

La traduction est une réponse mimétique

Mathias OBERT

L'ENJEU PHILOSOPHIQUE ET L'ACTUALITÉ
DU QUESTIONNEMENT SUR LA TRADUCTION

En Occident, très tôt la réflexion philosophique a remarqué la pluralité des idiomes, ainsi que le fait que l'on puisse traduire la parole humaine d'une langue dans une autre. À l'aube de la pensée européenne, c'est en reliant les divers termes linguistiques à une vision universelle des choses, et notamment à une connaissance vraie des essences — autant dire que c'est en réduisant la parole humaine au *logos* divin— qu'un philosophe comme Platon a essayé de rendre compte de la compréhension mutuelle entre les hommes.

À l'opposé, et bien plus tard seulement, Wilhelm von Humboldt qui a reconnu que la pensée est élaborée de façon individualisante, à travers le langage humain. Contrairement à un essentialisme platonisant, pour Humboldt la pensée n'a pas seulement besoin du langage pour être exprimée et communiquée, mais c'est uniquement l'acte de la parole qui fait naître la pensée et donne forme à celle-ci, c'est le parler qui est constitutif du penser. Ainsi donc, selon lui, il n'y a plus *une* pensée, mais seulement *des* pensées au pluriel. Eu égard à la variété immense des dispositifs linguistiques que connaît l'humanité, la pensée philosophique même verra forcément le jour de maintes façons différentes, à des époques et à des endroits différents. De même, la multiplicité de tout ce qui est dit et qui peut ou veut être dit, l'incontour-

nable multiplicité de la signification, ainsi que celle du *signifié*, évidemment comportent constamment la *nécessité de traduire*.

Pour cette raison, on voit naître après Humboldt toute une philologie et une herméneutique qui sont, l'une et l'autre, centrées sur l'idée qu'il y a une sorte de « traduction » à accomplir entre le présent et le passé, entre un texte figé et la pensée vivante. Bien sûr, si l'herméneutique peut être considérée comme une sorte de traduction selon Hans-Georg Gadamer, elle vise à un effort toujours renouvelé non seulement de penser et de comprendre le monde des idées et des choses, mais aussi en même temps de s'entendre entre nous, les humains, dans nos actions et nos passions, ainsi que dans nos pensées individuelles. Or, tout en s'orientant sur la relation communicative et existentielle entre moi et l'autre, la théorie de l'herméneutique, du moins secrètement, se laisse encore guider par l'exemple des divergences structurelles parfois considérables qu'il y a entre les langues ; sur les problèmes de la compréhension mutuelle, elle se renseigne justement auprès de l'expérience de l'interprète et du traducteur.

Il suffit de tirer les conséquences les plus élémentaires des recherches humboldtiennes, pour comprendre que c'est bien la traduction qui contribue essentiellement à l'avènement et au fondement du sens dans le monde humain. Or, lorsque l'on se rend compte de l'importance que la traduction et l'herméneutique philologique ont prise dans l'histoire de la philosophie occidentale, notamment depuis le commencement du dit « projet de la modernité », on trouve d'autant plus d'intérêt aujourd'hui à se demander comment les phénomènes et les problèmes de la traduction ont été perçus en Asie de l'Est, à des époques différentes, et encore jusqu'à nos jours.

Malgré cette perspective de la réflexion philosophique, nous sommes tous, semble-t-il, embarqués dans la direction opposée. Surtout grâce au développement accéléré du réseau Internet et à son usage omniprésent dans la vie quotidienne, l'humanité dans son ensemble en est arrivée à un point de la mondialisation où tout pourrait parfaitement — ou du moins suffisamment — être communiqué dans un

seul idiome, partout dans le monde. Bien que l'on ne ramène plus, de nos jours, l'expression diverse des langues au royaume unitaire des essences, il semble que l'on veuille actuellement atteindre le même but par le côté opposé. C'est en s'attaquant directement au langage lui-même qu'on aimerait bien réduire tous les actes langagiers à une seule façon de parler— et ce le plus rapidement possible. On a de plus en plus tendance à restreindre le monde et la pensée à une seule matrice linguistique, même dans le domaine le plus ouvert par principe, celui des sciences humaines et des arts. On se demande s'il en est ainsi par pure commodité, ou à cause d'une pression nous poussant à être tous favorables à la fameuse mondialisation, à devenir tous « interchangeables ». Est-ce vraiment pour des raisons pratiques que nous autres universitaires —bien critiques à tant d'égards—, nous arrangeons tant bien que mal avec les directives du « meilleur des mondes » ? Ne serait-ce pas aussi par lâcheté devant les institutions de gestion de la science, dès lors devenues presque toutes-puissantes, que l'on pratique fréquemment un échange « unitariste » à l'occasion des réunions et des conférences, selon la mode anglo-saxonne ?

C'est un développement historique sans précédent que cette monopolisation de l'esprit humain par une sphère plus ou moins uniforme, nouvellement nommée « l'Ouest », et qui cependant n'a plus rien en commun avec l'ancien Occident européen. Cet événement semble littéralement dépouiller d'arguments les chercheurs en sciences humaines, les philosophes, voire les écrivains du monde entier. Il est tout de même étonnant de voir comment tout le monde —ceux-là même qui se consacrent à l'éducation et à l'enseignement— se précipite pour s'arranger avec ce « progrès », qui est somme toute assez monotone. Comment réussit-elle, cette logique économiste, à imposer son échelon et ses normes, à quelques chercheurs en philosophie et en littérature près, au monde entier ? Apparemment on ne s'oppose pas trop, de la part des communautés scientifiques non-anglophones, à l'idée de devenir semblable aux *business men* de Wall Street. On se plaît de plus en plus à enseigner et à documenter son savoir par le moyen de

présentations *Power Point* faciles, et dans l'idiome unifié du commerce, de l'aviation et des ordinateurs. En conséquence, comment nous viendra, aujourd'hui, une autre apologie humboldtienne en faveur de l'altérité, c'est-à-dire un autre plaidoyer pour la diversité de l'expression humaine et une défense d'une *incommensurabilité foncière* des façons de penser et de sentir — à moins qu'on ne veuille renoncer à l'indépendance de l'esprit, à la liberté tout court ?

Face à cette situation de l'esprit contemporain, il faudrait engager à nouveau une interrogation fondamentale sur les fonctions et la valeur de la traduction. Pourtant, à la différence de ce qui a eu lieu à l'époque du romantisme, cette enquête ne pourra désormais qu'être de caractère transculturel. Car c'est notamment en Asie de l'Est qu'une grande part du potentiel de traduction se joue aujourd'hui. C'est dans cette région que tout le long trajet de la « modernisation » a été intrinsèquement, et de manière souvent douloureuse, mais riche en énergie créative, noué à un effort important de traduction linguistique et culturelle. C'est ici que l'on ressent et entend peut-être le mieux, dans le monde actuel, cette violence d'une « traduction » omniprésente, d'ores et déjà devenue mode de vie, en quelque sorte, engloutissant des « traditions » entières dans le gouffre de la dérive langagière.

Au Japon, en Corée, à Taiwan et en Chine, dans tous ces pays il y a certes une très longue histoire de l'esprit humain, ainsi que des ressources littéraires et linguistiques sans égal. Or, c'est ici de même qu'on observe le plus aisément toute la verve que des sociétés entières ont su tirer de l'acte de traduire, à travers leur quête séculaire d'être reconnues par un « Ouest » présomptueux et conquérant. Tout en traitant de l'histoire de la traduction en Asie de l'Est, on ne saurait donc jamais oublier la situation présente. Pourtant, dans une réflexion double sur l'histoire et la situation présente, il faudra approfondir la question du concept de traduction, et de son rôle dans le contexte de la recherche philosophique. Bref, il s'agira ici, en quelque sorte, d'une mise en valeur de l'acte de traduire, mise en valeur *actuelle* qui cependant aura tout intérêt à s'inspirer d'un regard sur l'histoire.

QUELQUES REMARQUES CONCERNANT ANNA
GHIGLIONE SUR LA TRADUCTION DANS LA CHINE
ANTIQUE

Commençons par la Chine ancienne: comme l'a très bien montré Anna Ghiglione dans son intervention, durant l'ère antique avant l'entrée du bouddhisme, la traduction ne joue apparemment aucun rôle dans l'éducation des lettrés. Tandis que la traduction, de même que l'interprétariat, semblent être restreints aux usages bureaucratiques et commerciaux, dans la formation et la culture des lettrés, d'une manière générale, la médiation entre groupes linguistiquement différents se trouve dévalorisée. L'interprétariat et l'art de traduire sont largement considérés comme des pratiques de facultés humaines secondaires et serviles. En revanche, dans l'élite de la Chine pré-bouddhique, la formation des mœurs individuelles, en accord avec les prescriptions des rites, se trouve mise à la place de la philologie.

Ce qui comptait plus que la communication verbale et l'appréhension de contenus linguistiques, c'était un échange avec l'autre complètement réglé et contrôlé par la pratique des « rites ». La même attitude prévalait, à plus forte raison, dans toute rencontre avec un étranger au sens propre — peu importe qu'il s'agisse de la parole des étrangers ou bien de l'écrit —, inaccessible sans le moyen d'une traduction. En ce qui concerne une telle façon de communiquer, peu « instructive » au niveau du *logos* articulé et de la pensée rationnelle, on se demande comment l'antiquité chinoise a néanmoins réussi à résoudre de nombreux problèmes interlinguistiques ou même « interculturels » qui ont dû souvent se présenter, tant les lettrés étaient des voyageurs coutumiers à cette époque. Alors que l'usage d'une seule langue et d'une seule manière d'écrire les caractères chinois ne commençait pas encore à poindre à l'horizon, à l'ère de Confucius et de Mencius, la Chine était d'ores et déjà devenue un pays vaste qui connaissait une grande variété d'idiomes différents. Or, l'une des entreprises majeures des lettrés, à part les études et l'enseignement, consistait à remplir les fonctions d'émissaire politique ou de conseiller auprès des princes des différentes

cours, chaque contrée connaissant bien des variations de culture et de langage, par rapport aux autres.

Il est alors frappant de voir, comme le propose Anna Ghiglione, combien la seule fixation sur les « rites » ou sur un discours ritualisé, dès l'antiquité chinoise, a renforcé la tendance à bannir de la culture des lettrés le travail de traduction. Cet aperçu sur l'histoire ancienne se prête cependant à mettre plus en relief la situation de la traduction dans le monde chinois contemporain. La formation culturelle actuelle des Chinois n'exprime-t-elle pas encore une certaine tendance à sous-estimer la variété des idiomes qui coexistent dans leur propre pays ? N'y a-t-il pas, jusqu'à présent, une propension vague à méconnaître, en quelque sorte, le défi que comporte chaque travail de traduction, un penchant à simplifier la pluralité des langues étrangères et l'effort nécessaire pour en apprendre une ou plusieurs suffisamment, afin qu'on devienne capable de se livrer à une interprétation minutieuse et à une exploration fondamentale des textes de la philosophie non-chinoise ? Le peu de prestige dont jouit, même aujourd'hui encore, une herméneutique philologique et strictement méthodique des textes, parmi beaucoup d'érudits chinois, paraît confirmer les observations d'A. Ghiglione.

Plus généralement, ne peut-on pas toujours constater une forte « ritualisation » même dans les usages du discours quotidien, partout dans le monde chinois ? Qu'on considère, par exemple, toutes les précautions prises pour ne pas « perdre la face » quand quelqu'un s'adresse directement à son interlocuteur, ou encore le grand nombre d'expressions idiomatiques et de lieux communs, employés sans cesse et couramment. Quoique cette manière de faire la conversation prétende plaire à tout le monde, afin d'assurer la compréhension mutuelle, le sens du dit est en fait souvent occulté, plus qu'il n'est rendu clair et précis, en raison de la complexité des circonstances extra-linguistiques, ainsi que par le poids d'une acception des expressions usuelles pleine d'équivoques. Finalement, il reste une fidélité bien remarquable, de nos jours, à l'ancienne méthode de mémorisation par cœur, sans que

l'on s'efforce d'assimiler la matière apprise—méthode d'apprendre qui semble toujours dominer les institutions éducatives dans une grande partie de l'Asie de l'Est. N'est-ce pas là aussi une façon « ritualisée » de s'approprier quelque chose par la forme d'abord ? Toutes ces coutumes ne sont peut-être pas si étrangères à la surestimation antique des « rites », par rapport à l'expression individuelle et verbale.

Or ce qui reste quelque peu irritant, dans les conditions où se trouvaient la traduction et l'interprétariat en Chine ancienne, esquissées par A. Ghiglione, c'est l'implication évidente qui suit : l'ancienne définition aristotélicienne de l'homme comme « animal ayant le langage et la raison ». Cet élément crucial pour toute l'entreprise philosophique et humaniste de l'Occident semble d'un coup perdre son évidence et sa légitimité universelles, dès qu'on tourne le regard vers la Chine. L'humain, d'après les anciens Chinois, ce serait l'homme qui *se comporte* dans un environnement social, *avant* de se mettre à parler et à penser. Faudra-t-il alors — pour cette raison, comme par ailleurs on l'a fait maintes fois déjà — désavouer jusqu'à la possibilité d'une philosophie chinoise ? Si la parole humaine et le *logos* sont conçus comme le pivot de toute vraie philosophie, du moins une telle pensée, fondée sur ce qui peut être dit par des concepts et des définitions, semble devenir bien plus improbable dans la Chine antique, eu égard aux observations — convaincantes pourtant — sur le régime des « rites » considéré au détriment de l'interprétariat et de l'art de traduire.

Il faut maintenant, au contraire, s'interroger plus à fond non seulement sur la fréquence de l'emploi de la traduction et sur l'estimation dont jouit l'interprétation entre les idiomes, mais surtout sur la manière dont est *conçue* la traduction en tant que telle, au sein de la perception plus générale de l'expression ainsi que de la communication linguistiques. Que veut dire « traduire », que signifie « interpréter » ? Quels sont les lieux, quelles sont les occasions et les conditions, quelles sont les motivations pour que quelqu'un se mette à traduire et à interpréter ? Sans exagération, on peut constater qu'une herméneutique chinoise, particulièrement fidèle à un *corpus* restreint de textes cano-

nisés, a vu le jour dès l'époque de Confucius, pour régir ensuite tout le domaine de la pensée chinoise, jusqu'à nos jours. Ne serait-il pas plus légitime de considérer cet art de l'interprétation loyale et réfléchi, vis-à-vis des révélations clefs de l'antiquité, comme le *lieu systématique* de ce que l'on cherche en Chine sous l'appellation de « traduction » ?

Il semble que ce soit une façon de procéder particulière que de déployer l'activité philosophique en dialogue intime avec les textes de la tradition, de plus en plus variée et enrichie par les commentaires successifs, et que ce soit ce phénomène qui doit être pris en compte quand on cherche les traces de l'œuvre de la traduction au sens large, dans la culture des lettrés chinois. En Occident, la philosophie du langage ainsi que la linguistique contemporaine ont depuis toujours prélevé tous les phénomènes langagiers à partir de la parole prononcée, tout en reléguant l'écriture à un rang purement auxiliaire. Il faudra donc d'abord concéder que ce *phonocentrisme européen* est probablement l'une des raisons pour lesquelles il nous paraît difficile de trouver une évaluation plus positive du traduire chez les érudits de la Chine antique. On « traduisait » bien de la parole autre, et l'on a été enclin à ce travail de traduction ; or ce que l'on chérissait là en tant que « traduction », c'était en effet, très tôt dans l'histoire chinoise, avant tout l'interprétation de *sources écrites*, au lieu de se fixer sur le transfert de la parole d'autrui. Dès qu'une certaine formation et pratique des lettrés s'est mise en place sur le plan de la culture chinoise, c'est tout un héritage culturel comme le *Livre des Vers* (*Shijing* 詩經) ou les *Annales des Printemps et Automnes* (*Chunqiu* 春秋), plus que le débat oral, qui est devenu alors l'objet majeur du souci des lettrés. Peu importe, dans ce contexte, la question de savoir si cet héritage culturel a été transmis jusqu'alors principalement sous forme orale, ou s'il était déjà scriptural à l'époque de Confucius, puisqu'en tout cas cette tradition primordiale contenait un sens *distant* et une expression déjà *dévolue*, qui n'étaient pas facilement compréhensibles et traduisibles dans les termes de l'époque.

De même, très tôt, la bureaucratie des cours était excellemment organisée et très attachée aux documents écrits, un fait qui représente

de plus un argument pour chercher le travail propre à la « traduction » du côté de la communication de *textes* et de leur annotation, et qui nous empêche de nous étonner du rôle marginalisé que l'interpré-
 riat ainsi que la « traduction » au sens étroit ont joué dans l'antiquité
 chinoise. On a vu se mettre en place l'idée d'un contrôle social exercé
 par l'intermédiaire de la fameuse « rectification des noms » (*zhèng
 míng* 正名), de même que l'unification a vu des caractères écrits. N'y
 avait-il pas là une certaine stratégie d'assurer une traduction « avant
 la traduction », de la part des lettrés fonctionnaires ? Finalement il y
 avait ce fameux débat pour ou contre les « textes anciens » (*gǔ wén*
 古文) sous la dynastie des Han 漢. Là aussi on s'est efforcé de « tra-
 duire », en quelque sorte, un sens reçu ou aliéné en un sens consacré
 désormais, et figé dans l'institution d'une version officielle des écrits
 canonisés — quitte à devoir encore et encore retraduire cette version
 à son tour, selon les circonstances changeantes de l'histoire. Or, toutes
 ces luttes se sont jouées dès le début sur le plan du *mot écrit*, et non pas
 sur celui de la parole vive. Il semble que l'on risque du moins de défor-
 mer le regard moderne sur tout ce qui concerne le travail de la traduc-
 tion dans la Chine préboudhique, à moins que l'on ne se concentre
 davantage sur la relation entre « traduction » et « herméneutique » ou
 « commentaire », pour détacher une tout autre forme et une tout autre
 valeur du travail de la traduction parmi les lettrés chinois, par rapport
 aux notions apportées du dehors par une historiographie qui, bon gré
 mal gré, reste européocentriste.

PETIT APERÇU SUR LA POSITION DE HIROSE
 REIKO: PHILOSOPHIE CHINOISE EN LANGUE
 JAPONAISE

Une problématique différente est soulevée par la communi-
 cation étonnante et quelque peu troublante de Hirose Reiko, qui est
 l'une des trois personnes ayant traduit en japonais l'*Histoire de la pen-
 sée chinoise* de la sinologue française Anne Cheng. Elle nous apprend

de façon tout à fait directe quelque chose de très important sur le statut actuel de la pensée et du discours philosophiques en langue japonaise. Tout en ayant l'intention de partager avec les lecteurs japonais un regard européen sur la Chine, lors de l'achèvement de sa traduction, Hirose Reiko s'est vue confrontée à l'expérience déconcertante d'une certaine désagrégation interne de son propre regard moderne sur la Chine, due à la structure historique de la langue japonaise qui doit tant au chinois. Non seulement c'était tout au plus une prise de conscience japonaise et non point européenne, à l'inverse de ce que la traductrice avait l'intention de faire au départ, par rapport à la culture chinoise. En outre, le regard qu'elle a pu ainsi jeter après coup et de manière réfléchie — justement par le biais de l'effort de traduction — sur l'observation de la Chine par une savante européenne, ce regard s'est avéré principalement être un retour sur elle-même, avant même de réaliser une ouverture sur la Chine en tant que telle, ou bien encore avant d'adopter le point de vue étranger d'une sinologue européenne.

C'est l'héritage chinois au sein de la formation culturelle de la traductrice japonaise qui l'a sans cesse empêchée d'atteindre la distance désirée à l'égard du sujet traité. Une telle distance cependant lui a paru être une condition impérieuse pour un quelconque effort de traduction « scientifique », et non point seulement « subjective ». Qui plus est, la réflexion de la traductrice s'est enfoncée dans le sous-sol de tout discours actuel en langue japonaise, se trouvant plus ou moins dépaycée dans le régime de son propre parler et écrire. À cause d'une tradition intimement partagée avec l'objet de la recherche, à savoir la pensée et le discours de la Chine historique, toute traduction des termes français choisis par la sinologue française pour décrire et conceptualiser cette pensée perçue comme « étrangère » au départ, est revenue bon gré mal gré, durant le travail de Hirose Reiko, à une retraduction des termes français en des expressions sino-japonaises, c'est-à-dire que ces termes « étrangers », dans la traduction en japonais, ont été presque inévitablement ramenés au « propre » et au « même ». Or, cette retraduction aboutit en même temps à une forte *défamiliarisation* d'avec ces mêmes

termes japonais d'origine chinoise, employés dans la traduction. Cette *destitution du sens coutumier* est provoquée par un contenu de signification différente, par rapport à l'usage habituel des termes sino-japonais, contenu constamment apporté par l'intermédiaire du texte original en français. Est-ce que cette expérience excitante peut être décrite plus exactement ?

Par le biais d'une langue complètement étrangère à toute culture partagée avec la Chine, le français, la traductrice japonaise s'expose à un *détour* qui doit la ramener finalement, de manière oblique pourtant, à son propre héritage philosophique, à savoir les éléments chinois au cœur même du discours japonais. Loin d'atteindre une compréhension plus approfondie de sa propre culture sino-japonaise, la traductrice se retrouve, au contraire, face à un choix stratégique à faire : elle se voit mise devant une alternative intrigante, et qui d'ailleurs ne présente aucun moyen pour éviter ou résoudre l'embarras décrit. Le japonais moderne du texte de la traduction peut continuer à se servir des notions communes aux philosophies chinoise et japonaise ; ainsi, tout rendu de l'explication « étrangère » de la part de la savante française se référant à la Chine résultera en une simple « réappropriation » de la propre tradition sino-japonaise. En traduisant, par exemple, le français « la Voie », qui est l'une des interprétations légitimes du chinois *dào* 道, par le même sinogramme utilisé en japonais 道, cependant lu *dō* (ドウ), la *précision du sens* qu'apporte le mot français se voit étouffée par une *prégnance de sens* bien plus vaste, mais plus diffuse aussi. De même, si le mot « vertu » *dé* 德 est traduite par 徳, prononcé *toku* (トク) en japonais, les « rites » *lǐ* 禮 par le même sinogramme 礼, simplifié cependant et prononcé *rei* (レイ) en japonais etc., ces idées, tout en récupérant leur ancienneté dans la traduction japonaise, subissent un sort qui risque de les rendre équivoques. Veut-on parler de la « vertu » en tant qu'idée générale de l'éthique, appartenant au répertoire philosophique de l'Occident depuis Socrate ? ou bien est-ce plutôt la figure chatoyante du « prince » ou de « l'homme vertueux », *jūn zǐ* 君子, dont il est question ? Est-il fait allusion en même temps à l'éthique

d'un confucianisme (*jukyō* 儒教) spécifiquement japonais, appartenant à une époque plus récente, ou bien encore à la vertu des guerriers (*bushi* 武士 ou *samurāi* 侍), dès que le terme japonais *toku* 徳 est ici substitué au mot français « vertu » ? Dans ce cas-là, traduction moderne équivaldra donc à *réduction* —ré-duction à l'usage historique— nécessitant une annotation interprétative en plus. Or cela voudrait dire qu'il n'y aurait pas ou presque pas de traduction au sens propre, par rapport à la source chinoise, et l'effort interprétatif de la traduction précédente, à savoir celle des notions chinoises en des termes et concepts français, se trouverait par là même voilé ou annihilé.

Voulant contourner ce piège qui lui est tendu par le dispositif linguistique et culturel, propre à la traduction en japonais, celle-ci devra, au contraire, se décider à rester le plus fidèle possible aux expressions explicatives françaises qui correspondent à des mots en chinois — donc en sino-japonais. Pourtant, elle désavoue jusqu'à l'existence de tels termes philosophiques tout prêts dans la langue japonaise. Cette méthode reviendra à une *réinterprétation foncière* —et parfois complètement « libre », c'est-à-dire « délivrée »— de la tradition philosophique japonaise. Dans de nombreux cas, cet héritage sino-japonais deviendra par-là même assez mal reconnaissable dans son intégrité originelle par le seul regard sur le texte produit par la traduction. En traduisant ainsi ce qui sera perdu d'un coup, c'est tout un *réseau d'associations linguistiques et philosophiques*, immanent aux caractères chinois dont se sert le discours philosophique du Japon contemporain.

Dans les deux cas, une *rupture* importante se sera produite, par le biais de la traduction moderne, et cette rupture paraît inéluctable. Les notions fondamentales de la pensée chinoise, s'entrecroisant avec celles de la culture partagée sino-japonaise, sont perçues de prime abord par là même la traductrice à travers le regard savant de la sinologue française, et par là-même se trouvent « aliénées » et mises à distance de façon significative. Selon la stratégie adoptée, ces idées directrices seront alors ou bien ramenées d'un seul coup à la commune mesure avec la pensée traditionnelle sino-japonaise, dès que la traduction japo-

naise se sera servie des expressions toutes faites dans la langue japonaise, au risque d'obscurcir et de rater leur signification moderne et nouvelle, d'un côté. De l'autre, le lecteur japonais de l'original français se retrouvera face à une pensée d'allure sino-française, plutôt que sino-japonaise, mais aussi en face à une interprétation distante et aliénante de sa propre formation culturelle d'origine chinoise. Cette (ré)interprétation lui semblera cependant d'autant plus étrange et peu chinoise qu'il n'y reconnaîtra souvent plus les grandes lignes et les contenus principaux, pourtant assez familiers en principe, de sa propre tradition de pensée sino-japonaise. Ainsi la traduction en japonais d'un livre français sur la Chine, auprès du lecteur japonais, induira une plus ou moins profonde *désagrégation* de ses propres habitudes de penser. Sa réflexion philosophique se déconstruira par elle-même, à l'intérieur du discours, pour ainsi dire, et d'une manière beaucoup plus irritante que si ce même lecteur lisait un livre traduit du français, traitant, par exemple, de la partie occidentale de la philosophie qui, elle aussi, se trouve au cœur de la formation philosophique de tout Japonais moderne.

Finalement, on peut constater que la lecture d'une traduction qui prendrait toutes ses distances vis-à-vis de la part commune entre le Japon et la Chine aboutirait à la *métamorphose* d'une pensée qui jusqu'alors était fondamentalement sino-japonaise en une réflexion moderne d'orientation franco-japonaise, bien qu'elle renvoie toujours à l'héritage culturel partagé avec la Chine, ne serait-ce que par l'intermédiaire du sujet du livre. Cette nouvelle pensée franco-japonaise dissimulerait toute filiation chinoise en des termes parfois inusités, amenant ainsi le lecteur japonais non seulement à rompre avec ses racines culturelles, mais aussi à risquer d'annuler toute une partie importante du discours scientifique et philosophique *moderne* en langue japonaise, dans la mesure où ce discours continue à se servir pour conceptualiser d'anciens termes et caractères chinois.

C'est un dilemme sans recours, semble-t-il, que cette problématique expérimentée et dénoncée par Hirose Reiko. Or, la situation de la traduction moderne, coincée entre une formation culturelle propre

et un regard « étranger », ou du moins « distante », sur cette même tradition, n'est pas aussi en porte-à-faux qu'elle semblerait l'être à première vue. Si, par exemple, le terme français « la Voie », traduction explicative et relativement « libre » correspondant au chinois *dào* 道, est rendu par le terme japonais *michi* (みち), au lieu de *dō* 道, cette acception n'est pas totalement étrangère à tout un courant d'herméneutique japonaise se référant à des commentaires chinois. C'est probablement la connaissance des « voies » diverses dans la culture japonaise, connues par des appellations comme *cha no michi* 茶の道 — cette dénomination est utilisée parfois pour son équivalent plus érudit de *chadō* 茶道 — qui semble avoir inspiré la compréhension de la pensée chinoise en Occident. Encore de nos jours, toutes les études publiées en langues européennes concernant le bouddhisme ou l'art en Chine, profitent beaucoup du regard que le Japon — ancien ainsi que moderne — a jeté en premier sur les textes et les pratiques venant de la Chine. Il n'est assurément pas exagéré de dire que maintes fois les traductions et les interprétations des chercheurs européens et américains, depuis plus d'un siècle, se sont nourries davantage des renseignements qui leur parvenaient par le biais de la culture et de la recherche japonaises que d'une compréhension directe des sources chinoises.

La circulation des idées entre l'Europe, la Chine et le Japon a commencé bien avant le surgissement des traductions en japonais ayant pour objet les recherches occidentales sur la Chine. De nombreux problèmes mis en relief par Hirose Reiko existaient avant que la traduction au sens propre n'ait seulement débuté, aussi bien dans le domaine de l'histoire de la pensée chinoise ancienne qu'au sein même du discours philosophique actuel en langue japonaise. La culture chinoise est ainsi vue d'un « dehors » moderne double: d'une part, de la perception savante de la sinologie européenne, d'autre part, de la réception de ce regard « étranger » par un Japon moderne qui pourtant partage des traits importants avec cet objet mis en relief par l'œil scientifique. C'est cette matière qui englobe en elle-même, d'une façon ou d'une autre, les cultures voisines, ainsi que l'interprétation qu'en faisaient ses

voisins dans le passé. À plus forte raison, c'est le cas depuis l'époque de l'impérialisme occidental. Cet objet de recherche qu'est la culture chinoise représente désormais un *imbroglio* inextricable. Tout héritage culturel, toute « tradition », de nos jours, se trouvera dans des circonstances plus ou moins comparables. Aujourd'hui toute « culture » semble nécessairement ouverte, instable et mille fois réfractée, comme elle est située, d'ores et déjà, dans un *réseau d'interprétations historiques et modernes*, mettant effectivement en relation plusieurs pôles en même temps. C'est cette dynamique contemporaine qui mériterait d'être décrite et pensée plus à fond, constituant la *situation transculturelle* de toute interprétation ou traduction actuelles.

Qui plus est, ne s'agit-il pas d'une expérience qui est particulièrement intrinsèque à tout discours moderne en langue japonaise ? Au Japon on rechignait depuis toujours à entreprendre une « véritable » traduction des termes philosophiques de provenance chinoise en utilisant le lexique japonais indigène ou « Yamato kotoba ». En revanche, on a préféré installer une trompeuse continuité philosophique entre la Chine et le Japon, en se servant des *kanji* 漢字, des caractères chinois. Or une

telle traduction est devenue finalement inévitable, après que le cadre interprétatif chinois a été vite remplacé par les idées modernes empruntées de l'Occident, à partir de l'ère Meiji 明治 (1868–1912).

N'y a-t-il pas une situation analogue en ce qui concerne le discours chinois ? Ici, la langue moderne semble peu encline, jusqu'à présent, à accepter le clivage *intra*-linguistique qui règne désormais entre l'ancien idiome des lettrés et les langues vernaculaires, ainsi que le discours académique de nos jours. Dorénavant, une division incontestable sépare nettement la langue chinoise en un usage strictement traditionaliste et un autre, plus complexe et plus vague quant à ses horizons signifiants, qui la lie aux discours modernes en plusieurs langues européennes. Les réflexions de la traductrice japonaise semblent de même signaler à la pensée chinoise que son discours contemporain est piégé dans l'ambivalence de devoir se servir de termes périlleux de sens

ancien, pour induire néanmoins une signification souvent différente, proprement moderne à son tour. Cette alternance entre une signification conventionnelle, et une attribution de sens nouvelle est inhérente aux caractères chinois d'abord, à tout discours savant moderne en chinois ou en japonais ensuite. Ainsi le problème d'une *transculturalité foncière* des discours actuels chinois et japonais paraît insoluble, tant que l'on ne s'engage pas dans une réflexion critique au niveau des notions et des concepts, de même que dans un effort accru de « traduction » *intra*-linguistique, analogue à celui dont Hirose Reiko a présenté l'esquisse.

LE DISCOURS DE HUANG YA-HSIEN SUR FOUCAULT PARLANT CHINOIS

Dans sa communication sur la réception et la traduction des écrits de Michel Foucault dans le monde chinois, Huang Ya-Hsien décrit une entreprise semblable et en même temps différente de celle exposée ci-dessus. En citant plusieurs exemples, elle illustre les différentes manières dont se sont servis les interprètes modernes afin de faire éclore en langue chinoise une pensée engagée et critique d'origine française. Ce qui est surtout mis en relief par-là, c'est la souplesse, la densité associative, ainsi que la vivacité langagière dont fait preuve le gigantesque réservoir de termes et de notions constitué par la tradition scripturale en caractères chinois. Lors de l'introduction des idées modernes européennes dans le champ du discours chinois, une vigueur de pensée philosophique étonnante vit le jour. Quoiqu'une réception de masse ne soit devenue possible que bien tardivement, par rapport à la situation japonaise, à cause des perturbations centennaires qu'a subies la Chine moderne, ainsi que Taïwan, avant la libération des années quatre-vingt, l'élan tardif de la traduction des textes philosophiques de l'Occident n'en a été que doublé au cours de la période récente.

Plus exactement, que nous apprend ce compte-rendu d'un cou-

rant important dans la réflexion actuelle en langue chinoise ? Ce que montre Huang Ya-Hsien, c'est que, dès la naissance d'une nouvelle pensée foucauldienne se servant du chinois, rien que par la traduction des concepts-clés en caractères chinois, toute la philosophie contemporaine, et même jusqu'à ses racines grecques, obtient une *actualisation métamorphosée* qui est parfois surprenante. C'est une force transformatrice qui est introduite dans les courants de pensée d'avant-garde européens, pour ainsi dire, par le biais de la traduction et de l'interprétation modernes en langue chinoise, dès que ces philosophes européens se mettent à « parler » chinois. Ce thème de la réinvention et de la modification, ayant lieu au sein même de la pensée philosophique dite « contemporaine », mérite bien quelques réflexions supplémentaires au sujet de la question de la traduction.

Premièrement, il me semble assez important de constater qu'il ne peut plus être question d'un simple « transfert » d'idées philosophiques européennes dans un contexte asiatique. Il n'y a plus ce pré-supposé de la filiation purement « asiatique » où l'on introduirait après coup des idées étrangères, quitte à ne pas le faire, et ainsi à garder « intacte » la souche d'origine. Tous ces dispositifs culturels, historiques, linguistiques, économiques et politiques que l'on s'est accoutumé à nommer « l'Asie de l'Est », en vérité ne représentent plus un complexe cloîtré et renfermé sur lui-même, mais plutôt un *dynamisme historial*, ouvert en deux sens, envers un « étranger » prétentieux, ainsi qu'envers un « propre » historique. Tous ceux qui voudraient facilement gagner accès à des expériences et des modes de penser originaires « asiatiques », sans pour autant prendre la peine de remplacer l'anglais omniprésent comme faux médiateur dans les cercles universitaires, par les discours japonais, coréens, chinois authentiques *de l'ère moderne*, se méprennent fondamentalement sur le statut de l'objet même de leur recherche: une « Asie » infléchie et réfractée mille fois, perçue seulement à travers une modernité spécifiquement asiatique, de constitution transculturelle.

« La Chine », « le Japon », « la Corée », tout conçu comme des

unités de culture intégrale — autant de chimères qui n'existent plus, de nos jours, que dans les départements des musées, ou bien dans l'esprit de tous ceux qui ne savent pas se passer d'objets bien définis et figés dans le passé, afin de conduire à terme une recherche qui dès le début fait preuve d'un manque de réalisme, et qui risque de se dérober ainsi à toute valeur actuelle. Il y en a qui se plaisent à considérer la *pensée contemporaine* en Asie simplement comme une borne des traditions anciennes, limite vide en elle-même et sans valeur propre, des époques glorieuses, dévolues désormais sans retour aucun. D'autres estiment que cette nouvelle philosophie en Asie — Foucault « parlant » chinois, autant que l'École de Kyōto — n'est qu'une simple réaction aux discours dominants de « l'Ouest », également dépourvue de valeur intrinsèque, ou même qu'il ne s'agit là que d'une mauvaise copie de la philosophie occidentale. Étant donné cette ignorance ou naïveté, toujours répandue dans les milieux philosophiques d'Europe et d'Amérique, en ce qui concerne la situation moderne de « l'Asie », il faut énergiquement insister sur la constitution très spécifique d'un *philosophe contemporain d'orientation asiatique*: probablement plus que n'importe quel autre champ philosophique, la pensée récente en Asie de l'Est reflète justement un monde vécu qui est foncièrement *trans-culturel* en soi, c'est-à-dire un environnement qui est traversé inéluctablement de plusieurs filiations différentes en même temps.

Engagé entre un vocabulaire et un héritage culturel d'une richesse sans pareille d'un côté, et de multiples instigations, répressions, inspirations séculaires, leur venant du dehors, de l'autre, les discours en Asie de l'Est — depuis près d'un siècle pour le Japon et depuis au moins deux décennies dans le cas du monde chinois — doivent être compris désormais comme une *partie intégrante* des discours même de ce que l'on appelle « la philosophie contemporaine », c'est-à-dire principalement la pensée d'origine européenne et anglo-américaine. Il ne s'agit plus d'une « pensée chinoise » ou d'une « pensée japonaise », mais bien au contraire, de vigoureux *affluents* de la philosophie dite « mondiale » : en vérité, ce sont là des *courants spécifiques au cœur même du*

philosopher contemporain. Bref, on devra plutôt parler d'une « philosophie contemporaine en langues chinoise, coréenne, japonaise » — à moins que l'on ne veuille encore perpétuer des préjugés bien anachroniques et dévastateurs, sous des titres comme « pensée orientale », « philosophie de l'Est », ou encore « philosophie interculturelle ».

Ainsi, dès que l'on aura pris congé des idées convenues sur « l'Asie de l'Est », et dès que l'on sera parti du point de vue de la modernité inhérente aux civilisations non-européennes, on se rendra aisément compte du fait que les activités de traduction, en Asie moderne, ne servent pas tant à un transfert de pensée, d'un contexte donné vers un autre contexte également fixe. Il s'agit plutôt de la *procréation* d'une pensée qui appartenait à « l'Ouest » au début, par le moyen d'un « écrire à nouveau », de même que d'un re-écrire — écrire à l'envers, ou même écrire à rebours — de la philosophie européenne. Or, cette reproduction effective *enfante de nouveaux contextes* qui jusqu'ici n'existaient guère, ni en Europe, ni en Asie. La traduction en langues asiatiques, mise en effet au sein même de la pensée contemporaine, revient à une « ré-signi-fiance », à l'épanouissement d'un certain sens philosophique à l'autre bout de l'ère moderne, par là même s'inscrivant ou s'enracinant aussi bien dans l'héritage philosophique de l'Orient que dans celui de l'Occident. Cette ré-inscription du sens philosophique se réalise par la double voie d'une traduction linguistique et d'une pensée critique.

L'enjeu de tous les efforts actuels de traduction, alors, n'est pas seulement un contenu significatif qui se voit introduit dans un nouveau contexte culturel: toute la possibilité d'un discours philosophique moderne en langues asiatiques, ainsi que d'une philosophie contemporaine tout court, est l'autre enjeu majeur du travail de traduction vers le chinois, le coréen, ou le japonais. À présent, ce qui se joue effectivement dans la traduction de textes philosophiques en n'importe quelle langue asiatique — traduction conduite de manière réfléchie et critique, traduction déjà grosse en elle-même de philosophie —, c'est la possibilité ou même la réalisation d'une *pensée actuelle* qui serait de

quelque valeur pour tout le monde. La philosophie en Europe, à son tour, ne devra pas seulement se référer à un vague « dehors » non-européen, mais reconnaître que ce dehors-là est désormais un facteur *intrinsèque* à elle-même, malgré l'aspect tant soit peu paradoxal qu'une telle idée puisse avoir de prime abord.

QUE VEUT DONC DIRE « TRADUIRE » ?

Étant donné la situation complexe exposée ci-dessus, comment peut-on mettre en œuvre la traduction ? Dans cette dernière section, j'entends élaborer un résumé en m'appuyant sur les observations précédentes. Pour commencer, il est évident que traduire ne consiste pas à appliquer techniquement des règles codifiées, mais, bien au contraire, à « exercer un art ». Ainsi, l'effort de traduire ne se mesure pas seulement en relation avec le résultat qui doit être produit ; toute réussite relève d'un *acte* dans l'histoire, acte qui est à reproduire toujours de nouveau. La traduction est donc *performative*, elle agit sur et interagit avec un dispositif par un discours initié par elle-même. Traduire notamment une œuvre de philosophie consiste à tâcher de faire « incarner la pensée » par un discours réel et une réflexion véritable, discours et réflexion qui souvent manqueront de précédent, aussi bien dans le contexte d'origine que dans celui qui est visé par la traduction.

Ce qui vient d'être constaté a un sens très précis : des discours philosophiques de souche européenne voient le jour, en grande quantité et depuis plus d'un siècle, qui cependant sont situés *ailleurs* qu'en Europe. Des discours d'orientation européenne sont en train de s'amalgamer avec et de s'enraciner de plus en plus profondément dans d'autres discours, ceux-là, à l'*horizon moderne* d'expression et de pensée dans des langues comme le japonais, le chinois et le coréen. Or, tous les discours modernes de philosophie en langues asiatiques reposent sur une épaisseur culturelle, textuelle, linguistique et de pensée. Ils sont étroitement liés aux dispositifs de la « tradition » propre à l'Asie de l'Est. En outre, cette « tradition » n'a aucune relation avec les discours

philosophiques d'origine occidentale dont s'inspire plus ou moins toute réflexion actuelle dans ces langues non-européennes, et dont les textes traduits à partir de langues européennes tirent un nouveau mode d'expression linguistique, des néologismes, voire même des influences grammaticales.

Il y a certes un entrelacs particulièrement riche entre une ancienneté culturelle sans pareille et un présent plein de bouleversements et d'adaptations qui sont infligés à cette « tradition » par un étranger prédominant. Cet entrecroisement de différentes couches culturelles est aussi indéniable qu'il est sans doute significatif pour le travail du traducteur. Malgré cela, ce qu'il importe avant tout de mettre en relief ici, c'est un autre aspect: en vérité, les discours asiatiques modernes, tout en se nourrissant d'inspirations venues d'Europe, ne s'efforcent pas seulement de *redire* quelque chose de manière neuve et même parfois inouïe, mais représentent plutôt une *pensée neuve*. En effet, les discours neufs des traductions essaient constamment de *dire du non-dit*, ils s'appliquent à dire ce qui *n'a jamais été dit de telle manière*. Qui plus est, ces traductions souvent énoncent quelque chose *qui ne put se dire* ni même, peut-être, se penser auparavant. Pour cela, on manquait jusque-là tout simplement de l'essentiel de cette métamorphose de pensée et de parole, à savoir des dispositifs philosophiques et linguistiques propres à l'Asie de l'Est, dans toute sa complexité moderne et avec tout son volume historique.

Or, ne s'agit-il pas là d'une très belle occasion pour la philosophie, par le biais de la traduction vers des langues asiatiques, d'entreprendre une nouvelle *incarnation* de l'éternel *non-dit*, de l'*indicible* même ? Ne s'agit-il pas là justement d'un champ incroyablement fécond qui s'ouvre devant la réflexion de nos jours ? Ne s'agit-il pas là de toute une région du discours philosophique qui se prête de manière inégalée à faire entrevoir à la réflexion nouvelle cette possibilité extrême dont s'est réclamée si souvent la philosophie, à savoir la possibilité d'un « dire avant tout dit » ?

Il y a plus d'un demi-siècle, dans son fameux « Entretien avec un

Japonais », Heidegger a entrevu l'opportunité immense qui se trouvait ensevelie jusqu'alors dans le contact entre des cultures totalement indépendantes l'une de l'autre, situation favorable à une critique et à une déconstruction transculturelles. À l'époque, sous le terme de la « Dite » — en allemand « *Sage* » —, Heidegger a dénoncé l'occasion de faire valoir dans la pensée contemporaine une auto-révélation de l'être fondamentalement différente, c'est-à-dire l'occasion de se mettre à l'écoute d'une fable ontologique, ou même archi-ontologique, qui puiserait à une source non-européenne, à savoir aux anciennes cultures et langues de l'Asie de l'Est. Or, le vrai enjeu de la traduction entre l'Europe et l'Asie de l'Est, ce n'est pas la connaissance d'une autre « ouverture de l'être », hors de toute mesure européenne, rendue accessible à travers le passé culturel de l'Extrême-Orient. En revanche, ce sont plutôt les discours asiatiques *actuels*, devant à l'Europe une bonne partie de leur vivacité, qui contiennent en eux-mêmes les germes d'un « dire autrement » ou même d'un « dire avant le dit », justement parce que ce dire autre, tout en étant marqué par sa filiation européenne, se situe cependant dans des champs culturels qui sont foncièrement étrangers à la philosophie occidentale.

Que résulte-t-il de cet aperçu préliminaire ? Pour conclure, je voudrais proposer une vision quelque peu radicale de l'œuvre de la traduction, toutefois fondée sur l'expérience de la traduction de textes philosophiques de l'Occident vers les langues de l'Asie de l'Est. Cette rencontre séculaire entre deux mondes distincts de la pensée n'a pas seulement laissé des empreintes importantes dans tout le dispositif *actuel* des discours philosophiques en Asie ; en outre, ce travail colossal continue d'avoir lieu *au sein même de la culture contemporaine*. Ainsi il contribue sans cesse et de manière importante à une révision pratique de la compréhension européenne de ce que signifie « traduire ». Voici donc une conception que des différences linguistiques et culturelles aussi prononcées que celles que l'on peut aisément constater entre les langues européennes et celles des pays asiatiques, sont particulièrement aptes à encourager.

Premièrement, ce qui me semble être une *condition sine qua non* du métier de traducteur, c'est qu'il faut définitivement quitter la voie d'une conception mathématique de la transmission du sens entre deux textes ou deux langues. Il faut en finir avec l'idée directrice de deux idiomes présumés à l'avance, de deux vues du monde strictement parallèles, de deux contextes s'équivalant l'un à l'autre, et à mettre en correspondance par le traducteur. La raison en est la suivante: toute traduction opère une mue *intra*-linguistique dans la langue visée, allant de pair avec un déplacement opérant au sein de la pensée en cette langue, et cette mutation à deux niveaux s'avère toujours irréversible dans une certaine mesure, portant au jour des significances de même que des modes d'expression nouveaux.

Qui plus est, quoique cette transformation soit principalement effectuée à l'intérieur du dispositif linguistique et culturel dont le texte de la traduction deviendra une partie intégrante, on pourra certes observer quelques réverbérations plus ou moins fécondes au sein du dispositif d'origine du fait même qu'il y a, excepté l'original traduit, encore cette traduction interprétative. Chaque point de vue externe qui voit le jour au dehors ne manquera pas d'exercer un effet sur la compréhension interne de soi-même. L'influence considérable qu'ont eue sur les études japonaises consacrées au bouddhisme les fameux textes de Suzuki Daisetsu 鈴木大拙 sur le zen 禅 japonais —d'abord écrits en anglais— en est un éloquent exemple. À l'inverse, la traduction des œuvres complètes de Heidegger en japonais, ainsi que la réception profonde de sa pensée, ne sont sûrement pas restées sans traces dans les travaux des heideggériens européens et américains.

Deuxièmement, au lieu de prendre appui, comme point de référence unique, sur des textes, des termes linguistiques et des concepts figés, le traducteur fera mieux de se référer à des *phénomènes* ou à des *expériences*, en se concentrant sur les divers aspects d'un certain *accès au monde*, intégrant les actions et les passions de l'homme. Bref, il faut que le traducteur vise essentiellement *du vécu* dans son ouverture à un avenir, avant de se concentrer sur les marques figées qu'il aurait laissées

dans une œuvre de littérature à traduire. En conséquence le traducteur doit en première ligne, lui aussi, *s'ouvrir sur un avenir vécu*. Ainsi faut-il que tout travail de traduction ait du courage pour l'expérimentation sérieuse, qu'il se meuve d'emblée *entre* compréhension et incompréhension, entre intention de donner naissance à un discours réussi et le danger imminent d'un échec, et qu'il s'affronte constamment, pour ainsi dire, au raté. Pour cette raison, il faut surtout savoir dégager dans le texte original, malgré sa clôture et sa cohérence apparentes, des *lacunes* (de mal-dit et de non-dit) et de la *pensée inaccomplie*, c'est-à-dire qu'il faut oser *décentrer* ou *destituer* ce texte original. Cette destitution méthodique s'exerce d'autant plus aisément que le traducteur peut profiter d'un clivage aussi important que celui qui existe *a priori* entre le français et le japonais ou le chinois, au niveau de la structure grammaticale, du lexique, des modes de la pensée, des motivations et des associations philosophiques.

La traduction aura toujours du mal à dissimuler le décalage décisif qui est exhibé par des langues extrêmement. À plus forte raison, la traduction doit avouer dès le début et sans réserve qu'en réalité elle découle d'une *impuissance* et d'une négativité foncières. C'est justement parce que la traduction ne saura jamais dire exactement la même chose, ni dans le même style que l'original, qu'elle est alors constamment obligée, en son essence même, de redire le sens originel *de manière inadéquate*. Alors seulement se présentera-t-il, au cœur de l'entreprise de traduire, une autre occasion de faire —encore une fois— entrer le sens dans un discours humain, de *faire naître du sens*. Par conséquent, au lieu de viser, de façon affirmative et positive, une « reconstruction » de l'original par le moyen d'une autre langue, le traducteur devrait essayer de rompre la surface lisse de l'original, de rentrer à l'intérieur de son discours, là où la signifiante vivante de l'original montre quelque chose d'instable, d'inachevé ou même d'avorté. C'est plutôt en s'aventurant dans les fêlures et les incongruités d'un « sens originel », qu'un traducteur se trouvera le mieux à même de constituer du sens à nouveau. Cependant, bien que ce soit un autre sens, en quelque sorte, cela

devient encore *du sens original* qui se révèle lorsque la traduction s'accomplit.

Au lieu de considérer la lecture et l'herméneutique du traducteur comme un effort visant à transposer un contenu identique à lui-même d'un local à un autre, il serait préférable de concevoir la traduction comme une amorce de *communication*. Bien sûr, une traduction, c'est toujours une sorte de *réponse* donnée d'abord dans une autre langue, d'une façon nouvelle, au texte et au contexte d'origine. En même temps, la traduction donne aussi des réponses au questionnement propre au traducteur, ainsi qu'il le fait dans sa première lecture herméneutique du texte à traduire. En tant que champ d'exercice philosophique, la traduction comporte un repli sur soi-même, c'est-à-dire une reprise double du dispositif linguistique et philosophique total qui aura lieu aussi bien chez celui qui traduit que chez le lecteur qui se réfère à la version traduite, tout en se reliant en outre, par ce biais, au contexte d'origine. C'est ainsi que la traduction fonctionne comme une initiation à un discours, discours qui aura lieu dans le dispositif social et culturel visé par le texte de la traduction. Or, afin d'achever ce réagencement du parler et du penser « propres », il faut d'abord que celui qui traduit *se mette à l'écoute et s'ouvre* à une signifiante générale — source de donation de sens qui jaillira nécessairement *au sein de son propre champ de discours et de pensée* — avant qu'il ne doive s'ouvrir au simple texte à traduire, et se renseigner sur tel auteur ou tel contexte historique du discours d'origine.

Il faut que le traducteur se laisse d'abord toucher par ce qui n'est pas encore dit, qui justement s'apprête à être dit par l'intermédiaire de la traduction, c'est-à-dire par ce qui va être dit pour la première fois de cette manière. C'est à une *affection* provenant du *non-dit* ou du *futur dit*, que toute traduction sérieuse doit son commencement. C'est bien là une figure de diachronie paradoxale que celle de la traduction : elle doit émerger d'une signifiante qui n'a pas encore eu lieu, elle doit s'amarrer à un sens encore à venir, afin de passer d'une réponse au texte étranger à une réponse qui deviendrait *responsable* de son propre dit —

celui du discours traduisant— face à son propre avenir. La traduction doit s'avérer tout d'abord responsable envers un discours qui reste toujours encore à générer. Ainsi seulement la traduction saura prendre ses responsabilités envers le dispositif de la langue cible, avant de reconnaître sa dette à l'égard du texte et de la pensée du départ, auxquels elle se réfère pourtant par définition.

À la lumière de ce que je viens de montrer, une traduction n'obéit aucunement à l'ancienne logique de la représentation et du signe, elle n'est ni supplément, ni simulacre, elle n'est même pas une « imitation reproductive ». Le travail de la traduction est bien plus adéquatement caractérisé par les deux termes de « mimèse » et de « réponse ». Quand un acteur prête sa personne à un rôle, cela implique toujours une interaction paradoxale entre deux moments, celui de l'identification formelle d'un côté, de l'autre celui d'une distanciation ainsi que d'une réplique individuelle. Quand l'acteur *personnifie* son rôle, il *est* son rôle au moment où il le joue, au lieu de feindre simplement d'être ce qu'il n'est pas en réalité. Cependant, il *est* ainsi seulement par le biais d'une mise à distance et d'une réincarnation mimétique. De la même façon, le traducteur lui aussi, s'il veut réussir son métier, doit *s'incorporer* la pensée originale de manière mimétique, c'est-à-dire qu'il doit créer une réplique appropriée, par rapport au défi de l'original mis à distance, plutôt que de prétendre s'y assimiler sans différence aucune et de le répéter loyalement, sans excédent ni lacune.

Hamlet sur scène, ce sera toujours plus ou moins en même temps, ce sera toujours quelqu'un d'autre que celui qui jadis fut Prince du Danemark : à chaque représentation se renouvellera la réponse qu'un acteur individuel saura former sur place à l'appel uni du prince désespéré et d'un Shakespeare astucieux. Toute *mimèse* véritable se distingue d'une simple imitation en ce qu'elle signifie essentiellement un certain *écart*, puis une *transition* d'un médium à un autre, ainsi qu'une *prise de position* semblable à une réplique particulière par rapport à une certaine *situation*. Or, quelle est la différence entre deux dispositifs linguistiques et culturels, sinon un tel écart qu'il faudra surmonter par la

voie de la traduction ? Qu'est-ce donc la traduction, sinon une *réponse mimétique*, à savoir un acte de palingénésie vécue, en corrélation avec une situation donnée ?

L'art de la traduction engage toute la personne qui traduit, en l'affectant dans sa propre adhérence à certains discours et contextes culturels d'abord, en la transformant et en la remodelant ensuite à partir de là, à travers une mimétique presque corporelle, afin que la personne du traducteur puisse inscrire, ou plutôt *faire incarner* le sens au vif, dans sa propre existence d'abord, dans le texte de la traduction ensuite. Or, ce texte se référera dès le début au dynamisme du dispositif de la langue cible, plus qu'au texte et au contexte d'origine, il portera l'empreinte d'une re-création en correspondance avec le dispositif propre au traducteur, tout en formulant une réplique à une incitation externe. Cette mimèse du traducteur ne revient donc point à la « simulation » d'une pensée philosophique par un traducteur-linguiste qui, lui-même, ne penserait pas en vérité ; elle est bien différente d'une « imitation », ou bien d'une production de « simulacres ». Car toute imitation de ou toute assimilation à quelque modèle objectivé, du côté de la personne qui traduit, resteront toujours impuissantes, tant qu'il n'y aura pas eu une *prise de responsabilité préalable* à l'égard du contexte visé par l'œuvre de la traduction.

Qu'est-ce qu'une réponse ? Quel lien y a-t-il entre réponse, responsabilité et traduction ? Toute réponse doit nécessairement être proférée *de quelque part*, elle est *a priori* reliée à un lieu, c'est-à-dire à une prise de situation vis-à-vis de l'autre, pour devenir enfin responsable au sens strict. Or, la « situation » du traducteur signifie d'abord la situation « chez lui ». Sa réponse implique donc une prise de responsabilité préalable envers son propre contexte. Seule une *incarnation mimétique*, à partir du texte traduit certes, incarnation cependant d'un *sens à dire* encore dans un discours initié par la traduction « chez le traducteur » s'avère responsable. Seule une incarnation du sens ouverte sur l'avenir appartenant au traducteur et au dispositif cible, seule une telle traduction saura devenir une *réponse responsable* de part en part, au sens

lévinassien. La traduction comme réponse mimétique doit avant tout remplir la tâche de *créer un texte*, c'est-à-dire de « réaliser » un discours philosophique, en vue du potentiel qui sans cesse donne lieu à d'autres discours philosophiques dans la langue cible, justement à cause de cette même traduction.

Une réponse adéquate à l'appel du texte d'origine sera celle qui se sera d'abord rendue responsable de sa propre situation de départ, pour la raison que seule une telle réponse sera capable de *re-vivre* une pensée par le biais d'une mimèse transformatrice, avant même que cette pensée ne parvienne à être exprimée dans la langue vers laquelle on traduit. Par le moyen d'une telle réponse mimétique et responsable d'elle-même, la pensée d'origine se trouvera redite enfin de nouveau, et dite de façon virginale, en même temps.

En tant que réponse mimétique, une traduction traverse tout d'abord l'être et la pensée situés du traducteur, ayant toujours déjà commencé à transformer le traducteur par le moyen d'un mouvement mimétique. En suivant cette conception, la traduction sera le mieux en mesure de procréer dans le discours propre au traducteur une pensée philosophique autre. Dans ce cas-là, l'incorporation de la pensée étrangère dans l'existence réfléchie de la personne, dans le dispositif propre du traducteur, par une prise de conscience préalable de sa propre situation, de même que par une prise de responsabilité envers le contexte visé par la traduction, précédera toujours la tâche de traduire elle-même. Seule une telle attitude face à l'œuvre de la traduction, en perpétuant la réflexion vivante, s'avérera être au niveau approprié à la philosophie, ainsi qu'à la hauteur de ce qui se donne à penser à nous, à partir des phénomènes.

BIBLIOGRAPHIE

ADORNO, Theodor W.

1966 *Negative Dialektik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

1973 *Ästhetische Theorie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

AUSTIN, John L.

1972 *How to Do Things With Words*, 2nd ed. (Cambridge: Harvard University Press).

BENJAMIN, Walter

1991 „Die Aufgabe des Übersetzers“, in: W. Benjamin, *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen* [*Gesammelte Schriften* IV. 1.], hgg. v. T. Rexroth (Frankfurt: Suhrkamp), 9–21.

1991 „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, in: W. Benjamin, *Aufsätze, Essays, Vorträge* [*Gesammelte Schriften* II. 1.], hgg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Frankfurt: Suhrkamp), 140–57.

BENVENISTE, Émile

1966 *Problèmes de linguistique générale*, 2 tomes (Paris: Gallimard).

BOLTZ, William

1994 *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System* (New Haven: Eisenbrauns).

CASSIRER, Ernst

1953 *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

DELEUZE, Gilles

1968 *Différence et répétition* (Paris: PUF).

DERRIDA, Jacques

1967 *De la grammatologie* (Paris: Minuit).

1967 *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil).

1972 *La dissémination* (Paris: Seuil).

1972 *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit).

ELBERFELD, Rolf

2004 *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, (Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog).

2008 „Durchbruch zum Plural. Der Begriff der ‚Kulturen‘ bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien*, 38, 115–142.

FRANK, Manfred

1985 *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

1989 *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen*

Hermeneutik und Texttheorie, erweiterte Neuauflage (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

GADAMER, Hans-Georg

1993 *Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Tübingen: J. C. B. Mohr).

1990 *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2 Bde., (Tübingen: J. C. B. Mohr).

HABERMAS, Jürgen

1984 *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

1988 *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

1995 *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

HARBSMEIER, Christoph

1979 *Wilhelm von Humboldts Brief an Abel Rémusat und die philosophische Grammatik des Altchinesischen* (Stuttgart, Bad Cannstatt: frommann-holzboog).

1998 *Language and Logic [Science and Civilization in China*, ed. By J. Needham, vol. VII: 1] (Cambridge: Harvard University Press).

HEIDEGGER, Martin

1960 *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske).

1986 *Sein und Zeit*, 16. Aufl. (Tübingen: Niemeyer).

HERDER, Johann Gottfried

1960 *Sprachphilosophische Schriften*, hgg. v. E. Heintel (Hamburg: Meiner).

HOLENSTEIN, Elmar

2007 *China ist nicht ganz anders* (Ammann: St. Gallen).

HUMBOLDT, Wilhelm von

1963 *Werke in fünf Bänden*, hgg. v. A. Flitner, K. Giel, 5 Bde. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

HUSSERL, Edmund

1952 *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. by W. Biemel (Den Haag: Nijhoff) [Hua IV].

1954 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. By W. Biemel (Den Haag: Nijhoff) [Hua VI].

- 1966 *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanskripten, 1918–1926*, ed. by Margot Fleischer (Den Haag: Nijhoff) [Hua XI].

JULLIEN, François

- 1992 *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine* (Paris: Seuil).
1995 *Le Détour et l'accès: Stratégies du sens en Chine, en Grèce* (Paris: Grasset).
1998 *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie* (Paris: Seuil).
2007 *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie* (Paris: Seuil).

JULLIEN, François et Thierry MARCHAISSE

- 2000 *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident* (Paris: Seuil).

KIMMERLE, Heinz

- 1994 *Die Dimension des Interkulturellen* (Amsterdam: Rodopi).

LACAN, Jacques

- 1999 *Écrits*, nouvelle édition, 2 tomes (Paris: Seuil).

MALL, Ram Adhar

- 1989 *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa* (Bonn: Bouvier).

MERLEAU-PONTY, Maurice

- 1945 *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard).
1960 *Signes* (Paris: Gallimard).
1964 *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard).
1969 *La prose du monde* (Paris: Gallimard).

RICŒUR, Paul

- 1990 *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil).

SAUSSURE, Ferdinand de

- 1995 *Cours de linguistique générale*, publié par Ch. Bailly, A. Séchehayé (Paris: Payot & Rivages).

SEARL, John R.

- 1969 *Speech acts. An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Harvard University Press).

WALDENFELS, Bernhard

- 1997–1999 *Studien zur Phänomenologie des Fremden*, 4 Bde. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

- 1999 *Sinnesschwellen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
1994 *Antwortregister* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
2010 *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung* (Berlin: Suhrkamp).

WIMMER, Franz Martin

- 2002 *Essays on Intercultural Philosophy* (Chennai: Satya Nilayam).
1990 *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie* (Wien: Passagen).