens de la même méthodologie, la même logique ou le même lexique. Il s'agit donc de nouer les deux contextes philosophiques et les deux traditions hétérogènes. La compréhension des termes dans le contexte textuel était difficile pour les traducteurs dans le Japon moderne, comme, par exemple, le montre la diversité des traductions qu'ils proposent avant qu'une traduction se fixe.

Prenons pour exemple les notions de *individual* et *society*, dont les traductions autorisées de nos jours sont *kojin* 個人 et *shakai* 社会, qui n'ont existé ni l'une ni l'autre dans le système féodal de Tokugawa, et sont nécessairement conçues dans leur réciprocity. Fukuzawa les a traduit réciproquement par *hito* 人 (personne), *hito onoono* 人各々 (chaque

personne), *hitori no tami* 一人の民 (une personne du peuple), *hitobito* 人々 (personnes ou gens) (YANABU 1994, 31) ou *dokuichi kojiri* 独一人 (une seule personne) (FUKUZAWA 2003, 238, 356) pour “individual”, et pour “society” *kōsai* 交際 (relations), *ningen kōsai* 人間交際 (relations humaines), *majiwari* 交 (relations) ou *kuni* 国 (pays) (YANABU 1994, 7).

Comment alors les traducteurs japonais ont-ils supposé un contexte pour la traduction ou traduit entre les deux contextes traditionnels? La compréhension d’un concept peu connu ou inconnu nécessite un support cognitif avec lequel on peut comparer. Le moyen de traduction que Nishi Amane (1829–1897) a adopté nous le montre. La traduction par les *kango* s’effectue au moyen de l’emprunt et de la création de nouveaux termes en *kanji*, comme le résume Katō Shūichi. Une des sources principales d’inspiration se trouve dans l’étude des sciences occidentales (*rangaku* 蘭学) à l’ère Edo, pour laquelle ont été forgés les termes techniques des sciences naturelles. Quant aux sciences humaines, les traducteurs recourent:

1. à la traduction chinoise des termes techniques occidentaux (權利, *right*; 義務, *duty*, *obligation*),
2. aux termes des classiques chinois pour les réutiliser avec un sens nouveau (文学, *literature*; 自由, *liberty*), et
3. à l’invention de néologismes (主観, *subject*; 抽象, *abstraction*) (KATŌ 1992, 361-6).

Nishi est le traducteur qui a le plus œuvré à la composition terminologique, dans le domaine des sciences humaines occidentales, en particulier la philosophie. Sa méthode de traduction repose sur les deux derniers procédés.<sup>3</sup>

Les *kango*, les termes qui ont assumé la formation des pensées orientales traditionnelles, ont la capacité d’être assimilés aux concepts abstraits de la philosophie. L’exemple indispensable du terme, néologisme que Nishi a inventé entre les deux contextes traditionnels, semble *tetsugaku* 哲学. Nous montrons ici les circonstances de sa réflexion sur le terme *philosophy* en s’appuyant sur le confucianisme. Nishi conserve, au départ, la transcription phonétique de ce terme: *hirosobī* (ヒロソビー)<sup>4</sup>,

3. Le nombre des termes introduits grâce à Nishi semble s’élever à 787 dont 447 néologismes qu’il a créés et 340 termes classiques chinois. Voir KATŌ 1992, 364.

sans le traduire. Par la suite, chez Nishi, la philosophie est considérée comme assimilable au *rigaku* (理学, étude du principe), qui tient à la triple abréviation de *seirigaku* (性理学, étude du principe et de la nature humaine), de *girigaku* (義理学, étude de la moralité et du principe)<sup>5</sup> et de *kyūrigaku* (窮理学, étude pour pénétrer le principe des choses et de la voie) (YAMAMURO 2000, 466–7, 472)<sup>6</sup>. Ces trois études désignent toutes par ailleurs les études des Song (*sōgaku* 宋学)<sup>7</sup>. D’autre part, *kyūrigaku* traduit également *philosophy*. Du point de vue étymologique, *philo-sophy*, amour et sagesse, est littéralement traduisible par *kikengaku* (希賢学, *kiken*: quête de la sagesse, *gaku*: étude)<sup>8</sup>, ce que propose Nishi. Puis, l’interprétation de la *philosophy*, comme “science visant à expliquer le principe (*ri o kōsuru gaku* 理ヲ講スル学)”, lui permet de rendre le terme *philosophy* par *rigaku riron* (理学理論, *rigaku*: étude du principe, *riron*: théorie)” (NAZ I: 131).

Nishi met en relief la définition de la *philosophy* comme “la science surplombant toutes les sciences (*shogaku no jōtaru gaku* 諸学の上たる学)”, affirmant “qu’il y a un principe (*ri* 理) régissant les choses (*jibutsu ni oite tōkatsu no ri* 事物に於て統轄の理)” (NAZ 4: 146). La philosophie occidentale et le *rigaku* (理学) extrême-oriental, comme représentants d’une série d’équivalents possibles de la philosophie, se placent donc l’une comme l’autre au faite suprême des sciences et des *gaku* (学). La philosophie se ramifie en “Mental Philosophy” (*shinrijō no tetsugaku* 心理上之哲学)” et “Physical Sciences” (*butsurijōgaku* 物理上学) ou “Natural Philosophy” (*butsurijō tetsugaku* 物理上哲学) (NAZ 6: 259)<sup>9</sup>, tandis qu’il n’en

4. Voir aussi「解説」[Explication] de Ōkubo Toshikane 大久保利謙, NAZ I: 615.

5. Les traductions en français de *rigaku* et de *girigaku* proviennent d’Anne CHENG 1997, 672.

6. Notre traduction en français de *kyūrigaku* s’inspire de la définition du terme par l’auteur: “méthode d’étude qui se fonde sur l’unification du principe des choses et de la voie selon le confucianisme” (朱子学にとって道理と物理とを一貫して捉える為学の方法).

7. Il s’agit de la doctrine de Zhu Xi.

8. La proposition préalable des termes *rigaku*, *kyūrigaku* et *kikengaku* pour la traduction de “philosophie”; voir NAZ 4: 145–6.

9. Selon Nishi, la dénomination de “Natural Philosophy” est employée en Angleterre. Le sens de chaque *kanji* est comme suit: *shin* (心, esprit), *butsu* (物, substance matérielle), *jō* (上, concernant) et *no* (之) est la particule formant le déterminatif.

va pas de même du *rigaku* qui ne distingue pas les deux sous-catégories, en d'autres termes les implique et réconcilie. C'est pourquoi Nishi opte finalement pour le terme “哲学” pour traduire celui de *philosophy*. En effet, les autres termes empruntés au confucianisme risqueraient d'être pris pour des concepts confucianistes. De ce fait, l'adoption de *tetsugaku* a permis la séparation parfaite entre les savoirs nés de deux civilisations différentes, la philosophie occidentale et le confucianisme (NAZ I:31).

L'exemple du terme *tetsugaku* met suffisamment l'accent sur la créativité de la traduction, mais les travaux de Nishi sont liés à la présentation de la philosophie occidentale et forment l'intermédiaire entre les pensées nées et développées dans les cultures occidentale et orientale. Cette présentation de Fukuzawa et Nishi nous montre que la philosophie dans le Japon moderne ne peut pas être fondée sans impliquer le dispositif de traduction. Nishida Kitarō ne s'est pas contenté de saisir la philosophie occidentale, mais a visé à la création d'une logique et d'une manière de philosopher, autres que celles de l'Occident, en passant par l'étape de la traduction. Prenons ici pour exemple le terme “sujet”, qui est séparément traduit par les trois termes, *shugo* 主語 (sujet logique et grammatical), *shukan* 主観 (sujet connaissant) et *shutai* 主体 (sujet vivant), si on se limite au domaine philosophique.

*Shukan* est la traduction par néologisme de Nishi Amane, et ce dernier a proposé “*shui* 主位 pour traduire le terme “sujet”, ou ses équivalents occidentaux, relatif à la logique et la grammaire, et qui n'est plus sa traduction aujourd'hui. Cependant, il ne serait pas le traducteur de *shugo*. Par ailleurs, Nishida serait le traducteur et créateur de *shutai*. C'est notre hypothèse. Le terme “sujet”, traduction du latin *subjectum* qui est étymologiquement calqué sur le grec *hupokeimenon*, est issu de l'histoire enchevêtrée des concepts. La compréhension polysémique du “sujet” aurait été difficile pour les Japonais avant la période où les différentes traductions se sont acclimatées. Leur difficulté était sans doute due au manque de concepts de “sujet” dans les pensées orientales auxquelles Nishi s'est référé. Ces traductions distinctes semblent aider les Japonais à comprendre séparément les concepts.

“Sujet” a, en effet, posé à Nishida de redoutables problèmes d'expression en japonais. Il s'agissait de s'arrêter d'abord à des définitions philosophiques. Un passage de la lettre écrite en style classique qu'il adressa à

Tanabe Hajime (1885–1962) en 1914, au cours de la rédaction de *Intuition et réflexion dans l'éveil à soi* (『自覚に於ける直観と反省』, NKZ 2) le suggère:

Je ne sais pas si mon emploi de *shukan* est pertinent. M. Kuwaki dit avec insistance que *shukaku* 主覚 (éveil) vaut mieux. Mais mon choix serait-il meilleur que *kankaku* 感覺 (sensation)? Essayons d'étudier réciproquement la terminologie aussi. Si je propose *shu* 主 dans le cas où “un contenu se vit directement”, cependant ce terme n'est pas juste, ainsi que vous le mettez en doute. *Shu* est l'antonyme de *kyaku* 客, ainsi le *shu* opposable doit consister en un côté (*one side*). Pourtant, ainsi que l'affirme quelqu'un comme Natorp, ne vaut-il pas mieux penser le *shu* selon l'orientation de l'expérience primitive, c'est-à-dire selon le *shu*? Je crois qu'il y a de nombreux points à examiner minutieusement quant au rapport entre *shu-kyaku* et expérience primitive. L'usage du terme “subject” dans la philosophie du Moyen Âge est l'inverse de celui d'aujourd'hui. Il me semble qu'il faudrait d'abord définir le sens de ces divers termes. (NKZ 19: 512, lettre n° 2368)

Cette lettre semble précédée par des échanges entre Nishida et Tanabe à propos des rapports entre l'expérience directe et les concepts de sujet (*shukan*) et d'objet (*kyakkan*) (NKZ 19: 507–II, lettres n° 2366–7). C'est l'expérience directe qui pourrait être désignée par les termes de *shukan*, *shukaku* ou *kankaku*. Nishida interprète le sujet au sens de *shukan* comme “contenu de la conscience vivante” (NKZ 19: 510, lettre n° 2367), “ce qui doit être objectivé” ou “expérience primitive” (*genkeiken* 原経験) (NKZ 2: 54) qui ne l'est pas encore. Quand cette expérience est “relativement isolée, elle devient objet (*kyaku*)”<sup>10</sup> (NKZ 19: 510, lettre n° 2367), dit-il. Nishida rejette la séparation du sujet et de l'objet (NKZ 2: 53) comme dogmatique et insiste sur l'idée qu'elle ne consiste qu'en “une distinction d'état du contenu de la conscience” (NKZ 19: 510, lettre n° 2367). Le *shukan* et le *kyakkan* ne sont ni l'un ni l'autre une substance indépendante, mais les aspects relatifs d'une expérience directe, primitive ou pure indistinctement.

Dans *Intuition et réflexion* publié en 1917, Nishida utilise d'abord le

10. “比較的 isolate された時が客となる”.

terme *shukan* (NKZ 2: 130) pour traduire *subjectum* (NKZ 2: 286)<sup>11</sup>, mais plus loin *shutai*<sup>12</sup>. C'est la première apparition de ce dernier chez Nishida. Dans le souci de donner sa propre définition du *shukan* à la lumière des différents concepts occidentaux, tels que le “moi transcendantal” kantien et la “volonté” fichtéenne, Nishida parvient à apercevoir l'être dénommé “*shutai*”. Par surcroît, l'aspect du “corps” qui est conçu comme “extériorisation de la volonté” (NKZ 2: 238–9), détermine le caractère existentiel du *shutai*. La conceptualisation du *shutai* devient plus originale, dans les années 1930, en obtenant le fondement logique qui s'explique par l'auto-détermination et l'identité des opposés ou l'identité dialectique à soi.

### *Le style d'écriture du philosophe*

En outre du *genbun icchi*, la traduction a exercé une grande influence sur l'évolution des nouveaux styles d'écriture en japonais. La littérature était justement un laboratoire créateur des styles d'écriture. Les traductions d'un grand nombre d'œuvres en langues occidentales ont constitué un nouveau genre appelé “littérature traduite” (翻訳文学) ou “troisième littérature”. Il s'agit d'une littérature, ni japonaise, ni étrangère, qui s'assimile à la traduction, nécessitant un changement structurel important entre le japonais et une langue occidentale. Chaque traducteur, qui est en même temps, écrivain, poète ou critique, a tenté de répondre à “comment traduire?”. Par exemple, Iwano Hōmei (1873–1920) s'est proposé de reproduire fidèlement la syntaxe du texte-source en radicalisant le littéralisme, et a nommé cette manière “traduction comme bâton” (棒訳) (INOUE 2005, 178). Par conséquent, ce qui est né de la traduction s'est révélé incompréhensible et ne ressemblait à aucun style d'écriture classique en japonais. Malgré tout, elle a fourni une occasion à la création d'écriture.

Le style d'écriture scientifique de Nishida, style hermétique, est souvent critiqué, comme fit Kobayashi Hideo (1902–1983): Nishida créa un “système étrange” n'appartenant “ni au japonais, ni à une langue étran-

11. L'orthographe de Nishida est en fait “Subjektum”, qui nous paraît erroné.

12. Il semble que son emploi s'est répandu progressivement parmi les philosophes de l'école de Kyoto dès la fin des années 1920.

gère” dans ses activités philosophiques isolées sans avoir les regards et les réactions des autres (KOBAYASHI 1978, 84). Cette remarque nous suggère un rapport entre le problème de son écriture et la nouvelle langue japonaise évolutive sous l’influence de la traduction et du *genbun icchi*.

Le philosophe, de son côté, se souvient, en 1938, qu’“il était très difficile de passer du style de réécriture japonaise adapté du *kanbun* au style de mode ‘*de aru* である’ qui est courant aujourd’hui” (NKZ 13: 153). Sa maîtrise du style *de aru*, né par l’entremise de la traduction du verbe “être”, se manifeste dans la citation ci-dessous. L’écriture philosophique conforme au mouvement pour l’accord de la langue parlée et de la langue écrite, qu’il accepte depuis 1905 environ, ne lui est pas donnée comme préexistante. C’est donc sans modèle, maladroitement, qu’il parvient à ce style. Ueda Shizuteru (1926– ) analyse la question de son écriture relativement à son activité philosophique.

On peut se demander si ce n’est pas parce que, lorsque les matières mêmes que Nishida a tenté d’élucider demeuraient des questions encore inexplorées par la philosophie [occidentale], il ne pouvait que spéculer en l’absence de la dite grammaire de la langue philosophique qui s’y appliquait. Tout comme s’il parlait une langue dépourvue de grammaire et voulait la découvrir en parlant. (UEDA 1993, 57)

L’expression “grammaire de la langue philosophique”, dont Ueda ne donne pas la définition, semble désigner les règles relatives à l’écriture. Il s’agit non seulement des règles grammaticales proprement dites telles que la syntaxe, mais aussi celles de l’argumentation que les philosophes étaient sur le chemin d’acclimater de l’Occident à l’époque de la modernisation. Nishida a considéré sans aucun doute comme indispensable cette méthode faisant partie de l’activité philosophique. D’ailleurs, le seul moyen de la maîtriser est la pratique et le résultat revient à la création personnelle, autrement dit le style d’écriture.

Le philosophe Nishida n’est pas styliste et ne vise jamais à l’être. Il dévoile son opinion dans un essai intitulé “La question se trouve dans le raffinement du style parlé”, en 1916:

Comme je ne me suis jamais soucié du style, je n’ai rien à dire au sujet des précautions et du souci de l’écriture en tant qu’écrivain. Pourtant, lorsqu’on écrit un essai de portée scientifique, il me semble qu’il suffit

de penser clairement, distinctement, complètement et d'exprimer sans ornement aucun, telle quelle, la pensée à laquelle on atteint. Je crois qu'une pensée pure et claire s'accompagne naturellement de son expression. L'idée de travailler la phrase ne serait-elle pas superflue? (NKZ 19: 719)

Il vaut donc mieux se garder d'interpréter cette attitude comme une négligence dans le travail de la "phrase". Au reste, Nishida fait fond sur l'idée de "l'inséparabilité entre la phrase et la pensée ou le sentiment" dans le même essai que celui que nous avons cité. "La phrase n'est pas la même chose que la littérature". C'est en tant que penseur qu'il envisage la nouvelle langue japonaise unifiée – orale et écrite –, comme un meilleur truchement pour la pensée plutôt que l'écriture classique comme *kanbun* et *kanbun yomikudashi*. Devant le raffinement de la langue écrite, il invite ses lecteurs à s'inspirer non seulement du chinois classique et du japonais classique, mais aussi de ce style de phrase qu'on rencontre dans la traduction japonaise de la philosophie et de la littérature en langues étrangères. La réception de la pensée occidentale dans la culture japonaise moderne est naturellement concomitante de l'exercice de la traduction (NKZ 19: 718–9). Nishida a prôné celle-ci comme facteur d'enrichissement de l'écriture japonaise, quelle que soit la conséquence de sa pratique par tâtonnements qu'il reconnaîtra plus tard.

Citons ici un des derniers passages de "Basho" (「場所」, 1926) de Nishida pour montrer la caractéristique de son écriture jonchée de *de aru* et de termes techniques, et nous nous proposons de le traduire littéralement ci-après pour mieux suivre syntaxiquement l'original. *であり de ari* est la forme de suspension *である de aru*.

働くとは主語面を包んで余ある述語面が自己の中に主語面を限定することである、包摂的關係を述語面から見ることである。此故に一つの包摂的關係はその主語面を包んで余ある述語面からは意志であり、その主語面に合する範囲に於ては判断であり、述語面の中に含まれた主語面に於ては働くものとなるのである。(NKZ 4:288)

"Agir" (*hataraku* 働く) signifie que le plan-prédicat (*jutsugomen* 述語面) qui déborde le plan-sujet (*shugomen* 主語面) détermine le plan-sujet à l'intérieur de lui-même et signifie aussi voir la relation subsumptive (*hōsetsuteki kankei* 包摂的關係) à partir du plan-prédicat. De

ce fait, une des relations subsumptives du point de vue du plan-prédicat débordant le plan-sujet est la volonté (*isbi* 意志); elle est jugement (*handan* 判断) dans la mesure où elle coïncide avec le plan-sujet; elle devient ce qui agit (*hataraku mono* 働くもの) sur le plan-sujet contenu dans le plan prédicat.

Comme la traduction le reflète, le style est loin d'être élégant et la technicité de la terminologie et des expressions nous gênent dans la compréhension du texte-source au premier degré. Pourtant, la syntaxe dans l'original n'est pas si complexe que la difficulté extrême du contenu philosophique. Ce passage est extrait de l'essai où Nishida a inauguré sa logique originale, *basho* 場所 traduisible par "lieu". L'explication du passage concerne la structure logique du *basho*, qui se caractérise par la prédication subsumant le subjectif. Cette structure prédicative qui est qualifiée métaphoriquement d'"enveloppant" n'est rien d'autre que le fondement du *basho*. Cela s'exprime par la formule, "le sujet est dans le prédicat" (*shugo ga jutsugo ni oite aru* 主語が述語に於てある). L'idée d'"être dans" (*oite aru*) est le fruit de la réflexion de longues années de Nishida, qui a envisagé de donner une explication logique à "la théorie de la connaissance" dans la culture japonaise ou orientale que s'est acquise Nishida. En d'autres termes, il a tâché d'établir une logique qui diffère de l'objectivation pourvue de la forme de proposition par laquelle "le sujet est le prédicat". En d'autres termes, il a tâché d'établir une logique qui n'est pas fondée sur l'objectivation. La logique d'objectivation, ou celle du sujet, s'exprime par la formule "le sujet est le prédicat". "Être dans" se rapporte à "le plan-prédicat... détermine le plan-sujet à l'intérieur de lui-même" et à "voir la relation subsumptive à partir du plan-prédicat". À ce propos, ailleurs, Nishida met en valeur le point de vue du *basho* lui-même, en se tournant vers l'expression "le *basho* se détermine lui-même".

Revenons à la question du style d'écriture. Le fait qu' "une pensée pure et claire s'accompagne naturellement de son expression" et "l'inséparabilité entre la phrase et la pensée ou le sentiment" que Nishida souligne semblent se refléter dans l'extrait. Serait-ce l'auto-détermination du *basho* qui caractérise son écriture? Le thème "agir" posé au début de la première phrase est défini peu à peu autour du "plan-prédicat", puis "la relation subsumptive" apparue dans la définition de "agir" est posée comme thème dans la deuxième phrase. Si on admet que l'écriture et la

pensée sont inséparables, la première concerne la logique de la seconde. À la lecture de Nishida, nous avons toujours cette impression: l'écriture se détermine elle-même et l'argumentation se détermine elle-même. "Il est difficile d'exprimer les pensées et sentiments modernes librement et pertinemment par les phrases du style *kanbun* ou du japonais classique" (NKZ 19: 718), reconnaissait Nishida. Comme beaucoup l'attestent, le *kanbun* en particulier ainsi que le japonais classique ne sont pas adéquats à exprimer la pensée précise, détaillée et exacte, tandis que les langues occidentales le sont. Il est certain que l'étude stylistique exige l'examen de nombreux autres passages de Nishida pour démontrer la réciprocité entre l'écriture et sa logique auto-déterminante, mais dans l'immédiat, on peut souligner qu'il a tâtonné dans son nouveau style d'expression moderne, qui est occidentalisé, en déterminant sa pensée le plus correctement possible.

Traductologiquement parlant, le *basho* est en fait la "traduction" ou la "réinterprétation" de la définition aristotélicienne de *hupokeimenon*. On peut souligner que c'est un tournant philosophique de la Grèce ancienne au Japon moderne. De même, comme nous l'avons déjà mentionné, Heidegger a remonté à la source grecque ancienne pour établir l'axe de sa philosophie en la "traduisant". Les activités philosophiques se réalisent ainsi avec la composition des discours tissés de divers sources, de telle manière qu'on ne sait plus quel élément appartient à quel philosophe. Le cercle du "philosopher" est infini. Aujourd'hui, Nishida qui a "traduit" la philosophie occidentale est traduit en langues occidentales ainsi qu'en d'autres langues non-occidentales. Comment traduire Nishida? Surtout comment traduire son style d'écriture? Cette question ne provoquerait que d'autres questions sans réponse. Mais elle sera la suite de notre étude philosophique et traductologique.

## BIBLIOGRAPHIE

### *Abréviations*

- NKZ) *Nishida Kitarō zenshū* 西田幾多郎全集 [Œuvres complètes de Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1978–1980), 19 vols.

NAZ *Nishi Amane zenshū* 西周全集 [*Œuvres complètes de Nishi Amane*] (Tokyo: Munetaka Shobō, 1981), 4 vols.

*Autres sources*

AUROUX, Sylvain

1997 “La notion d’encyclopédie philosophique”, *Encyclopédie philosophique universelle, L’Univers philosophique* (Paris: Presses Universitaires de France), 781–8.

BENJAMIN, Walter

2000 “La tâche du traducteur”, *Œuvres I*, traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, (Paris: Gallimard).

BERMAN, Antoine

1984 *L’épreuve de l’étranger* (Paris: Gallimard).

CHENG, Anne

1997 *Histoire de la pensée chinoise* (Paris, Éditions du Seuil).

FUKUZAWA Yukichi 福沢諭吉

2000 「福沢全集緒言(抄)」 [Préface des *Œuvres complètes de Fukuzawa* (extrait)] 『日本近代思想大系 16 文体』 [Panorama de la pensée du Japon moderne 16: Le style d’écriture] (Tokyo: Iwanami shoten).

2003 『文明論の概略』 [Discours sur la civilisation] (Tokyo: Iwanami Bunko)

INOUE Ken 井上健

2005 「〈第三の文学〉としての翻訳文学」 [Littérature traduite comme “la troisième littérature”], 『翻訳を学ぶ人のために』 [Pour ceux qui étudient la traduction] (Kyoto: Sekai Shisōsha), 177–99.

KATŌ Shūichi 加藤周一

1992 「明治初期の翻訳——何故・何を・如何に訳したか」 [La traduction au début de l’ère Meiji: Pourquoi traduire, que traduire et comment traduire?], 『日本近代思想大系 15, 翻訳の思想』 [Panorama de la pensée du Japon moderne 15: La pensée de la traduction] (Tokyo: Iwanami Shoten), 342–80.

KOBAYASHI Hideo 小林秀雄

1978 「学者と官僚」 [Savants et bureaucrates], 『小林秀雄全集』 [*Œuvres complètes de Kobayashi Hideo*] (Tokyo: Shinchōsha), 7: 78–86.

LADMIRAL, Jean-René

1994 *Traduire: Théorèmes pour la traduction* (Paris: Gallimard).

MESCHONNIC, Henri

1999 *Poétique du traduire* (Lagrasse: Éditions Verdier).

TSUJI Yumi 辻 由美

1998 『翻訳史のプロムナード』 [Une promenade dans l'histoire de la traduction]  
(Tokyo: Misuzu Shobō).

YAMAGUCHI Nakami 山口仲美

2006 『日本語の歴史』 [L'histoire de la langue japonaise] (Tokyo: Iwanami  
Shinsho).

YANABU Akira 柳父章

1994 『翻訳成立事情』 [Les circonstances de la naissance d'une traduction]  
(Tokyo: Iwanami Shinsho).

UEDA Shizuteru 上田閑照

1993 「西田哲学を読む難しさ」 [La difficulté de lire la philosophie de Nishida],  
『現代思想』 [Revue de la pensée d'aujourd'hui] 21-1 (janvier 1993):  
56-63.

YAMAMURO Shinichi 山室信一

2000 「日本学問の持続と転回」 [La continuité et le développement des sciences  
au Japon], 『日本近代思想大系 10, 学問と知識人』 [Panorama de la pensée  
du Japon moderne 10: Science et Intellectuel] (Tokyo, Iwanami Sho-  
ten), 465-98.