

La philosophie de l'art de Valéry lue par Tanabe Hajime

Verbalisation et symbolisation
selon la philosophie de la traduction

UEHARA Mayuko

Tanabe Hajime (1885–1962), une des grandes figures de l'école de Kyōto, est l'auteur du livre *La philosophie de l'art de Valéry* (『ヴァレリーの芸術哲学』) (THZ 13), publié en 1951. La pensée de Tanabe, qui annonçait l'ouverture au domaine de la philosophie des sciences dans les années 1910, s'orienta vers la «logique des espèces», la «*Metanoetik*», pour parvenir à la «philosophie de la mort». Celle-ci fut conçue et développée dans le cadre du projet dans lequel il s'était engagé au terme de sa vie; pour ainsi dire, elle intégrait la philosophie de la religion à l'achèvement de sa pensée. C'est dans ce contexte intellectuel que la question de la philosophie de l'art et du symbole attira son attention.

Tanabe aborda le problème du symbole tôt dans les années 1930¹;

1. La partie principale du présent article qui porte sur la philosophie de Tanabe a été originellement publiée dans 「田辺元の象徴と哲学——ヴァレリーの詩学を超えて」 [Le symbole et la philosophie de Tanabe Hajime: au-delà de la poétique de Valéry] (『日本の哲学』 [La philosophie du Japon] No. 15, Shōwadō, 2014).

Tanabe traite de la question du «symbole» également dans les années 1930, par rapport à la logique dialectique du tout et de l'individuel qu'il conçoit en s'appuyant sur le contexte social et sur la dimension religieuse.

on le retrouve ici et là dans des écrits concernant son nouveau concept de « logique des espèces ». Pourtant, le symbole comme art devint enfin un objet d'analyse en 1949, dans le livre intitulé *Introduction à la philosophie. Problèmes fondamentaux de la philosophie* 『哲学入門——哲学の根本問題』, où le symbole artistique est considéré comme une chose servant à former les sentiments éthiques (THZ II: 46).

En France, durant la seconde moitié du XIX^e siècle, le poème symboliste consistait en une sublimation des pensées philosophiques de Rimbaud, Mallarmé ou Valéry. Il se présentait comme un art du langage qui touche le fond de l'existence humaine. Tanabe reprit en tant que pratique propre la poétique valérienne et le poème symboliste *La Jeune Parque*. Ce faisant, il les interpréta et les traduisit à sa façon pour les critiquer dans son ouvrage intitulé *La philosophie de l'art de Valéry*.

Pour Tanabe, la signification du symbole ne consiste pas dans le statisme, mais plutôt dans un dynamisme appelé « acte de symbolisation » qui s'appuie sur la logique de la « correspondance de la néantisation de l'être et de l'étantisation du néant », (有の無化, 即, 無の有化), c'est-à-dire sur un « acte de symbolisation » qui n'est point celui du langage. On pourrait dire que le philosophe japonais créa cette expression hermétique à travers son interprétation de la poétique et du poème de Valéry. La présente étude a pour objectif de relire la philosophie de Tanabe dans la perspective de la traduction. Suivant ce procédé de relecture, le premier problème qui sera examiné est celui de l'« acte de symbolisation » assimilé à la philosophie.

La forme de pensée typique de Tanabe, à savoir la « correspondance de la néantisation de l'être et de l'étantisation du néant » (laquelle reflète le mouvement dialectique de l'être et du néant), se fonde sur l'acte de création poétique en tant qu'art du langage. Cet acte créateur doit se réaliser à travers la « transposition de l'être au néant » (有から無への転換), ainsi que la « transposition du néant à l'être » (無から有への転換). Il s'agit de la dynamique dialectique de la vie et de la mort propre à l'humain.

Qu'est-ce alors, selon Tanabe, que l'« être » et le « néant » ? Com-

ment cette question métaphysique se relie-t-elle à l'acte de création poétique? « À qui » cette question se rapporte-t-elle? Ces interrogations constituent un second problème, corollaire du premier.

Afin de traiter de ces deux problèmes, nous lirons le discours sur la traduction développé par Tanabe au chapitre IV de l'ouvrage susdit et intitulé « Les limites du poème *La Jeune Parque* et leur dépassement ».

La méthodologie de notre étude fera en réalité référence à l'idée de « philosophie de la traduction ». Avant de nous mettre à l'étude de l'ouvrage de Tanabe, il convient donc de présenter la conception essentielle de la philosophie de la traduction. À travers ces précisions préalables qui n'auront rien d'un excursus, la convergence de la philosophie de la traduction et du problème relatif à celle-ci que l'investigation de Tanabe mit en évidence apparaîtra plus clairement.

RAPPORT ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA TRADUCTION

Lors du grand tournant que représenta la modernisation du Japon durant l'ère Meiji (1868–1912), la traduction joua un rôle moteur dans l'établissement des nouvelles bases culturelles et sociales. Ce rôle était sans doute reconnu par les protagonistes des divers changements politiques et sociaux, lors de cette époque d'importance cruciale pour la construction efficace d'un état moderne occidentalisé. C'est dans ces circonstances que la pratique de la traduction fut promue. En d'autres termes, les penseurs-traducteurs rendirent promptement disponibles de nouvelles informations sous forme de textes en langues occidentales.

On pourrait penser que cette pratique entraîna les traducteurs à réfléchir sur la traduction. Pourtant, en comparaison avec la Chine² et la

2. En Chine, la traduction des sôtras bouddhiques en chinois classique fut systématiquement abordée comme une affaire nationale. Elle fut toujours réalisée en groupe au sein d'un « atelier de traduction » au centre duquel un chef dirigeait. Il existe un grand nombre de discours sur la traduction bouddhique qui se caractérise par la façon de traduire mot à mot en introduisant des éléments en traductions libres. Funayama Tōru explique en détail les discours et la vision de la traduction donnés par Jiū mó luó shí 鳩摩羅什 et Xuán zàng 玄奘, entre autres. FUNAYAMA 2014.

France³, par exemple, il semble qu'il n'existe pas au Japon d'écrits présentant des discours systématiques portant sur la traduction⁴. Serait-ce là la preuve d'un désintéret pour la réflexion et pour une critique de la traduction en tant que pratique?

L'introduction de la philosophie occidentale au Japon, entreprise durant la seconde moitié du XIX^e siècle, de même que la riche évolution qui la suivit, se reflètent dans le nombre important de traductions publiées à cette époque, par exemple les œuvres de grands philosophes tels que Kant, Fichte, Hegel ou Marx⁵. Toutefois, le désintéret général pour le discours concernant la traduction qu'il est possible d'entrevoir chez les philosophes japonais ne concernait pas des littéraires comme Morita Shiken, Futabatei Shimei et Tanizaki Jun'ichirō. Ces derniers s'occupaient de critique de la traduction; ils réalisèrent des traductions et s'essayèrent à un nouveau style dans une langue japonaise modernisée. Étant donné l'aspect de création littéraire de leur propre style, ils étaient nécessairement sensibles à la manière de traduire.

Par opposition, les philosophes ne font-ils pas l'impasse sur la réflexion à propos de la traduction en reléguant celle-ci au domaine pratique et technique qui est propre à la langue plutôt qu'à la pensée? Ou encore, pourquoi la traduction ne serait-elle pas l'objet d'une recherche philosophique en général? Nous posons ces questions dans la mesure où il existe une différence entre les philosophes japonais et les philo-

3. La Renaissance en France connut une grande vogue de traduction dont on peut tirer de nombreux exemples de critiques et de commentaires, par exemple ceux de Joachim Du Bellay et d'Étienne Dolet. Selon Tsuji Yumi, la Réforme a l'aspect d'une controverse concernant le discours sur la traduction, car elle provient de la recherche du texte original des *Évangiles* ou des critiques de la Bible en latin faites par les humanistes. TSUJI 1998, 74–107. Pour comprendre l'importance du rôle de la traduction à l'appui de l'histoire de la traduction et du discours sur la traduction en Europe, voir MESCHONNIC 1999.

4. YANABU Akira, MIZUNO Akira et NAGANUMA Mikako 2010, 36.

5. Ces œuvres furent publiées entre 1920 et 1930, ce qui correspond à la période durant laquelle la philosophie allemande était placée au centre du milieu universitaire japonais depuis les années 1890, en conséquence du choix politique qu'était la tendance impérialiste du Japon. La philosophie allemande remplaça le règne des philosophies anglaise et française (Mill, Spencer, Comte, Rousseau, etc.) qui avaient été bien accueillies dès le commencement de l'ère Meiji.

sophes occidentaux. Les exemples dont se servent les seconds lorsqu'ils traitent de la traduction de la philosophie sont dignes d'attention. Ceux de Heidegger, Derrida, Benjamin ou Ricœur sont souvent évoqués. Cette orientation tire son origine de la tradition exégétique de la Bible, laquelle prit racine dans la traduction, c'est-à-dire d'une sensibilité qui touche l'aspect polyglotte de la culture de ces philosophes.

Pourtant, Tanabe Hajime est une exception par rapport à ses contemporains; il présente un discours sur la traduction depuis la perspective de la philosophie dialectique, c'est-à-dire en traitant de la médiation réciproque de l'être (有 *u*) et du néant (無 *mu*). Ce discours n'est autre qu'une « philosophie de la traduction » sur laquelle nous reviendrons ci-dessous. Tanabe expose sa philosophie visant « l'unification dynamique immédiate de l'intellect et de la sensibilité » (THZ 13: 30) en s'appuyant sur sa propre traduction du poème symbolique.

Attardons-nous à l'idée de « philosophie de la traduction » que nous venons de mentionner. Telle quelle, cette expression qui associe les termes « philosophie » et « traduction » ne fait pas partie des mots-clés de la traductologie dotés d'une définition univoque et claire. En 1992, des journées d'étude portant sur le thème « Traduire les philosophes » furent organisées par l'UFR de Philosophie de l'Université de Paris I. Un des quatre groupes de communications s'intitulait « Philosophies du langage et traduction: philosophies de la traduction »⁶. Cela suggère pour nous un rapport étroit entre la philosophie et la traduction.

Lors de cette réunion, Jean-René Ladmiral présenta l'expression « philosophie de la traduction » dont il avait déjà évoqué l'idée en termes clairs et concis dans son livre *Traduire: théorèmes pour la traduction*:

La traduction des textes philosophiques, la traduction de la philosophie révèle qu'il y a à proprement parler une philosophie de la traduction et que c'est à bon droit qu'on peut dire la traduction philosophique, c'est-

6. MOUTAUX et BLOCH 2000, 11–12.

à-dire qu'il y a un jeu philosophique de toute traduction. (LADMIRAL 1994, XIII)

Pour ainsi dire, toute traduction s'effectue à travers un acte philosophique du traducteur. Le caractère philosophique dont la traduction est pourvue consiste dans la « réflexion ». Pour Ladmiraal, il s'agit particulièrement de la psychologie du traducteur en tant que sujet de l'acte de traduction :

Quand j'affirme que la traductologie est une discipline réflexive, c'est donc bien d'abord à une réflexivité proprement conceptuelle que je pense; mais c'est aussi à ce que j'appellerai une certaine réflexivité psychologique, qui est en continuité directe avec la précédente (LADMIRAL 1994, XIX-XX).

On pourrait dir que la continuité entre la réflexivité conceptuelle et la réflexivité psychologique n'est pas autre chose qu'un processus d'approfondissement d'une connaissance. Vis-à-vis d'un texte qui est l'objet d'une traduction, le traducteur tente de dépasser l'horizon de la finitude conceptuelle et intelligible en faisant intervenir la conscience, et ce à un niveau qui n'est pas encore clairement conceptualisé. Ladmiraal invoque l'expression « psychanalyse de la traduction ». Il entend par celle-ci « tout un travail psychologique du sujet traduisant sur lui-même »⁷. Cela implique que la traduction ne se limite pas à l'acte qui consiste à examiner objectivement un texte; elle consiste à se tourner vers l'intérieur de soi en échappant à l'objectivation, et recherche ultimement une expression à atteindre. Selon Ladmiraal, la réflexivité du traducteur est assimilable à l'acte du philosophe ainsi qu'à celui du psychanalyste; il s'ensuit que nous pouvons considérer l'acte de traduire comme « psychanalytique » ou « philosophique ».

C'est à travers la réflexivité que le traducteur s'ouvre à l'acte de philosopher. Par exemple, traduire un texte philosophique équivaut à retracer la pensée du philosophe qui l'a écrit sans rien laisser échapp-

7. *Ibid.*, xx

per au hasard, que ce soit au niveau de la lettre, du son, ou encore de l'indicible. Le traducteur s'applique à l'acte de traduction comme acte réflexif. Mais ne pourrions-nous pas au contraire considérer cet acte réflexif lui-même comme une partie intégrante de la traduction? Même dans la perspective philosophique, les deux ne sont-ils pas inséparablement reliés?

Quant à la philosophie du Japon depuis la période moderne, c'est à travers l'assimilation de la philosophie occidentale que ses représentants contribuèrent à cette discipline. Le terme « *tetsugaku* » (哲学), par exemple, visait à interpréter la « *philosophia* ». En même temps, il est possible de concevoir ce terme en tant que point de départ de l'ouverture, ou même du dévoilement, de la discipline appelée « philosophie japonaise ». Si l'on prend en considération le fait que cette « philosophie » introduite de l'Occident fonde la « philosophie japonaise », cette dernière serait révélatrice du fait que les philosophes « traduisent ».

Ce qu'il convient de mettre en avant ici, ce n'est pas la publication de la traduction comme pratique, mais plutôt la réinterprétation, par les penseurs japonais, des concepts ou de la logique empruntés aux philosophes occidentaux, ainsi que la manière dont ils les réexprimèrent dans leur propre langue ou les reconceptualisèrent suite à leur assimilation. Une telle suite d'actes constitue une dynamique efficace pour les philosophes japonais modernes. Il s'agit de philosophie, et sous un autre aspect de traduction⁸.

Voilà notre interprétation de la définition donnée par Ladmiral. Cette définition constitue la plus ample interprétation de la philosophie de la traduction que ce dernier semble avoir fournie. Mais comme l'assure Jacques Moutaux,

8. Ces passages qui traitent de la traductologie de Ladmiral accompagnée d'une brève explication de celle-ci par l'auteur sont également présentés dans son article en japonais intitulé « La philosophie de l'époque Shōwa dans la perspective de la traduction », UEHARA 2013, 143-144.

la question de la traduction devient un « nécessaire fil directeur » pour l'interprétation de l'histoire de la philosophie..... il n'y eut pas de philosophie sans un rapport à d'autres langues.....tout philosophe est polyglotte.....les textes philosophiques « sont toujours traversés d'étranger », parce que « la philosophie ne s'en est jamais tenu[e] à un monolinguisme strict. (Moutaux et Bloch 2000, 18)

Cette affirmation nous incite à reconnaître que l'acte de traduire se révéla décisif dans la philosophie japonaise de la période postérieure à la modernisation.

Bien que la philosophie de la traduction ne soit pas reconnue comme un domaine clairement établi, nous croyons, en la saisissant comme une approche possible de la traductologie, être en mesure de l'introduire dans la recherche philosophique, avec l'espoir de frayer une voie permettant de pousser plus loin l'investigation de la dynamique d'échange entre le langage et la philosophie, ou encore le texte et la philosophie. Quant à l'approfondissement allant de la réflexivité conceptuelle à la réflexivité psychologique, L'admiral n'explore pas la question du passage de la première à la seconde. Mais la philosophie du néant de l'école de Kyōto pourrait compléter la philosophie de la traduction qu'il a suggérée et permettre de la développer.

LA CRITIQUE DU POÈME SYMBOLIQUE DE VALÉRY

À travers le développement de ses recherches concernant le poème symbolique, Tanabe Hajime finit par relever le manque de nature religieuse dans le poème *La Jeune Parque*, quoiqu'il fasse l'éloge de la philosophie de l'art de Paul Valéry. L'orientation de ses recherches à propos de la philosophie de l'art semble être fondée sur son intérêt philosophique pour la religion, laquelle est, selon lui, analogue à l'art au sens où ils ont tous deux pour principe « l'aspect de transposition du néant ». Son dessein était donc de mettre en lumière la différence entre l'art et la religion. Mais il est difficile de dire si le philosophe y est

parvenu ou non. Quoi qu'il en soit, il convient d'exposer ici l'essentiel de sa critique du poème symbolique valérien.

La lecture d'*Introduction à la poétique* (1938) de Valéry conduisit Tanabe à l'évaluer de manière positive. Il s'agit d'un ouvrage d'investigation qui porte sur l'analyse structurelle du poème et sur l'acte créateur que ce dernier implique. Autrement dit, il s'agit d'une « ontologie sociale » et d'une « philosophie culturelle » telles que les entend Tanabe. Selon lui, cette réflexion de Valéry « élucide l'unité transposante du destin particulier que l'esprit humain rencontre amplement dans les restrictions socio-historiques, et de la liberté de l'individu qui médiate ce destin de manière autogénatrice pour le transposer en contenu de son acte créateur; elle développe une médiation alternative pour la tradition et la création des valeurs ».

Cette compréhension de Tanabe se caractérise par l'idée de conscience de soi par laquelle l'individu comme sujet de l'acte de création libre se nie consciemment et complètement, puis ressuscite par amour pour le destin autogénateur. On peut y reconnaître la dynamique de médiation alternative entre la vie et la mort qui fonde « une ontologie sociale et une philosophie culturelle » (THZ 13: 3-4). Cette idée de dynamique s'assimile exactement à la dialectique de la poétique, cette « correspondance de la néantisation de l'être et de l'étalement du néant » que nous avons mentionnée plus haut. Elle est à l'origine de la pensée de Valéry, mais elle est finalement transformée en philosophie de la dialectique et de la médiation, puis exprimée à travers le langage propre à Tanabe. C'est ainsi que ce dernier tient à mettre en évidence les limites du poème symbolique de Valéry.

Ces limites consistent dans le caractère abstrait du poème symbolique de Valéry. Comme l'affirme Tanabe, « bien que le fondement du néant dialectique sur lequel Valéry me semble s'appuyer se détache encore plus clairement du point de vue logique, il n'en prend pas conscience sur le plan transcendant. Pour cette raison, le caractère abstrait de Valéry se trahit encore plus » (THZ 13: 10).

En d'autres termes, la poétique valérienne est bien établie logique-

ment. En ce qui concerne la création poétique comme pratique, cependant, c'est la nature abstraite des expressions langagières qui ressort dans *La Jeune Parque*. Selon Tanabe, l'aspect religieux manque dans le poème. Il explique que le point de vue de la religion est conçu comme une médiation. Cette œuvre de Valéry doit exprimer l'« autoéveil agissant » du point de vue de la religion. Selon Tanabe, il s'agit d'une compréhension médiatrice. En effet, l'expression symbolique qu'il reconnaît dans *La Jeune Parque* se donne dans l'« être immanent de l'intellect », qui est fondé sur « l'aspect non médiateur des idées » (THZ 13: 73). Tanabe insiste sur l'enfoncement de l'horizon intellectuel de l'être vers le néant qui « s'établit en niant l'être », puis en le dépassant vers le néant absolu. Ce dernier « correspond à l'unité médiatrice qui nie l'acte négateur du néant, le met entre parenthèses, puis fait revivre en tant que vide l'être qui a été nié » (TANABE 2010, 130).

Sans cet enfoncement du niveau intellectuel, l'être ne pourrait pas s'élancer vers le néant qui permet d'atteindre l'unité sur un plan plus élevé. Là se trouvent les limites du poème symbolique de Valéry. Mais en même temps, Tanabe renvoie les limites de l'art à l'égard de la religion. Ceci est l'« aboutissement dans lequel l'art symboliste qui doit symboliser le néant tombe sous la contrainte de l'étantisation formatrice du contenu immédiat et sensible de l'œuvre qui ne peut pas se libérer en tant qu'art » (THZ 13: 73).

Cette conception de Tanabe n'implique-t-elle pas la dénégation de l'art ainsi que de l'art symboliste même? Quel sens y a-t-il à montrer les limites de l'art pour mettre en valeur la religion comme s'il la privilégiait? La clé de la réponse à ces questions pourrait se trouver dans une réflexion sur le langage et sur le symbole, ce que j'exposerai dans la section suivante.

LE SYMBOLE ET LE LANGAGE

Le « néant » (*mu*) est relié à l'insistance sur le niveau non langagier dans le type de philosophie qui fait du « néant » le principe

fondamental. Comme nous l'avons déjà mentionné, Tanabe ne fait pas montre d'un intérêt très vif pour le langage; ce désintérêt n'était certainement pas sans rapport avec le fait que son investigation s'oriente uniquement vers la dimension non langagière. Pourtant, un éclaircissement philosophique de la question du symbole (selon lequel l'art du langage donne naissance au monde) ne doit pas faire l'économie d'une prise en compte du niveau langagier. Par exemple, selon l'avis de Yuasa Hiroo, le langage au sens large du terme, qui contient aussi le symbole, autrement dit l'activité langagière, est une fonction qui « exprime à la place de quelque chose » et « exprime en devenant un signe ». Le langage est en fait une « médiation » qui refuse « l'immédiateté ou ce qui est non médiateur » (YUASA, 65). Par conséquent, si le langage et le symbole partagent la même fonction, il n'est pas adéquat de les considérer séparément.

Examinons d'abord comment Tanabe comprend le « symbole » dans le poème symbolique. Pour la commodité de l'exposition, il convient de proposer quatre traits du symbole : 1. l'étantisation du néant, 2. l'aspect dialectique, 3. le mouvement de transposition, 4. le caractère médiateur (la logique) et l'immédiateté (le ton); ceux-ci se rapportent les uns aux autres de manière réciproque et étroite. Notre exposition consistera dans la présente section en deux parties (1. 2. 3. pour la première partie et 4. pour la deuxième partie).

Voici un passage tiré du premier paragraphe du chapitre IV de *La philosophie de l'art de Valéry*.

Le signe s'arrête à l'étantisation de l'être; il n'est pas un symbole, lequel est l'étantisation du néant. La formation du symbole comme étantisation du néant requiert que le processus d'effondrement de l'être provenant de la contradiction antinomique, laquelle pourrait être appelée plutôt néantisation de l'être qui lui est contraire, serve de médiation entre l'être et le néant. L'unité transposante d'une telle médiation alternative devient le symbole du fait qu'en tant que totalité qui retourne à soi, elle fait d'une partie une étantisation du néant. Le symbole perdrait son caractère symbolique si on abstrayait cette médiation. (THZ 13: 92)

Tanabe explique que le « symbole » se forme comme étantisation du néant, et que son opposé est l'étantisation de l'être ou le signe. Interrogeons-nous sur la signification du « néant » et sur la signification de l'« être ». Le contexte de cette citation suggère que l'« être » est une mise en langage ou une conceptualisation. Par ailleurs, le philosophe propose une idée qui semble corroborer notre interprétation de l'être, à savoir qu'il est « ce qui est pensé objectivement en tant qu'existence accomplie » (THZ 13: 95). Nous pourrions dire que l'étantisation d'un tel « être » est une expression de ce qui est déjà objectivé, substantiel, autrement dit une forme, à travers un signe perceptible ou connaissable. Par exemple, il nous suffit de nous imaginer un signe géographique, une note de musique, ou encore un signe d'opération en mathématiques. Les signes de ce genre sont considérés comme des « symboles » en général, alors que Tanabe ne saisit pas l'étantisation de l'être comme un « symbole », mais comme un « signe ». Pourtant, il semble classer le signe linguistique dans celui de l'étantisation de l'être. Le passage suivant semble corroborer cette interprétation :

Dans la mesure où l'interprétation et la traduction se rapportent au symbole, elles sont nécessairement réalisées sur le sol qu'est le néant, mais elles ne doivent en aucune manière être conçues comme égales à la traduction de la prose, qui consiste à transférer l'expression de l'être dans une langue à son expression dans une autre langue. (THZ 13: 95)

Il va de soi que « l'expression de l'être » désigne l'expression linguistique de l'« être » dans ce contexte traitant de l'interprétation et de la traduction. Qu'est-ce que le langage pour Tanabe ? Pour répondre à cette question, il convient d'étudier « l'aspect dialectique » du symbole. Reprenons la citation précédente pour examiner la partie qui traite du « symbole comme étantisation du néant ».

La formation du symbole implique la néantisation de l'être comme « signe ». Dans le cas du poème entre autres, il s'agit en somme de la néantisation de l'être comme « signe linguistique ». Il est question, si l'on peut dire, de l'effondrement ou de l'extinction du mot. Les

choses qu'un mot permettait de percevoir ou de connaître deviennent invalides. Pourtant, ceci n'est qu'un processus. Étant donné qu'une transformation se produit par l'intermédiaire de cet effondrement et de cette invalidation, le mot invalidé se rétablit en étant étantisé de nouveau. Cette transposition en tant qu'« unité transposante de la médiation alternative » ne s'accomplit pas en une seule transposition; elle est conçue comme une dialectique dynamique qui réitère. Quant au poème de Valéry, tel qu'interprété par Tanabe, « la mer » est un exemple de symbole qui exprime la dialectique en tant que « retour de la mort » et « principe de la vie véritable »⁹.

Attardons-nous maintenant à une phrase mentionnée ci-dessus: « en tant que totalité qui retourne à soi, elle fait d'une partie une étantisation du néant ». Il est particulièrement difficile de comprendre le mot « étantisation », que Tanabe insère subtilement. Pour autant que l'on puisse en juger, cette idée de Tanabe semble provenir de la position de Valéry selon laquelle le poème symbolique est un « travail de l'esprit » (THZ 13: 94). Cela signifie que l'état de néantisation ou d'extinction du mot implique d'une part la néantisation ou l'extinction du soi du poète, son état de chute, et d'autre part son retour à l'éstantisation, autrement dit sa renaissance. L'expression « faire d'une partie une étantisation du néant » signifie que le soi du poète constitue un tout « indicible » qui reste latent, dont une partie peut être étantisée, c'est-à-dire symbolisée, et guidée par le travail de l'esprit lors de la création du poème.

À la fin de la citation, Tanabe parle d'« abstraction ». Si la médiation en tant que néantisation de l'être est un processus de transposition « abstrait », ce qui doit sublimer le symbole se dépouille enfin

9. Il est douteux que le motif de « la mer » soit pourvu du sens crucial de la dialectique de la vie et de la mort dans *La Jeune Parque*, tel qu'interprété par Tanabe. Ni Alain ni Jean Levaillant n'attribuent à « la mer » un caractère symbolique qui permettrait de résumer le thème général de ce poème; rien ne permet de considérer le thème de la « mer » comme décisif. Voir « Préface et commentaire » de Jean Levaillant dans *La Jeune Parque* (Paul Valéry, *La Jeune Parque*, Gallimard, Collection Poésie, 2011) et la « Préface » d'Alain (Paul Valéry, *La Jeune Parque*, Gallimard, 1953).

de sa nature symbolique pour se présenter comme un simple signe linguistique. Le philosophe sépare le mot comme symbole et le mot comme abstraction. C'est ce que le contexte de la citation nous permet de comprendre. D'ailleurs, le fait qu'il souligne que l'établissement du symbole doit consister dans la transposition concrète justifie cette distinction entre symbole et mot comme abstraction. En outre, la critique de Tanabe à l'égard du poème de Valéry s'étend au fait que ce dernier ne prend pas suffisamment conscience de la transposition du néant, et que le caractère abstrait de l'expression est trop apparent. Son poème ne s'extériorise pas, bien qu'il comprenne l'aspect de la transposition. De plus, il témoigne d'une étantisation comme autoéveil intellectuel qui fait l'économie de la médiation du néant. Cette idée coïncide avec l'oubli de l'aspect symbolique dont Tanabe traite au moyen de l'aspect abstrait de la médiation.

Nous avons ainsi caractérisé trois aspects, à savoir «l'étantisation du néant», «l'aspect dialectique» et «le mouvement de transposition», pour mieux saisir le symbole sur lequel Tanabe a voulu mettre l'accent.

Concentrons-nous ici sur la question susdite, c'est-à-dire le «processus d'effondrement de l'être provenant de la contradiction antinomique» (二律背反的矛盾に由来する有の没落過程) en liaison avec «la néantisation» et «l'étantisation». Voici un nouvel extrait.

Or, le symbole est essentiellement un travail de l'esprit qui poursuit l'unité des oppositions entre le sens et le ton du mot en faveur de l'harmonie tonale et au détriment de la précision sémantique, ainsi que Valéry l'a saisi... (THZ 13: 94)

«La contradiction antinomique» correspond à des «oppositions entre le sens et le ton du mot» du point de vue du langage. Selon l'explication de Valéry, nous pouvons comprendre que ces oppositions ne supposent pas «une liaison suivie ou entretenue entre un rythme et une syntaxe, entre le son et le sens» dans un poème. En un mot, il n'existe aucune relation concevable entre ces parties. «Pour que la

pensée, le langage et ses conventions, qui sont empruntées à la vie extérieure, le rythme et les accents de la voix qui sont directement choses de l'être, s'accordent», les «sacrifices réciproques» sont inévitables, et le sacrifice de la pensée sont «le plus remarquable» (VALÉRY 1938, 54-5).

Ces oppositions ou cette contradiction se rapportent à l'expression mentionnée ci-dessus, à savoir «le caractère médiateur (la logique) et l'immédiateté (le ton)» (媒介性(論理)と直接性(音調)). Tanabe explique que le symbole dans le poème est inséparable de «la médiation logique du concept» d'une part, et de l'autre «l'expression immédiate du ton» elle-même. En d'autres termes, le symbole est doué de ce double aspect (THZ 13: 97).

On énonce une pensée dans le poème. Le poète l'exprime dans sa production poétique, autrement dit produit le langage de la pensée; il choisit des mots en laissant la priorité au ton et à la mesure plutôt qu'au sens. Il y a une séquence de nombreux sons et sens, la rencontre des sons et du sens. Pourtant, l'accord de ceux-ci ne réside pas au niveau d'une formation nécessaire s'appuyant sur le calcul scientifique fait par le poète. Comme Valéry le relève, même les poètes en sont incertains, mais il leur arrive un moment de certitude «de TEMPS À AUTRE». C'est pour cette raison que le jeune poète Valéry a tenté de produire un poème en mesurant radicalement «[le] son et [l'] effet psychique instantané» des mots et en éliminant complètement la contingence et le désordre (VALÉRY 1938, 56). Mais il s'est alors plongé dans le désespoir. Tanabe ne manque pas de remarquer ce fait.

Durant plus de vingt ans, avant le recommencement de sa carrière de poète avec la publication de *La jeune Parque*, Valéry a renoncé à la création poétique suite à l'échec causé par la «discorde interne entre l'art et la raison». Il s'agit d'un événement qui a touché et ébranlé le fondement de l'existence du poète lui-même; plus précisément du «processus de la chute et de la destruction complète» (THZ 13: 42, 95). «La correspondance de la néantisation de l'être et de l'étantisation du néant» (有の無化, 即, 無の有化), qui n'est autre chose que le

processus dialectique de l'esprit du poète, forme la pensée de *La jeune Parque*. Cette dialectique de l'être et du néant se relie également à «la vie et la mort» dont le fondement de la pensée représente la philosophie de la «restauration de la mort» comme une transposition alternative de la vie et de la mort.

La question métaphysique relative à la médiation mutuelle de l'«être» et du «néant» ou la transposition alternative de ceux-ci se rapportent profondément à l'acte de production poétique qui n'est que le soi du poète, ainsi que l'expression de son esprit. Cet acte doit être un acte de symbolisation sans jamais être un signe fixe comme existence accomplie ou un concept abstrait. Le symbole comme «mouvement de retour autonégateur exprime le développement, la transposition et la résurrection de la correspondance de l'être et du néant, de même que du néant et de l'être» (THZ 13: 94–95); autrement dit, il s'agit du symbole comme mouvement, non comme élément statique accompli, qui est l'apparition de la métaphysique de l'acte à propos de laquelle Tanabe avait des convictions personnelles.

Le symbole est inséparable de «la médiation logique du concept», et en même temps «l'expression immédiate du ton» elle-même. L'aspect de cette contradiction que nous avons mentionnée plus haut se présente, selon Tanabe, comme une structure complexe dans la perspective dialectique. Avant tout, les mouvements du symbole et de la dialectique se médiatisent alternativement et sont inséparables. La dialectique participe à un des deux aspects du symbole, c'est-à-dire à celui du concept; la naissance du symbole ne peut se passer de la médiation de ce dernier, d'une part. De l'autre, la dialectique s'attribue le symbole comme un des éléments de sa propre médiation. Dans la pensée dialectique, la représentation sensible directe est niée et néantisée, puis cette négation «accompagne le symbole en tant qu'étape préliminaire». En d'autres termes, le sensible qui se situe à l'étape de la représentation est nié dans le processus de la symbolisation, puis sublimé dans une spiritualité plus élevée. Ce faisant, la «représentation en tant qu'être est symbolisée comme étantisation du néant». Ce n'est pas autre chose

qu'un processus de négation de la logique qui tente d'enfoncer le concept universel fixe. S'établit ici la « création de la liberté agissante de l'individu », lequel est le poète (THZ 13: 96-97).

Quant à l'autre aspect du symbole, celui-ci est médiatisé par le ton. « Le retentissement des vers et l'unité des sons » expriment directement ce qui est « intuitivement sentimental » et correspond au sens qui consiste dans l'aspect dialectique du symbole et va être nié. Le ton est lié à la dialectique comme les deux faces d'une même médaille, et il « suggère » la structure logique de la négation transposante; il suggère seulement par derrière. Cependant, la dialectique « fait ressortir la médiation négatrice à l'extérieur ». Bref, elle a pour mission de développer logiquement l'unité intuitive en tant que structure de transposition-résurrection (THZ 13: 96-97).

INTRADUISIBILITÉ DU POÈME SYMBOLIQUE

Tanabe insiste sur l'intraduisibilité du poème symbolique pour lequel le ton est plus essentiel que la clarté du sens. Selon lui, nous ne pouvons pas « utiliser pour médiation un sens unique et commun, en libérant ce dernier de chaque langue nationale qui forme le fondement particulier du ton d'un mot, et de ce fait, transférer dans une autre langue un poème symbolique produit dans une seule langue » (THZ 13: 94).

La lecture des passages relatifs à son discours sur la traduction nous permet de saisir cette idée du philosophe japonais: transférer seulement le sens unique et commun comme médiation d'une langue à une autre, c'est « la soi-disant traduction ».

Il va de soi qu'il n'est pas difficile d'imaginer combien il est malaisé de traduire le ton entre autres, compte tenu des différents aspects de la traduction. Malgré tout, s'il s'agit de mots et non de symboles, le philosophe japonais considère leur sens comme une entité stable et une évidence que l'on peut saisir en commun. Par ailleurs, Kuki Shūzō, dans sa réflexion sur l'« iki », n'a-t-il pas démontré qu'il n'y

avait pas d'universalité absolue du sens? Dans son livre, le sens de l'«*iki*», mot désignant une des caractéristiques de la culture japonaise du XIX^e siècle, se révèle enfin à travers les interprétations qui s'effectuent dans les divers contextes monolingustiques.

Revenons à ce passage que nous avons déjà vu :

Dans la mesure où l'interprétation et la traduction se rapportent au symbole, elles sont nécessairement réalisées sur le sol qu'est le néant, mais elles ne doivent en aucune manière être conçues comme égales à la traduction de la prose, qui consiste à transférer l'expression de l'être dans une langue à son expression dans une autre langue. (THZ 13: 95)

Tanabe distingue nettement le poème symbolique de la prose. L'interprétation et la traduction du poème symbolique s'approfondissent suivant le mouvement du néant qui se transpose en symbole en niant la représentation, alors que pratiquer « la traduction de la prose » suffit pour transférer d'une langue à l'autre « l'expression de l'être » fixé et ancré sans se baser sur le néant.

Un autre passage explique davantage cette perspective :

Par la médiation d'un mot, transférer une représentation comme un simple être d'une langue à l'autre et fonder cette pensée conceptuelle — qui dépend nécessairement de l'identité de l'*hupokeimenon* objectif — sur la logique de l'auto-identité qui est attachée au contenu objectif nécessaire, telle est la traduction de la prose. (THZ 13: 95–96)

Les affirmations de Tanabe vont jusque-là. L'espace de la pensée est contrôlé par le principe d'identité à l'exclusion de la contingence et du désordre; de plus, le signe linguistique clair et sans impuretés est proprement mesuré et équivaut à la pensée. Ces choses seraient-elles naturellement réalisées dans la traduction de la prose? Le double aspect oppositionnel du sens et du ton est-il propre au symbole? En conclure que « la prose est traduisible » serait le symptôme d'une analyse insuffisante. Par ailleurs, ce problème se ramène finalement à la vision du langage de Tanabe Hajime.

Comme nous l'avons déjà signalé, le présent article se propose de

lire en profondeur le chapitre quatre de *La philosophie de l'art de Valéry* en tant que « discours sur la traduction philosophique ». En ce sens, il convient de considérer maintenant le rapport entre la traduction et la philosophie. Ceci nous amènera à approfondir notre compréhension de l'idée de « traduction proprement dite » de Tanabe.

J'ai poursuivi jusqu'ici une recherche concernant la convergence entre la philosophie et la traduction. Voici un aperçu de ma réflexion.

Personne ne refuserait la conception de la traduction comme pratique consistant à « traduire » ; mais elle ne se limite pas à cela. Il s'agit d'interpréter et de traduire dans le monde d'une double langue. On n'opte pas pour un mot en langue d'arrivée afin de remplacer le mot en langue source en examinant seulement le niveau de son signifiant. Le traducteur fait face à un système complexe appelé « langage » et qui implique à la fois les sons, les sens et les replis du mode d'usage des mots ; la compréhension de ce complexe ne consiste que dans l'interprétation de ce dernier dans le contexte où il se situe. Le processus d'interprétation atteint finalement un niveau fixe au moyen de l'expression en une langue étrangère. Pourtant, dans ce processus, il semble presque impossible de déceler une équivalence parfaite au complexe d'un langage source parmi les langages d'arrivée tous faits. De ce fait, le traducteur tenterait de fouiller un autre complexe qui puisse être admis comme équivalence. Là se trouve la signification profonde de la pratique de traductions. En même temps, on peut dire que la traduction sous-tend fondamentalement la réflexion radicale, autrement dit l'acte philosophique.

Mais la traduction ne requiert pas constamment une réflexion approfondie. Bien entendu, la réflexion s'appuyant sur le niveau conceptuel se déploie au maximum ; c'est dans la continuité de cette réflexion que l'autoéveil du traducteur s'approfondit au niveau de la conscience vers l'abîme. Le texte ou le langage comme objet de traduction comprennent des étapes dépassant la compréhension conceptuelle, soit dans la littérature, soit dans la philosophie. À partir de là, chez le traducteur, la réflexion comme autoéveil s'oriente infiniment vers son in-

tériorité. Le langage en tant que complexe préalablement fixé dans le texte de départ se trouve décomposé, puis va et revient dans le passage instable entre l'indicible et la conscience. Cependant, le traducteur parvient avec effort à se procurer un langage ou une expression (le degré de satisfaction mis à part), ce qui est la tâche du traducteur.

Un tel processus de traduction fondé sur la philosophie, autrement dit le travail de l'esprit du traducteur, coïncide parfaitement avec la « correspondance de la néantisation de l'être et de l'étantisation du néant », qui est le principe de production du poème symbolique ainsi que celui de la traduction, comme Tanabe l'a montré. Le passage suivant nous le confirme :

La logique de négation selon laquelle l'autoéveil se développe suivant le mouvement autonégateur du concept, ce n'est autre chose que la dialectique. C'est pourquoi elle est nécessairement à la fois une « logique de négation » et une « négation de la logique ». Le sujet agissant prend conscience de cet aspect second en s'autoéveillant; cet aspect est retourné à l'affirmation de la logique par la fonction transcendante pour ressusciter comme « logique de négation » proprement dite, ceci étant le mouvement retournant de la dialectique. Le symbole ne consiste qu'à cristalliser en représentation sensible cette autonégation retournante du concept, c'est-à-dire la « correspondance de la néantisation de l'être et de l'étantisation du néant ». (THZ 13; 95)

Ce « développement de l'autoéveil » peut se ramener à la « réflexion sur l'être dans le néant = autonégation du concept (= négation de la logique) » → « transcendance du néant dans l'être = retour du concept (= logique de négation) ». Tanabe n'insère pas ici le processus de « réflexion sur l'être dans l'être (= affirmation de la logique). C'est parce que pour lui, le symbole « ne s'établit pas immédiatement dans la représentation de l'être elle-même » (THZ 13; 95). Ce point de vue est différent de mon explication qui accepte la perspective de la traduction s'effectuant en tant qu'être en restant au niveau conceptuel, sans nécessairement tourner vers le néant et revenir à l'être conceptuel. Mais la question n'est pas là. C'est plutôt que Tanabe reconnaît seulement

la «réflexion sur l'être dans l'être» pour la traduction de la prose, mais il exclut le processus de l'autoéveil dialectique, autrement dit la «correspondance de la néantisation de l'être et de l'étantisation du néant».

Pour Tanabe, le symbole ne doit jamais être une «affirmation de la logique» en tant que «réflexion sur l'être dans l'être». La bifucation entre le poème symbolique et la philosophie réside dans le mode d'expression de la logique. Tous deux «s'établissent sur le fondement du néant, et non sur la simple position de l'être»; l'unité intuitive du ton émotionnel exprimé dans un poème se développe, en philosophie, en tant que logique qui correspond au mouvement de retour dialectique. En d'autres termes, l'acte symbolique «cristallise en représentation sensible» ce mouvement retournant en philosophie.

Le symbole du poème se présente par la médiation du langage. *La Jeune Parque* débute par les vers suivants:

Qui pleure là, sinon le vent simple, à cette heure
Seule, avec diamants extrêmes?... Mais qui pleure,
Si proche de moi-même au moment de pleurer? (Valéry 1974: 17)

Citons également la traduction de cette partie que Tanabe a fournie même si elle n'est pas utile pour le lecteur français, et référons-nous à son explication de ce poème:

一すちの風の音ならで誰がいま、ただ一人いやはての星のきらめきのみ残るこの瞬に、泣くものぞ… (THZ 13: 74)

La jeune fille assimile son état d'esprit au vent, de sorte que ce dernier symbolise sa douleur et sa désolation d'une part, et d'autre part les étoiles qui s'éteignent symbolisent le cœur de cette fille affaiblie. (Tanabe interprète «diamants» comme «étoiles».) Il ne s'agit pas de la conceptualisation, mais de la mise en langage comme représentation sensible; il ne s'agit pas de ne pas confier l'expression de l'intériorité de la jeune fille à la médiation conceptuelle, mais de symboles comme le «vent» ou les «étoiles». Selon nous, telle est la compréhension de Tanabe à propos du symbole. Si on exprime cet état d'esprit de la pro-

tagoniste du poème par le mot « douleur », celui-ci finira par être philosophé, c'est-à-dire par être une « étantisation du néant ».

Nous croyons avoir pu esquisser la compréhension du symbole au sens de Tanabe. Mais ce qui gêne notre compréhension du symbole est son affirmation concernant la traduction de la prose : la prose est traduisible alors que le poème symbolique est intraduisible. On ne peut s'empêcher d'attribuer ce problème à son désintérêt pour le langage. Le langage symbolique ainsi que le langage de la prose sont pourvus d'un même système langagier comme fondement commun. En ce sens, si le poème symbolique était intraduisible, le poème de la prose serait aussi intraduisible.

Selon Paul Ricœur qui s'est appliqué à une investigation de la traduisibilité, nous « retrouvons [l'intraduisible] sur le trajet du vœu de la fidélité la plus extrême ». Il souligne le fait qu'« il n'existe pas de critère absolu de la bonne traduction », ce qui implique que la traduction est impossible sur le plan théorique. « Mais fidélité à qui et à quoi ? Fidélité à la capacité du langage à préserver le secret à l'encontre de sa propension à le trahir. Fidélité dès lors à soi-même plutôt qu'à autrui ». En d'autres termes, le langage n'est jamais complètement dicible, et il en va de même « au cœur de sa propre langue » comme « dans l'écart entre deux langues » (RICŒUR 2004, 39–51).

Si nous n'examinions pas une telle essence du langage de près, nous ne pourrions pas produire un discours sur la traduction. À plus forte raison, nous ne devrions pas mettre la prose sous la domination de la logique du principe d'identité, tout en prenant en considération le symbole comme accompagnement du mouvement de retour dialectique au niveau élevé de l'esprit. L'essence du langage réside dans l'ambiguïté ou la contradiction ; il consiste à « préserver le secret à l'encontre de sa propension à le trahir », comme Ricœur l'a justement deviné. Il n'est pas question de dire que Tanabe aurait dû découvrir cette même essence du langage que Ricœur a proposée. De son côté, il n'y avait sans doute rien d'énigmatique à tâtonner dans le langage, excepté

la « contradiction anitinomique » du son et du sens qui s'est inspirée de Valéry.

Pour Tanabe, le langage était une « logique du principe d'identité » (自同性的論理). Selon moi, c'est pour cette raison qu'il a distingué la prose en se situant aux côtés du langage en tant que logique du symbole comme intuition. Il a subtilement ôté du symbole lui-même l'aspect de philosophie dialectique. La philosophie de Tanabe absolutise la logique qui tout en se fondant sur le néant, parvient nécessairement au retour à l'être pour restaurer celui-ci. Le néant, ou le néant absolu, doit s'interdire d'être satisfait paisiblement dans l'horizon philosophique. Le langage qui préserve le secret en tentant de le révéler ne peut pas être accepté par la philosophie de Tanabe. Toutefois, Tanabe a entièrement confié au symbole tout ce qui est non-intellectuel.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

THZ *Tanabe Hajime zenshū* 田辺元全集 [Œuvres complètes de Tanabe Hajime] (Tokyo: Chikuma Shobō, 1963 et 1973), vol. 11 et vol. 13.

Autres sources

FUNAYAMA Tōru 船山 徹

2014 『仏典はどう漢訳されたのか——スートラが経典になるとき』 [Making Sutras into 'Classics' (*jingdian*): How Buddhist Scriptures Were Translated into Chinese] (Tokyo: Iwanami Shoten).

LADMIRAL, Jean-René

1994 *Traduire: théorèmes pour la traduction* (Paris: Tel, Gallimard).

MESCHONNIC, Henri

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

MOUTAUX, Jacques et BLOCH, Olivier

2000 *Traduire les philosophes: Actes des Journées d'étude organisées en 1992 par le Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne de l'Université de Paris I* (Paris: Publications de la Sorbonne).

RICŒUR, Paul

2004 *Sur la traduction* (Paris: Bayard).

TANABE Hajime 田辺 元

2010 『田辺元哲学選 種の論理』 [Œuvres choisies: La logique des espèces] vol. 1 (Tokyo: Iwanami Shoten, Iwanami Bunko).

UEHARA Mayuko 上原麻有子

2013 「翻訳から見る昭和の哲学——京都学派のエクリチュール」 [La philosophie de l'époque Shōwa dans la perspective de la traduction: L'écriture de l'école de Kyōto], 『アジア・ディアスポラと植民地近代——歴史・文学・思想を架橋する』 [Les diasporas asiatiques et la modernité coloniale: établir des ponts entre l'histoire, la littérature et la pensée], Ogata Yasushi (dir.) (Tokyo: Bensei shuppan), 139–168.

VALÉRY, Paul

1938 *Introduction à la poétique*, Édition présentée par Jean Levaillant (Paris: Gallimard).

1953 *La Jeune Parque*, Commentée par Alain (Paris: NRF, Gallimard).

1974 *La Jeune Parque et poèmes en prose* (Paris: NRF, Poésie, Gallimard).

2011 『ヴァレリー集成 III 〈詩学〉の探究』 [Compilation d'œuvres de Valéry III. Recherches sur la poétique], Traduction en japonais de Tagami Tatsuya et Morimoto Atsuo (Tokyo: Chikuma shobō).

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).

YANABU Akira 柳父 章, MIZUNO Akira 水野 的 et NAGANUMA Mikako 長沼美香子 (dir.)

2010 『日本の翻訳論——アンソロジーと解題』 [*Japanese Discourse on Translation: An Anthology with Commentary*] (Tokyo: Hōsei Daigaku Shuppanyoku).

YUASA Hiroo 湯浅博雄

2009 『応答する呼びかけ——言葉の文学的次元から他者関係の次元へ』 [Les appels-réponses: de la dimension littéraire du langage à la dimension de la relation avec l'autre] (Tokyo: Miraisha).