

Faculté de philosophie, arts et lettres

Sur l'intraduisibilité :
de la violence de la traduction à une
nouvelle compréhension de la traduction

Auteur : Ching Lam Janice LAW
Promoteur(s) : Michel LISSE & Marc MAESSCHALCK

Année académique 2022-2023
Master en Philosophie

*Ce mémoire est
dédié à tous les Hongkongais
et à tous les épris de paix
dans la fierté et l'admiration
à Louvain-la-Neuve, Belgique
en mai 2023*

Remerciements

Ces pages sont l'accumulation de mes nombreuses années de réflexions sur le langage, la traduction et la culture qui, en se déroulant dans des latitudes et des moments différents, porte à la fois de la tristesse et de la joie. Le Master Europhilosophie a élargi mes horizons sur différents aspects, tels que la pensée décoloniale, la théorie critique et l'anthropologie philosophique.

Tout d'abord, je tiens à exprimer ma profonde gratitude et ma reconnaissance à mes promoteurs, les professeurs Michel Lisse et Marc Maesschalck de l'Université catholique de Louvain. Ils m'ont fourni des conseils, des soutiens et des encouragements inestimables, ce qui m'a aidé à mieux structurer et développer ce mémoire. Je remercie aussi tous les tous ceux qui rendent cette formation possible et plus particulièrement les professeurs Jean-Christophe Goddard de l'Université de Toulouse – Jean Jaurès et Marc Maesschalck de l'Université catholique de Louvain et tous les fonctionnaires de Toulouse et de Louvain-la-Neuve. De plus, je tiens à remercier les professeurs Kwok Ying Lau (mon ancien promoteur) et Saulius Geniusas de l'Université chinoise de Hong Kong, Michael Naas de l'Université DePaul et Philip Wilson de l'Université d'East Anglia. Les conversations fructueuses avec eux approfondissent mes réflexions sur la traduction et les élargissent davantage aux questions politiques et interculturelles. Elles ont rendu ma réflexion plus complète.

Vivre à l'étranger n'est jamais facile, surtout quand on ne connaît pas bien la langue et la culture des autres pays. Les expériences de ces deux dernières années sont incroyables et merveilleuses. Je suis très heureux de l'amitié que m'ont témoignée ceux qui m'ont reçu à Toulouse et à Louvain-la-Neuve. Des remerciements particuliers sont adressés à Claire Court, Louise Conan, Elisa Calvet, Mathilde Suarez pour leur hospitalité et leur compagnie. Je tiens également à remercier tous les copains de la promotion 13, en particulier Amandine Violet, Alejandro Martínez Cortés, Chau Fung Cheng, Christian Ramos Garcia, Julian Alexander Lünser et Vanessa Schmitz, dont l'amitié m'a toujours nourri d'apprentissage et de transformations.

Enfin, je dois plus que des remerciements à mes parents et à Po Man Law, ma copine, pour leur soutien inconditionnel et leurs encouragements tout au long de mes longues années d'études. Sans eux, il m'est impossible de réaliser ce mémoire.

Résumé

Ce mémoire expliquera la violence de la traduction et explorera une nouvelle compréhension derridienne de la traduction comme forme d'expression linguistique à travers l'étude du concept d'intraduisibilité dans « Des tours de Babel » et *L'Oreille de l'autre* de Derrida, « La tâche du traducteur » de Benjamin et la discussion traductionnelle existante. En générale, la traduction est le transfert de signification entre au moins deux langues. Cette compréhension générale présuppose la compréhension traditionnelle de la langue selon laquelle le sens précède le mot, qui a ensuite été rejetée par le soi-disant tournant linguistique. Héritier de Saussure, Derrida critique la compréhension traditionnelle du langage et soutient qu'il y a toujours « l'archi-trace » dans le langage. Il n'y a pas de signification de présence pure, qui précède le langage dès lors. La signification d'un mot est multiple et ainsi indécidable. Si l'on essaie de fixer la signification d'un mot, c'est une violence, ce que Derrida appelle l'« *archi-violence* ». Pour traduire, il faut fixer la signification d'un mot dans la langue originale, puis trouver le mot d'équivalence dans une autre langue, ce en fait privilégie le rapport univoque au détriment de la plurivocité. Donc, il y a toujours déjà la violence dans la traduction. L'indécidabilité de la signification devient l'intraduisibilité, ce qui rend la traduction (presque) impossible. Cependant, la traduction est nécessaire et donc elle doit être possible. Puisque la compréhension générale de la traduction est problème, il faut ainsi repenser ce qu'est la traduction, entre sa possibilité et impossibilité.

Mots-clés : Jacques Derrida ; Intraduisibilité ; Traduction ; Langage ; Langue ; Expression

Abstract

This thesis aims to explore the violence of translation and to elaborate Derrida's new understanding of translation as a form of linguistic expression through the study of the concept of untranslatability in Derrida's "Des Tours de Babel" and *The Ear of the Other*, Benjamin's "The translator's task" and also the existing discussion in translation studies. In general, translation is the transfer of meaning across at least two languages. This general understanding presupposes the traditional understanding of language that the meaning precedes the word, which later has been rejected by the so-called linguistic turn. Inherited Saussure, Derrida criticises the traditional understanding of language and argues that there is always the *originary trace* in language. There is no pure present meaning that precedes language. The meaning of a word is multiple and therefore undecidable. If we try to fix the meaning of a word, it is violence, Derrida calls it "archi-violence". To translate is to fix the meaning of a word in the original language, and then find the equivalence of the word in another language, this in fact privilege the univocal relationship to the detriment of plurivocity. Therefore, there is always already violence in the translation. The undecidability of meaning becomes its untranslatability, which makes translation (almost) impossible. However, translation is necessary, and thus it has to be possible. As the general understanding of translation is problematic, we need to rethink what translation is, between its possibility and impossibility.

Keywords: Jacques Derrida; Untranslatability; Translation; language; Expression

Table des sigles

Barbara Cassin

VEP *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.

Edmund Husserl

RL *Recherches logiques* II, trad. Hubert Élie, Paris, PUF, 1961.

Jacques Derrida

D *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

DG *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

DTB « Des tours de Babel », dans *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1998[1987], pp. 203-235.

MA *Le Monolinguisme de l'Autre ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.

VP *La voix et le phénomène*, Paris : PUF, 1967.

OA *L'oreille de l'autre : otobiographies, transferts, traductions*, Montréal, VLB, 1982.

Maurice Merleau-Ponty

PP *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Paul Ricoeur

ST *Sur la Traduction*, Paris, Bayard, 2003.

Walter Benjamin

TT « La tâche du traducteur », trad. Martine Broda, *Po & Sie*, no. 55 (1990), pp. 150-158.

INTRODUCTION

No Bookshelves are more heavily stocked
with foreign books and translations than
those of the philosopher(s).

Jonathan Rée

La philosophie est l'une des plus anciennes disciplines de l'humanité. Contrairement, la traductologie¹ est une discipline jeune. Pourtant, les pratiques de la traduction ont hanté la philosophie à travers l'histoire. Le texte philosophique occidental classique est écrit en grec ancien et en latin ; le texte philosophique occidental moderne et contemporain est écrit en anglais, en allemand, en français et en d'autres langues européennes. Puisque la philosophie est toujours contextuelle, toute philosophie doit être lue dans son contexte et implique toujours plusieurs langues, donc elle « doit être lue et traduite, avec des yeux multilingues également »². L'étude de la philosophie n'échappe guère à la traduction, voire s'appuie fortement sur les textes philosophiques traduits. Certains concepts philosophiques de base étaient parfois mal traduits et donc mal compris. En conséquence, les pensées philosophiques, par exemple, Aristote, Hegel et Heidegger sont restés obscurs. La traduction est importante et nécessaire pour l'étude de la philosophie. Par conséquent, la traduction est un phénomène qui a besoin d'explication. Cependant, la traduction reste moins étudiée dans le domaine de la philosophie tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale. C'est pourquoi Anthony Pym soutient que « the Western Philosophy has no traditional discours on translation » [la philosophie occidentale n'a pas de discours traditionnel sur la traduction]³, Lawrence Venuti dit que « translation remains a dark secret to philosophy » [la traduction reste le sombre secret

¹ La traductologie équivaut à « translation studies » en anglais. Le terme « translation studies » a été inventé par James S. Holmes dans son article de 1972 « The name and nature of translation studies » pour donner le nom anglais définitif à la discipline de la science de la traduction. Tandis qu'en français, elle a plusieurs appellations, par exemple, « la science de la traduction », « translatoologie ». Cf. James S. Holmes, « The Name and Nature of Translation Studies », dans Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, Londres and New York, Routledge, 2004, pp. 180–192.

² Jonathan Rée, « The Translation of Philosophy », *New Literary History* 32, no. 2 (2001), pp. 223-257. Traduit par nous.

³ Anthony Pym, « Philosophy and translation », dans Piotr Kuhiwczak and Karin Littau (ed.), *A Companion to Translation Studies*, Clevedon, Buffalo and Toronto, Multilingual Matters, 2007, pp. 24–44. Traduit par nous.

de la philosophie] ⁴ et Rosemary Arrojo soutient que tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale, il est difficile de trouver une attention portée soit à la pratique de la traduction, soit aux questions philosophiques qu'elle soulève et même, « translators seems to have more interest in the philosophy (of translation) than philosophers » [des traducteurs semblaient s'être beaucoup plus intéressés à la philosophie (de la traduction) que des philosophes] ⁵.

Logiquement, la philosophie a donné naissance à une multitude de sous-disciplines, telles que la philosophie des sciences, la philosophie du droit, il peut y avoir aussi ce qu'on appelle la philosophie de la traduction⁶. Ainsi, qu'est-ce la philosophie de la traduction ? Piers Rawling et Philip Wilson proposent de comprendre la philosophie de la traduction comme « an analytic activity in which philosophical tools are used to discuss translation issue » [une activité analytique dans laquelle des outils philosophiques sont utilisés pour discuter des problèmes de traduction] ou comme « a substantive activity that used to formulate an overview » [une activité de fond qui vise à formuler une vue d'ensemble] ⁷. Selon l'affirmation d'Arrojo ci-dessus, non seulement les philosophes mais aussi les traducteurs peuvent contribuer à la philosophie de la traduction. Ainsi, la philosophie de la traduction n'est pas seulement philosophique et ajouter aussi interdisciplinaire, dans le sens où elle est liée aux études de traduction.

L'indifférence à la traduction dans la tradition philosophique découle de la compréhension traditionnelle du langage selon laquelle le sens précède le mot (ou la pensée précède le langage). Cette compréhension traditionnelle du langage ne reconnaît pas le rôle important du langage en philosophie, car elle considère le langage comme un simple outil ou un médium pour décrire les phénomènes du monde extérieur. Sur la base de cette vision du langage, la traduction en tant que le transfert de signification entre au moins deux langues, n'est pas difficile. Cette vision de la traduction projette le privilège de l'original sur la traduction : la traduction doit être fidèle à l'original. La compréhension

⁴ Cf. Lawrence Venuti, *The Scandals of Translation*, Londres and New York, Routledge, 1998, p. 115. Traduit par nous.

⁵ Rosemary Arrojo, « Philosophy and Translation », dans Yves Gambier and Luc van Doorslaer (ed.), *Handbook of Translation Studies*, Amsterdam, John Benjamins, 2010, p. 247. Traduit par nous.

⁶ Cf. Duncan Large, « On the Work of Philosopher-Translators », dans Jean Boase-Beier, Antoinette Fawcett et Philip Wilson (ed.), *Literary Translation: Redrawing the Boundaries*, Londres, Palgrave Macmillan, 2014. Traduit par nous.

⁷ Piers Rawling and Philip Wilson, « Introduction », dans *Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, Londres, Routledge, 2019, p. 2. Traduit par nous.

traditionnelle du langage a ensuite été rejetée par le soi-disant tournant linguistique⁸ et a défié ainsi la compréhension générale de la traduction. Parallèlement, il y a une prise de conscience croissante des liens inextricables entre philosophie et traduction chez les philosophes à la fin du XX^e siècle⁹, par exemple, Walter Benjamin, Jacques Derrida, Paul Ricoeur et Willard Quine. Comme Derrida note « avec [la] problème de traduction nous n'aurons affaire à rien de moins qu'au problème du passage à la philosophie »¹⁰, la traduction est en fait intrinsèquement philosophique.

L'objectif général de ce mémoire est d'expliquer la violence de la traduction et d'explorer la nouvelle compréhension derridienne de la traduction comme une forme d'expression linguistique, à travers l'étude du concept d'intraduisibilité dans « Des Tours de Babel » et *L'Oreille de l'Autre* de Derrida, « La tâche du traducteur » de Benjamin et la discussion traductionnelle existante.

Pourquoi est-ce que le concept d'intraduisibilité ? L'Intraduisibilité est un problème au cœur de la traduction. Cependant, le concept d'intraduisibilité est ambigu et vague. C'est à la mode, cool et exagéré. Ce devient problématique car « on ne le pense jamais vraiment quand on dit que quelque chose est 'intraduisible' »¹¹. Large soutient que l'intraduisibilité est à la fois un problème philosophique et un problème pour la philosophie, c'est-à-dire une question que la philosophie pose à la traduction – « Quelles sont les limites de la traduction ? » et une question que la traduction pose à la philosophie – « Dans quelle mesure la philosophie elle-même est traduisible ? »¹². Par conséquent, ce mémoire tente de montrer à la fois la limite de la traduction et le traduisibilité/intraduisibilité de la philosophie.

Ce mémoire est divisé en trois parties. La première partie montrera la limite de la traduction découverte par la philosophie, c'est-à-dire la problématique de la

⁸ L'expression « le tournant linguistique » (linguistic turn) a été introduite par Gustav Bergmann dans son article « Logical Postivism, language, and the Reconstruction of Metaphysics » en 1953, elle a été popularisée par Richard Rorty qui l'a utilisé comme titre d'une anthologie d'écrits, *The Linguistic Turn : Essay in Philosophical Method* en 1967. Elle décrit un développement majeur de la philosophie occidentale au début du XX^e siècle, qu'il y avait une préoccupation croissante sur les relations entre le langage, la langue, la connaissance et le monde. Elle est traditionnellement considérée comme la naissance de la philosophie analytique.

⁹ Rosemary Arrojo, « Philosophy and Translation », *op. cit.*, p. 247.

¹⁰ *D*, p. 145.

¹¹ Duncan Large, « The Untranslatable in Philosophy », dans Duncan Large, Motoko Akahi, Wanda Jozwiowska et Emily Rose (ed.), *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives*, Londres, Routledge, 2019, p. 52. Traduit par nous.

¹² *ibid*, p. 50.

compréhension générale de la traduction comme le transfert de signification entre au moins deux langues. Comme on l'a mentionné plus haut, cette compréhension générale de la traduction présuppose la compréhension traditionnelle du langage, qui a été rejetée par le soi-disant tournant linguistique et a remis en question la compréhension générale de la traduction. Le premier chapitre élaborera sur la compréhension traditionnelle du langage, c'est-à-dire le privilège de la parole sur l'écriture et le sens précède le mot (ou la pensée précède le langage), dont la compréhension générale de la traduction présuppose. Le deuxième chapitre exposera le soi-disant tournant linguistique, où les philosophes reconnaissent le rôle important du langage et ainsi rejettent la compréhension traditionnelle du langage ainsi que la compréhension générale de la traduction. Le troisième chapitre portera sur la violence du langage en révélant le rapport entre l'écriture et la violence proposé par Derrida dans *De la Grammatologie*, puis démontrerait la violence de la traduction.

La deuxième partie expliquera ce qu'est l'intraduisibilité et aussi le traduisibilité/intraduisibilité de la philosophie. Le quatrième chapitre identifiera le dilemme de la traduction, le possibilité-impossibilité de la traduction à travers la réinterprétation du mythe de Babel par Derrida dans « Des Tours de Babel » et sa réflexion sur la traduction dans *L'oreille de l'autre*. Comme on l'a mentionné plus haut, le concept d'intraduisibilité est ambigu et vague. Donc, le cinquième chapitre exposera la discussion existante sur intraduisibilité pour montrer son ambiguïté et son imprécision et expliquera ainsi pourquoi on adoptera la définition de Cassin : « L'intraduisible, c'est plutôt ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire »¹³. Enfin, le sixième chapitre explorera le traduisibilité et l'intraduisibilité de la philosophie et discutera la difficulté de traduire les concepts philosophiques.

Ensuite, on continuera à argumenter tout au long de ce mémoire, la compréhension générale de la traduction est problématique, dans la troisième partie, on arrivera une nouvelle compréhension de la traduction en tant qu'une forme d'expression linguistique. Le septième chapitre parlera la tâche et la responsabilité de la traduction à travers « La tâche du traducteur » de Benjamin et « Des Tours de Babel » de Derrida. Le huitième

¹³ VEP, p. xvii.

chapitre explorera le sens derridien de l'expression dans *La voix et le phénomène* pour comprendre cette affirmation de Derrida.

PARTIE I

ENTRE LANGAGE ET TRADUCTION

CHAPITRE I

De la compréhension traditionnelle du langage à la compréhension générale de la traduction

L'affirmation traditionnelle à propos du langage est qu'il est en lui-même vivant et que l'écriture est la partie morte du langage.

Jacque Derrida

La traduction est généralement comprise comme le transfert de signification entre au moins deux langues. Le terme traduction dérive des mots latins *translatio* « action de transporter, de transférer ; traduction, transposition » et *transfere* « porter d'un lieu à un autre ; traduire »¹⁴. On soutient que cette compréhension présuppose la compréhension traditionnelle du langage qui a ensuite été rejetée par le soi-disant tournant linguistique qui remet en question cette compréhension. Dès lors, pour commencer, ce chapitre élaborera la compréhension traditionnelle du langage, c'est-à-dire le privilège de la parole sur l'écriture et le sens qui précède le mot ou la pensée qui précède le langage et explique ainsi comment la compréhension générale de la traduction la présuppose.

Généralement, la philosophie du langage¹⁵ a été soulevée par le soi-disant tournant linguistique. Cependant, le questionnement philosophique sur le concept de langage peut remonter plus loin à l'antiquité¹⁶. Bien que le langage soit un sujet de discussion, il était seulement nécessaire un tant qu'instrument pour rechercher des réponses à des questions épistémologiques ou ontologiques. Cela signifie que le langage n'était pas au cœur de la philosophie, mais plutôt un sujet secondaire à contempler pour comprendre le sujet primaire, par exemple l'être. Cette vision du langage est ce que j'appelle la compréhension

¹⁴ *Ortolang*, s.v. « Translation » dans Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, <https://www.cnrtl.fr/etymologie/translation>.

¹⁵ Le terme « Philosophie du langage » l'utilise généralement pour désigner le travail dans le domaine de la philosophie analytique anglo-américaine et ses racines dans la philosophie allemande et autrichienne du début du XXe siècle, qui concerne la structure du langage, la signification des termes et des phrases, la relation entre le langage et le monde, entre le langage et la pensée, l'utilisation du langage. Cf. Ufuk Ozen Baykent, *An Introductory Course to Philosophy of language*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 13.

¹⁶ Selon Ufuk, Héraclite est l'un des premiers philosophes à parler de langage. Cf. Ufuk Ozen Baykent, « Chapter Three Heraclitus, Logos and Language », *An Introductory Course to Philosophy of language*, op. cit., pp. 21-24.

traditionnelle du langage, repose sur deux hypothèses : privilégier la parole sur l'écriture et croire que le sens précède le mot (ou la pensée précède le langage). Les deux sections suivantes les expliqueront en détail à travers la déconstruction par Derrida du *Phèdre* de Platon dans *La Dissémination* et la critique de la compréhension du langage chez les empiristes et les intellectualistes dans *La Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty.

Le privilège de la parole sur l'écriture

Derrida est bien connu pour sa critique de toute la tradition philosophique occidentale en tant que « métaphysique de la présence ». Ce qu'il veut dire par là, c'est que chaque discipline a une idée tout à fait métaphysique d'une présence pleine et sans intermédiaire, qui sert de fondement à sa théorie. Cependant, l'hypothèse métaphysique doit être remise en question car elle repose sur un fondement instable¹⁷. Derrida soutient que la compréhension du langage à travers la tradition philosophie repose sur une hypothèse qui doit remettre en question : le privilège de la parole sur l'écriture.

Si on examine la philosophie de la Grèce antique en concept que Socrate lui-même n'écrit pas. Son grand disciple Platon rejette l'écriture par la bouche de Socrate dans le dialogue *Phèdre*. Il est le seul dialogue dans lequel Platon exprime sa vue de l'écriture. Dans *Phèdre*, Platon évoque un lien direct entre l'écriture, la parole et la notion émergente d'âme. Certains chercheurs reprochent au *Phèdre* d'être en pleine contradiction performative avec lui-même, parce que Platon semble s'oppose « l'écriture » dans sa propre écriture¹⁸. Platon est un grand philosophe qui a écrit beaucoup de dialogues sur la philosophie, mais il semble prétendre que la vraie philosophie ne peut pas être exprimée dans l'écriture. Cependant, Derrida a défendu Platon : le *Phèdre* a été mal compris comme

¹⁷ DG, pp. 43-45.

¹⁸ Platon commet le paradoxe autoréférentiel écriture contre écriture. Le paradoxe autoréférentiel peut être classés en deux types : 1. Le paradoxe anodin, qui racontent une vérité surprenante. Ce paradoxe a tendance à avoir deux visages, il semble faux au départ, et il semble vrais à la réflexion. 2. Le paradoxe appelé « antinomie ». Cette proposition paradoxale ne révèle pas sa vérité, ni ne désamorce le paradoxe. Selon Mackenzie, le paradoxe de Platon renvoie au second type, une antinomie typiquement autoréférentielle, où le médium de la proposition est en conflit avec la proposition elle-même. Cf. Mary M. Mackenzie, « Paradox in Plato's Phaedrus », *Proceedings of the Cambridge Philological Society, NEW SERIES*, No. 28, 208 (1982), pp. 64-76.

« un dialogue mal composé » pendant près de vingt-cinq siècle¹⁹. Il condamne le fait que « seule une lecture aveugle ou grossière a pu en effet laisser courir le bruit que Platon condamnait simplement l'activité de l'écrivain »²⁰. Il précise que « le *Phèdre* joue... dans son écriture à sauver, ce qui est aussi perdre »²¹.

Dans le *Phèdre* de Platon, Socrate soutient que l'écriture n'est vraiment un remède que pour se rappeler. C'est en fait un poison pour la mémoire, car les hommes vont s'appuyer dessus et ainsi compromettre leurs propres souvenirs vivants, plus précisément, l'intériorité des souvenirs vivants. L'écriture est d'abord présentée comme un *pharmakon*²², un remède-poison, qui peut être bon ou mauvais en fonction du contenu et du public. Selon Socrate, il y a deux formes d'écriture : 1. L'écriture sérieuse, qui est « l'écrit dans l'âme de l'écoute »²³. C'est une extension fidèle de la parole. 2. L'écriture non sérieuse, qui est l'écrit en « fluide noir que nous appelons encre »²⁴. Dans la pensée traductionnelle, la couleur noire est généralement associée à la mort, au deuil, à la magie maléfique et aux ténèbres... Donc, cette forme d'écriture est une inscription sans vie pour la parole, *sungrammata*²⁵, qui est une sorte de parole morte, qui est « incapable s'expliquer et de se défendre eux-mêmes, incapable d'enseigner suffisamment la vérité »²⁶. L'écriture non sérieuse (ou l'écriture exotérisée) ne peut pas s'expliquer, ne peut pas se défendre, ne peut pas nous enseigner suffisamment la vérité. Tandis que l'écriture sérieuse (ou l'écriture intériorisée) est « la science écrit dans l'âme de celui qui étudie, ... (qui est capable de) se défendre, parler et se taire quand il le faut »²⁷. L'écriture au sens littéral du terme, désigne l'écriture non sérieuse ou l'écriture exotérisée, qui s'oppose à l'écriture sérieuse ou l'écriture intériorisée, qui est une forme métaphorique d'écriture

¹⁹ Selon Derrida, « on avait d'abord cru que Platon était trop jeune (ou trop vieux) pour bien faire la chose, pour construire un bel objet ». Cf. *D*, p. 74.

²⁰ *D*, p. 75.

²¹ *D*, p. 75.

²² *Pharmakon*, un mot grec ancien, qui signifie à la fois « remède » et « poison ». Derrida retrace les significations de *pharmakon* dans *la Pharmacie de Platon* : « Ce *pharmakon*, cette 'médecine', ce philtre, à la fois remède et poison, s'introduit déjà dans le corps du discours avec toute son ambivalence. » Cf. *D*, p. 78. Selon Derrida, *pharmakon* dans le dialogue de Platon entre *Phèdre* et Socrate se réfère aux deux sens.

²³ Platon. *Phèdre*, 278a. Cf. Platon, *Phèdre*, dans « Œuvres de Platon » Tome sixième, trad. Victor Cousin, Paris, Bossange frères, 1823, p. 131.

²⁴ Platon. *Phèdre*, 276c. Cf. *ibid*, p. 126.

²⁵ *Sungrammata* est un terme grec ancien qui signifie « les compositions écrites ». Il est utilisé dans le *Phèdre* de Platon, où il soutient que la parole est préférable à l'écriture.

²⁶ Platon. *Phèdre*, 276c. Cf. *ibid*, p. 126.

²⁷ Platon. *Phèdre* 276a. Cf. *ibid*, p. 125.

dans l'âme. Socrate affirme que l'écriture au sens littéral doit être utilisée comme « (une) forme d'amusement ou à l'occasion d'une fête »²⁸.

Ici, cette distinction entre deux formes d'écriture est en réalité la distinction entre la parole et l'écriture. Pour Socrate, l'écriture est un jeu, le jeu de la trace ou le supplément. L'écriture nous éloigne d'une supposée pleine présence, de la parole et du logos, donc elle est « incapable s'expliquer et de se défendre [elle]-mêmes, incapable d'enseigner suffisamment la vérité »²⁹. Socrate soutient que, comme la peinture, l'écriture est insensible³⁰. Dans la méthodologie, Derrida écrit,

A supposer qu'elle ait un stade primitif et pictural, l'écriture accuse cette absence, ce mal ou cette ressource qui depuis toujours travaille la vérité du phénomène : la produit et bien sûr la supplée. La possibilité originelle de l'image est le supplément : qui s'ajoute sans rien ajouter pour combler un vide qui dans la pleine demande à se laisser remplacer. L'écriture comme peinture est donc à la fois le *mal* et le *remède* dans le *phaineshai* ou dans l'*eidos*. Platon disait déjà que l'art ou la technique (*technè*) de l'écriture était un *pharmakon* (drogue ou teinture, salutaire ou manifaisante). En l'inquiétant de l'écriture était déjà éprouvé depuis sa ressemblance à la peinture. L'écriture est comme la peinture, comme le *zoographème*, qui est lui-même déterminé (cf. le *Cratyle*, 430-432) dans une problématique de la *mimesis* ; la ressemblance est inquiétante : « Ce qu'il y a de terrible en effet, je pense, dans l'écriture, c'est aussi, *Phèdre*, qu'elle ait véritablement tant de ressemblance avec la peinture » (275d). Ici, la peinture, la zoographie, trahit l'être et la parole, les mots et les choses mêmes parce qu'elle les fige... Quand on les interroge, [elle] ne répondent plus. [Elle] a porté la mort. Il en va de même pour l'écriture³¹.

L'écriture est presque morte, elle n'a que l'apparence de la vie. L'écriture, la peinture, les discours écrits, les représentations dramatiques... sont tous condamnés comme rigides en contraste avec la plasticité de la forme dialogique, c'est-à-dire la parole³². En somme, l'objection de Socrate à l'écriture concerne son caractère insensible et monologique, qui

²⁸ Platon. *Phèdre* 276b. Cf. *ibid*, p. 125.

²⁹ Platon. *Phèdre*, 276c. Cf. *ibid*, p. 126.

³⁰ Dans le *Phèdre*, Socrate dit, « Car voici l'inconvénient de l'écriture... comme de la peinture. Les productions de ce dernier art semblent vivantes ; mais interrogez-les, elles vous répondront par un grave silence. » Platon. *Phèdre*, 275d. Cf. *ibid*, p. 124.

³¹ *DG*, pp. 412-413.

³² Dans le *Phèdre*, après avoir parlé de peinture, Socrate dit « Il en est de même des discours écrits : vous croiriez, à les entendre, qu'ils sont bien savants ; mais questionnez-les sur quelque chose qu'ils contiennent, ils vous feront toujours la même réponse. Une fois écrit, un discours roule de tous côtés, dans les mains de ceux qui le comprennent comme de ceux pour qui il n'est pas fait, et il ne sait pas même à qui il doit parler, avec qui il doit se taire. ». Cf. Platon. *Phèdre*, 275d-e, dans « Œuvres de Platon » Tome sixième, *op. cit.*, p. 124.

s'oppose à la parole dialogique. L'écriture est exclue par Platon par la bouche de Socrate, parce qu'elle est la plus éloignée de la vérité. L'écriture est toujours liée à la médiation, à l'extériorité, à la secondaire et à l'oubli. Tandis que la parole est un prolongement fidèle de l'âme. Selon Derrida, Platon tente de définir la parole comme *logos* et inaugure l'histoire du logocentrisme dans l'acte de naissance de la philosophie : l'opposition même des *mythos* aux *logos*. Platon inaugure ainsi l'histoire du logocentrisme dans l'acte de naissance de la philosophie.

Selon Derrida, l'objection de Socrate (en fait de Platon) à l'écriture est toujours présente à l'arrière-plan d'autres visions du langage dans cette tradition logocentrique³³. Par exemple, dans *De L'interprétation*, Aristote propose une théorie brève, claire et essentielle du langage :

Les sons émis par la voix sont les symboles (*συμβολον*) des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identique chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images³⁴.

Ici, Aristote distingue la parole de l'écriture : La parole est un « symbole des états de l'âme », tandis que l'écriture est un « symbole des mots émis par la voix », un symbole de la parole. Aristote suggère que l'écriture dépend de la parole et est secondaire à la parole. Ainsi, la parole et l'écriture sont principalement des symboles des états de l'âme. Pour lui, le langage est étudié dans le domaine de la psychologie, car le sens fait partie intégrante du langage et les sens sont construites sur les pouvoirs rationnels de l'homme. Héritier de Platon, Aristote insiste également sur la parole, puisque la parole a une relation

³³ Derrida soutient que Rousseau, Saussure et Lévi-Strauss sont les figures exemplaires d'une tradition logocentrique. Donc, leurs visions du langage sont liées à celles de Platon. Dans *De la Grammatologie*, Derrida confirme que la pensée de Rousseau sur le langage « déjà hérière du le platonisme ». Cf. *DG*, p. 200. Derrida voit Saussure comme il « reprend la définition traditionnelle de l'écriture qui déjà chez Platon et chez Aristote se rétrécissait autour du modèle de l'écriture phonétique et du langage de mots ». Cf. *ibid*, p. 46. Havelock soutient que Derrida voit la distinction entre l'écriture sérieuse et l'écriture non sérieuse chez Platon comme la distinction métaphysique entre la « bonne » et la « mauvaise » écriture. Il propose la dimension éthique-politique de cette distinction. Cf. Sean Burke, « The Ethical Opening », dans *The ethics of writing: Authorship and Legacy in Plato and Nietzsche*, Edinbourg, Edinburgh University Press, 2008, p. 89. Ainsi, Derrida reconnaît le lien entre Platon et Lévi-Strauss. C'est pourquoi il écrit dans son analyse de Lévi-Strauss de la tribu Nambikwara que « les Nambikwara, chez lesquels la 'Leçon d'écriture' va déployer sa scène, chez lesquels le mal va s'insinuer avec l'intrusion de l'écriture venue du dehors, les Nambikwara, qui ne savent pas écrire, nous dit-on, sont bons ». Cf. *DG*, p. 170.

³⁴ Aristote, *De Interpretatione*, 16a. Cf. Aristote, *De l'interprétation*, trad. Jules Tricot, Éditions les Échos du Maquis, 2014, p. 9. Cf. *DG*, pp. 21-22.

immédiate avec les états de l'âme ou les expériences mentales, elle peut donc exprimer toutes les pensées. Tandis que l'écriture a seulement une relation médiatisée, elle nécessite un ensemble de compléments pour exprimer des pensées. Bref, l'écriture est un symbole de la parole, c'est-à-dire un symbole d'un symbole des états de l'âme. Pour Aristote, l'écriture est d'origine phonétique, donc elle imite la parole. Par conséquent, la parole précède l'écriture. Cette priorité est chronologique.

Dans mon mémoire « Sur la Violence : la dimension éthique du jeune Derrida »³⁵ pour le master de philosophie à l'Université chinoise de Hong Kong, j'ai déjà examiné d'autres vues du langage des stoïciens, d'Augustin, de Boèce, de Herder et de Hegel pour montrer comment ils ont hérité de Platon que l'écriture est toujours considérée comme secondaire. L'écriture a une relation secondaire et médiatisée à la vérité, tandis que la parole a une relation plus immédiate avec la vérité. Ils accordent une importance excessive à la parole par rapport à l'écriture. Le privilège de la parole sur l'écriture, c'est une vision logocentrique du langage que Derrida critique, c'est l'hypothèse problématique dans la compréhension du langage à travers la tradition philosophie (y compris Rousseau et Saussure (voir la note n°33), qui devrait remettre en question.

En un mot, le privilège de la parole sur l'écriture est la première caractéristique de ce que j'appelle la compréhension traditionnelle du langage.

Le sens précède le mot / la pensée précède le langage

En fait, le privilège de la parole sur l'écriture chez Platon et Aristote repose sur la croyance traditionnelle selon laquelle le sens précède le mot ou la pensée précède le langage. Dans le *Cratyle* de Platon, Socrate, Hermogène et Cratyle traitent des visions naturelles et conventionnelles de l'origine de la dénomination. Socrate soutient que le mot n'est qu'un outil pour découvrir des vérités³⁶. Cette phrase suppose que les vérités précèdent le langage, afin que l'on puisse découvrir les vérités par le langage.

Dans la discussion ci-dessus, on soutient que dans le *Phèdre*, Platon privilégie la parole sur l'écriture ainsi que l'écriture sérieuse (ou l'écriture intériorisée) sur l'écriture

³⁵ Ching Lam Janice Law, « On Violence : The Ethical Dimension in Earlier Derrida », la thèse de master, l'Université chinoise de Hong Kong, 2020, pp. 21-27.

³⁶ Platon, *Cratyle*, 387d & 391a-d. Cf. Platon, *Cratyle*, dans « Œuvres de Platon » Tome onzième, trad. Victor Cousin, Paris, Bossange frères, 1837, pp. 14, 24-26.

non sérieuse (ou l'écriture exotérisée). La parole vaut mieux que l'écriture, en raison de sa relation avec l'âme. Cette vision présuppose que la pensée précède le langage, elle apparaît déjà l'âme. C'est pourquoi la parole comme un prolongement fidèle de l'âme est mieux que l'écriture qui est toujours liée à la médiation, à l'extériorité, à la secondaire et à l'oubli ; l'écriture sérieuse comme « l'écrit dans l'âme de l'écoute » est mieux que l'écriture non sérieuse. De même, la vision du langage d'Aristote présuppose également que la pensée précède le langage. Pour lui, pour Aristote, le langage est un médium conventionnel, la parole et l'écriture sont des symboles. Il soutient que la parole est privilégiée sur l'écriture parce que la parole est un « symbole des états de l'âme », tandis que l'écriture est un « symbole des mots émis par la voix », un symbole de la parole. La parole vaut mieux que l'écriture, aussi à cause de sa relation avec l'âme.

Non seulement Platon et Aristote, les visions ultérieures du langage présupposent également cette croyance que le sens précède le mot ou la pensée précède le langage. Dans *la Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty critique la compréhension du langage chez les empiristes et les intellectualistes, qui croit que « le mot n'a pas de signification »³⁷. Selon Merleau-Ponty, les empiristes pensent que,

l'évocation du mot n'est médiatisée par aucun concept, que les stimuli ou les lois de la mécanique nerveuse ou selon celles de l'association, et qu'ainsi **le mot ne porte pas son sens, n'a aucune puissance intérieure**, et n'est qu'un phénomène psychique, physiologique, ou même physique juxtaposé aux autres et amené au jour par le jeu d'une causalité objective... Il n'est pas dépourvu de sens, puisqu'il y a derrière lui une opération catégoriale, mais ce sens il ne l'a pas, il ne le possède pas, c'est **la pensée qui a un sens et le mot reste une enveloppe vide**... le langage n'est qu'un accompagnement dans tous les cas **le langage n'est qu'un accompagnement extérieur de la pensée**.³⁸

Pour les empiristes, la parole est un phénomène naturel : « l'homme peut parler comme la lampe électrique peut devenir incandescente »³⁹. Tandis que les intellectualistes soutiennent que, « l'opération catégoriale une fois faite, reste à expliquer l'apparition du mot qui la conclut et c'est encore par un mécanisme physiologique ou psychique qu'on le fera puisque *le mot est une enveloppe inerte* »⁴⁰. Tout reposerait sur l'activité catégorielle de la pensée ; l'articulation demeurerait une action involontaire, le produit

³⁷ *PP*, p. 205.

³⁸ *PP*, pp. 205-206.

³⁹ *PP*, p. 204.

⁴⁰ *PP*, p. 206.

d'un mécanisme physiologique ou psychique. Pour les deux, *le mot n'a pas de signification et le langage apparaît maintenant comme conditionné par la pensée*. Ils héritent évidemment de Platon et d'Aristote et conservent la compréhension traditionnelle du langage.

Le fait que le sens précède le mot comme la pensée précède le langage est la seconde caractéristique de ce que j'appelle la compréhension traditionnelle du langage. J'espère pouvoir montrer comment la première caractéristique, le privilège de la parole sur l'écriture, en dépend. Les deux caractéristiques sont les hypothèses trouvées dans la compréhension traditionnelle du langage qui doivent être remises en question. Le deuxième chapitre explorera comment la compréhension traditionnelle du langage, précisément les deux hypothèses, a été rejetée par le soi-disant tournant linguistique.

De la compréhension traditionnelle du langage à la compréhension générale de la traduction

Avant cela, on se tourne vers le dernier objectif de ce chapitre, pour expliquer comment la compréhension générale de la traduction présuppose la compréhension traditionnelle du langage. La traduction est généralement comprise comme le transfert de signification entre au moins deux langues. En fait, elle suppose que le sens est indépendant du langage, c'est-à-dire le sens précède le langage. Le langage comme véhicule servant à transmettre le sens. Ce n'est que lorsque le sens précède le langage que la tâche du traducteur peut être de transférer ou de transmettre le sens entre les langues⁴¹. En général, une traduction est bonne ou mauvaise selon la fidélité à l'original. Par conséquence cette compréhension de la traduction projette le privilège de l'original sur la traduction. La traduction est toujours secondaire et supplémentaire. Elle est seulement le substitut de l'original. Cette compréhension générale de la traduction présuppose la

⁴¹ Par définition, la langue est un « système de signes vocaux, éventuellement graphique, propre à une communauté d'individus, qui l'utilisent pour s'exprimer et communiquer entre eux ». Ainsi, il y a beaucoup de langues différentes dans le monde, tels que l'anglais, le français, le chinois, etc. Tandis que le langage est une « capacité, observée chez tous les hommes, d'exprimer leur pensée et de communiquer au moyen d'un système de signes vocaux et éventuellement graphiques (la langue) ». Le sens précède le langage, cela signifie qu'il y a un sens a priori avant notre acte d'exprimer notre pensée et de communiquer avec les autres. Cela implique que le sens précède toutes les langues. C'est pourquoi le transfert de signification entre au moins deux langues est possible. On l'appelle la traduction. Cf. *Le Dictionnaire Larousse*, s.v. « langue » et « langage » dans Larousse, consulté le 27 avril 2023, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/langue/46180>; <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/langage/46165>.

conception métaphysique de la signification comme une présence pouvant exister en dehors ou avant le langage et qui peut être transférée inchangée entre les langages. En ce sens, elle reste ce que Derrida appelle la « métaphysique de la présence ». C'est pourquoi on soutient qu'elle présuppose la compréhension traditionnelle du langage, précisément la sens précède le langage. C'est pourquoi le rejet de la compréhension traditionnelle du langage par le soi-disant tournant linguistique remis également en question la compréhension générale de la traduction.

CHAPITRE II

Le soi-disant tournant linguistique et la nouvelle compréhension du langage

The words. Why did they have to exist ?

Without them, there won't be any of this.

Markus Zusak

Dans le chapitre 1, on a élaboré la compréhension traditionnelle du langage, c'est-à-dire le privilège de la parole sur l'écriture et le sens précédant le mot ou la pensée précédant le langage et a expliqué ainsi comment la compréhension générale de la traduction la présuppose. Sur deuxième chapitre explorera ce qu'est le soi-disant tournant linguistique et comment il soulève une nouvelle compréhension du langage qui est en même temps rejeter de la compréhension traditionnelle du langage. (On l'a déjà mentionné, ce rejet remet en question la compréhension générale de la traduction.)

Le soi-disant tournant linguistique en philosophie

L'expression « the linguistic turn » (le Tournant Linguistique) a été introduite par Gustav Bergmann dans son article « Logical Postivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics » en 1953, dans lequel il soutient que les problèmes philosophiques, tels que la nature de Dieu, la liberté, la réalité, etc... sont fondamentalement des problèmes du langage⁴². Ces problèmes philosophiques relèvent des « abus de langage ». Un tel tournant vers le langage est un tournant méthodologique. Plus tard, le terme « tournant linguistique » a été popularisé par Richard Rorty qui l'a utilisé comme titre d'une anthologie d'écrits, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, en 1967⁴³. Rorty soutient que « philosophical problems are problems that may be solved or dissolved either by reforming language or by understanding more about the language we presently use » [les problèmes philosophiques

⁴² Gustav Bergmann, « Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics », dans Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 63-71.

⁴³ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, *op. cit.*

sont des problèmes qui peuvent être résolus ou dissous soit en réformant le langage, soit en comprenant mieux le langage que nous utilisons actuellement] ⁴⁴. C'est l'objectif de la philosophie linguistique. Rorty soutient que la philosophie traditionnelle interprète mal la signification du langage en le considérant comme un simple système de signes conventionnels (ce qui est la vision d'Aristote), indépendant du domaine des idées et des concepts. Cependant, la pensée est en fait inintelligible en dehors de sa manifestation dans le langage. Par conséquent, Rorty soutient que les problèmes philosophiques traditionnels peuvent être résolus ou dissous en les traduisant dans un langage idéal et analysés à travers son utilisation ordinaire⁴⁵. Cependant, le tournant linguistique de la philosophie n'est pas seulement une nouvelle orientation ou tendance au cours du XXe siècle, il peut remonter aux travaux de Gottlob Frege et Ferdinand de Saussure et autres et les influences à leurs traditions respectives. Il n'est donc pas approprié de l'appeler le tournant linguistique du XXe siècle. Néanmoins, quelle est la nouvelle orientation ou tendance de la compréhension du langage en philosophie, pour qu'on l'appelle le tournant linguistique ?

Sans doute, le langage n'est pas un sujet nouveau pour la philosophie. Au chapitre I, on précise déjà que le questionnement philosophique sur le concept de langage peut remonter à plus tôt, à l'antiquité, mais le langage n'était pas au cœur de la philosophie, il a toujours été un sujet secondaire à contempler pour comprendre le sujet primaire, par exemple l'être. Ainsi, les réflexions sur le langage se retrouvent à travers la tradition philosophique. Cependant, une idée importante dans les comptes rendus standards du tournant linguistique est que l'on reconnaît l'importance du langage pour la philosophie. Le langage est nécessaire à la philosophie. On découvre que le langage n'est jamais un simple outil ou un simple système de signes conventionnels pour transmettre du sens. Plutôt, le langage est problématique en soi, il devient donc une source de problèmes philosophiques, c'est-à-dire que le langage conduit à des erreurs conceptuelles.

Selon Michael Dummett, Frege soutient que la philosophie du langage est d'abord la philosophie : le but de la philosophie est en fait l'analyse du langage⁴⁶. Dans l'introduction de *L'Idéographie*, Frege dit,

⁴⁴ *Ibid*, p. 3.

⁴⁵ *Ibid*, p. 13.

⁴⁶ Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Londres, Duckworth, et Cambridge MA, Harvard University Press, 1978, p. 458. Cette affirmation est défendable, car le sujet principal de la plupart des

Si c'est une tâche de la philosophie de rompre la domination du mot sur l'esprit humain en dévoilant les illusions qui souvent naissent presque inévitablement de l'utilisation de la langue pour l'expression de relations entre des concepts, et en libérant la pensée de ce dont elle est atteinte uniquement par la nature du moyen d'expression linguistique, alors mon idéographie, développée plus avant pour ces buts, pourra devenir un outil utile aux philosophes.⁴⁷

Plus tard, Bertrand Russell décrit l'influence du langage sur la philosophie,

The influence of language on philosophy has, I believe, been profound and almost unrecognized. If we are not to be misled by this influence, it is necessary to become conscious of it, and to ask ourselves deliberately how far it is legitimate. The subject-predicate logic, with the substance-attribute metaphysic, are a case in point. It is doubtful whether either would have been invented by people speaking a non-Aryan language... [L'influence du langage sur la philosophie a été profonde et presque méconnue. Si on ne veut pas être induit en erreur par cette influence, il faut en prendre conscience et se demander délibérément jusqu'à quel point elle est légitime. La logique de sujet-prédicat, avec la métaphysique substance-attribut, en est un bon exemple. Il est douteux que cela ait été inventé par des personnes parlant une langue non aryenne.]⁴⁸

Le premier Wittgenstein considère même que le langage est la seule source de problèmes philosophiques : dans *Tractatus Logico-Philosophicus*, il soutient que tous les problèmes de la philosophie découlent des caractéristiques trompeuses du langage. Cependant, il est important de noter que le dernier Wittgenstein pense qu'il serait exagéré d'avoir une telle affirmation et souligne que le problème philosophique peut survenir à travers 1. de nouvelles découvertes et théories scientifiques, 2. des avancées dans les disciplines a priori, 3. des inventions de technologie et 4. dispositions naturelles de l'esprit humain⁴⁹.

Certains philosophes pensent que les problèmes majeurs de la philosophie peuvent être résolus par l'analyse logique du langage. Ils se concentrent sur l'analyse du langage à partir des aspects syntaxiques, pragmatiques et sémantiques en développant la logique

œuvres de Frege ne soit pas le langage, mais plutôt les mathématiques, bien qu'il soit souvent cité comme un pionnier du « philosophe analytique ». Certains chercheurs nient la priorité méthodologique du langage à la pensée, ils n'acceptent donc pas la conclusion selon laquelle l'analyse de la structure de la pensée elle-même est l'analyse du langage. Pour eux, le but de la philosophie reste l'analyse de la structure de la pensée. Cf. Bernhard Weiss, « Introduction » dans *Dummett on Analytical Philosophy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 211-230.

⁴⁷ Gottlob Frege, *Idéographie*, trad. Corine Besson, Paris, Vrin 1999, pp. 8.

⁴⁸ Bertrand Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, Londres, Allen and Unwin, 1956, p. 330. Traduit par nous.

⁴⁹ Cf. Peter M. S. Hacker, « The Linguistic Turn in Analytic Philosophy », dans Michael Beaney (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 941-947.

moderne et la philosophie analytique du langage. Par conséquence, le tournant linguistique est généralement associé à la philosophie analytique anglo-américaine, principalement parce que ce terme est évoqué par Gustav Bergmann et popularisé dans cette tradition philosophique. Cela n'implique pas qu'il n'y ait pas un tel tournant linguistique dans les pensées continentales. De même, les penseurs continentaux affirment le rôle significatif du langage dans le contexte de la recherche philosophique. Par exemple, dans « Hölderlin et l'essence de la poésie », Martin Heidegger dit,

Le langage sert à la compréhension... Seulement, l'essence du langage ne s'épuise pas toute dans le fait d'être un moyen de compréhension. En le définissant ainsi, on ne touche pas même à l'essence qui lui est propre, on ne fait qu'alléguer une conséquence de cette essence. Le langage n'est pas seulement un instrument que l'homme possède à côté de beaucoup d'autres ; le langage est ce qui, en général et avant tout, garantit la possibilité de se trouver au milieu de l'ouverture de l'étant. Là seulement où il y a langage, il y a un monde⁵⁰.

Heidegger reconnaît le caractère constitutif du langage, qui est de construire le parler et de « constitue(r) l'ouverture de l'être-au-monde (in-der-Welt-sein) »⁵¹. Pour Heidegger, le langage n'est pas un système logique qui formule des propositions pour exprimer des pensées (la vision des philosophes analytiques), mais c'est plutôt la « demeure » de l'être, qui permet au monde de se dévoiler ou de se déployer. Ainsi, le monde n'est pas construit ou constitué par le langage. On est « projeté » dans un monde déjà signifiant et déjà vécu comme porteur d'un sens défini et déterminé. On peut toujours récupérer ce qui n'est pas dit, parce que « tout de signification » (*Bedeutungsganze*) de l'intelligibilité est déjà exprimée dans le langage. Plus tard, la tradition herméneutique, après Heidegger, reconnaît au langage la capacité d'éclairer et de faire surgir un monde. Ils mettent précisément en évidence la dimension communicative du langage. Dans la *Vérité et le Méthode*, Hans-Georg Gadamer définit le langage comme une forme de conversation et un « horizon » révélateur du monde⁵². Dès lors, pour Heidegger et Gadamer, le langage dans sa fonction révélatrice du monde est à la fois la condition de possibilité de l'expérience et sa limite.

⁵⁰ Martin Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie », trad. Henry Corbin, dans *Approche de Hölderlin*. Paris, Gallimard, 1962, pp. 47-48.

⁵¹ Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, 1985, p. 139.

⁵² Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, trad. Étienne Sacre, Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Paris, Éditions Points, 2018.

En dehors de Heidegger, Gadamer et de la tradition herméneutique, Merleau-Ponty est un autre exemple. Il ne cesse de questionner le langage tout au long de ses œuvres, de son premier livre, *La Structure du comportement* à son livre inachevé, *La Prose du Monde*. Il commence son article « Sur la phénoménologie du langage » en disant que le problème du langage est central dans la phénoménologie de Husserl, bien que son propos soit « original » et « énigmatique »⁵³. Héritier de Husserl, Merleau-Ponty tente de développer une phénoménologie du langage : « Il nous faut absolument souligner le sens philosophique du retour à la parole »⁵⁴. Qu'est-ce qu'une phénoménologie du langage ? Merleau-Ponty la distingue de la philosophie du langage et en cite la définition proposée par Hendrik Pos dans *Phénoménologie et linguistique* :

la phénoménologie du langage, non comme un effort pour replacer les langues existantes dans le cadre d'une eidétique de tout langage possible, c'est-à-dire pour les objectiver devant une conscience constituante universelle et intemporelle, *mais comme retour au sujet parlant, à mon contact avec la langue que je parle.* ⁵⁵

La phénoménologie de langage révèle le caractère constitutif du langage, que l'acte de langage (ici et maintenant) fonde l'idéalité du vrai, c'est-à-dire qu'« il réalise une « localisation » et une « temporalisation » d'un sens idéal »⁵⁶. Donc, on pourrait considérer son œuvre inachevée, *La Prose du monde* comme une phénoménologie du langage qu'il tente de construire.

Comme on l'a mentionné plus haut, le soi-disant tournant linguistique peut remonter aux travaux de Gottlob Frege et Ferdinand de Saussure et autres et les influences à leurs traditions respectives. Ce tournant en philosophie continentale est peut-être l'influence de Saussure et de sa nouvelle compréhension du langage.

La nouvelle compréhension du langage

Saussure est reconnu comme le fondateur de la linguistique moderne, qui identifie la structure du langage. Pour lui, le langage est un système de signes qui situe le sens dans sa propre structure interne et ses relations. Un signe linguistique contient deux

⁵³ SPL, p. 105.

⁵⁴ SPL, p. 116.

⁵⁵ SPL, p. 106.

⁵⁶ SPL, p. 120.

composants intrinsèquement liés : un signifiant (une forme matérielle) et un signifié (une image acoustique). Roman Jakobson identifie cette définition héritée de la définition médiévale du signe :

La définition médiévale – *aliquid stat pro aliquo* – que notre époque a ressuscitée, s'est montrée toujours valable et féconde. C'est ainsi que la marque constitutive de tout signe en général, du signe linguistique en particulier, réside dans son caractère double : chaque unité linguistique est bipartite et comporte deux aspects ; l'un sensible et l'autre intelligible – d'une part le *signans* (le *signifiant* de Saussure), d'autre part le *signatum* (le *signifié*). Ces deux éléments constitutifs du signe linguistique (et du signe en général) se supposent et s'appellent nécessairement.⁵⁷

Selon Saussure, le signifiant et le signifié sont aussi inséparables, ils sont « les deux faces d'une seule et même feuille »⁵⁸. La relation entre le signifiant et le signifié est arbitraire, puisqu'il n'y a « aucun lien fixe » entre eux : aucun signifiant n'a de rapport naturel avec un signifié. C'est ce que Saussure appelle « l'arbitraire du signe ». Par exemple, le concept de « sœur » n'a pas de lien interne avec la succession de sons, comme « sœʁ » en français ou « sistə(r) » en anglais... Il peut être représenté par une autre séquence, qui prouve les différences entre les langages et l'existence de différents langages. Par conséquent, dans différents langages, le concept de « sœur » a des sons différents, des orthographes différentes... des *signifiants* différents. Le signe linguistique est arbitraire, il est motivé par des conventions – culture, tradition, règles. La différence phonique et conceptuelle du signe par rapport aux autres signes au sein du système détermine sa signification. Tout signe apparemment singulier, présent et indépendant contient nécessairement les traces d'autres signes dans le même système linguistique. Il existe un réseau préalable de relations aux signes, donc tout signe particulier a une relation préalable avec les autres signes. C'est pourquoi Saussure dit que « dans la langue, il n'y a que des différences »⁵⁹.

Bien que Saussure affirme qu'il n'y a pas de « lien naturel » entre le *signifiant* et le *signifié*, il suit la perspective traditionnelle selon laquelle il existe un « lien naturel » entre le son et le sens véhiculé par le son. Saussure conserve le privilège de la parole sur l'écriture. La parole est l'essence naturelle du langage et des signes linguistiques, car elle

⁵⁷ Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, trad. Nicolas Ruwet, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 162.

⁵⁸ *DG*, p. 23.

⁵⁹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. Bally et Sechehaye, Paris, Payot, 1971, p. 166.

est immédiate, naturelle, présente à soi et constitue le système interne du langage. L'écriture est *le signifiant* de second ordre d'un *signifiant parlé originnaire*. Il est représentatif, contre nature, absent et extérieur à tout autre système linguistique, car il est dénué d'accès direct au *signifié*. Selon Derrida, Saussure associe l'écriture à « l'extériorité », donc elle est « outil imparfait de surcroît et technique dangereuse » et « presque maléfique »⁶⁰. C'est pourquoi Derrida critique le fait que la conception du langage chez Saussure soit toujours logocentrique.

Néanmoins, la conception du langage chez Saussure montre que le sens est créé par la différence phonique et conceptuelle du signe par rapport aux autres signes au sein du système. En d'autres termes, *il n'y a pas de sens qui précède le mot ou de pensée qui précède le langage*. Influencés par Saussure, certains philosophes du XXe siècle développent leurs propres conceptions du langage à l'encontre de la compréhension traditionnelle. Dans la suite, on étudiera comment Derrida et Merleau-Ponty réfutent deux hypothèses dans la compréhension traditionnelle, que l'on a parcourues au Chapitre I.

Il n'y a pas de privilège de la parole sur l'écriture

On commence par Derrida. Le titre de son livre, *De la Grammatologie* montre que son objectif est de proposer une réflexion sur la « science » de l'écriture⁶¹, qui est l'étude de ce qu'est l'écriture, comment elle prend naissance et diffère de la parole. Cependant, la « science » de l'écriture est impossible. Puisque l'écriture est ce qui rend possible l'objectivité scientifique, elle constitue la possibilité même de la science elle-même, elle ne peut donc se réduire au statut d'objet d'une science de l'écriture. C'est le cœur du problème pour toute grammatologie. Selon Derrida, la tradition philosophique occidentale n'a jamais produit une véritable science de l'écriture en tant que telle, ni même jamais posé de question radicale sur l'écriture. Au début *De la grammatologie*, dans l'exergue, Derrida souligne que le concept d'écriture est déterminé par le logocentrisme tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale⁶². Il y a un présupposé « historico-

⁶⁰ DG, p. 51.

⁶¹ Le terme « science » n'est pas ici une science en général, car l'écriture met en cause la possibilité même de la science. En d'autres termes, toute grammatologie antérieure tombe dans un problème insurmontable, car l'écriture ne peut être l'objet de la science. Cf. Arthur Bradley, *Derrida's Of Grammatology*, Edinbourg, Edinburgh University Press, 2008, pp. 4-10.

⁶² DG, p. 11.

métaphysique » sur l'écriture que l'on retrouve dans toute enquête scientifique, historique ou anthropologique : 1. la parole est la première forme de langage ; 2. l'écriture n'est qu'une dérivation de la parole ; 3. l'écriture dans sa forme la plus pure est phonétique et alphabétique. Dans toute la tradition occidentale, l'écrit est considéré comme une sous-espèce du langage en général, secondaire et extérieur. La soi-disant science de l'écriture est le produit d'un ensemble d'hypothèses entièrement métaphysiques. Elle est problématique. Dès lors, l'objectif de Derrida est ici de proposer une idée radicalement nouvelle d'une écriture généralisée et autonome et d'une nouvelle « science » de l'écriture.

La linguistique moderne issue de Saussure propose une nouvelle définition rigoureuse de l'écriture en général. Comme mentionné ci-dessus, Saussure rejette l'écriture de manière traditionnelle : l'écriture est le signifiant d'un signifiant originaire parlé et elle est représentative, non naturelle, absente et extérieure car elle n'a pas d'accès direct au signifié. Saussure dit que « dans la langue, il n'y a que des différences »⁶³. Héritier de Saussure, Derrida maintient la distinction des signes entre le signifiant et le signifié et l'affirmation que tous les signes linguistiques se constituent en se différenciant des autres signes du système. Un signe linguistique conserve également les traces de l'autre signe par rapport auquel il doit être défini. Tout signe est en effet intrinsèquement marqué par ce qu'il n'est pas, se différencie des autres signes pour se définir. C'est ce que Derrida appelle « l'archi-trace ». Chaque fois que on cherche un mot dans le dictionnaire (par exemple, l'amour,) il me renverra à d'autres mots qui lui servent de synonymes (l'amour signifie « passion », « appréciation », etc.) et antonymes (l'amour est le contraire de la « haine »). « *La trace est la différence* »⁶⁴. La signification de chaque signe est toujours tributaire des traces d'autres signes qui en diffèrent en même temps dans l'espace et dans le temps⁶⁵; un tel processus de différenciation est infini. Ainsi, on ne pourrait jamais arriver à une signification présente totalement non médiatisée d'un signe. On ne pourrait jamais obtenir pleinement toutes les significations d'un signe. Selon Derrida, *l'archi-trace* est antérieure à tout concept métaphysique parce que « la trace est en effet l'origine absolue du sens en général »⁶⁶ et *la différence* est la condition originelle de

⁶³ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 166.

⁶⁴ DG, p. 92.

⁶⁵ Tout signe, d'une part, est étendu ou étalé dans l'espace ; d'autre part, est différé ou ajourné dans le temps. La signification du signe est toujours dévolue à l'autre signe dans l'espace et le temps. Par conséquent, la signification du signe est toujours de différer et de déferer.

⁶⁶ DG, p. 95.

possibilité de toutes les significations. Il faut insister : Derrida ne cherche pas ici à poser un nouveau point d'origine⁶⁷. Derrida questionne plutôt l'idée même d'une origine, d'un commencement absolu et d'une pure présence à laquelle tout peut remonter. Une origine ne se réduit pas à une simple présence car elle est en réalité un état originaire de relation ou de complexité. Une origine est toujours multiple : un point d'origine singulier se définit toujours contre ce qu'il n'est pas par un processus de différenciation infinie. L'« origine » n'est jamais elle-même présence. Ou on pourrait dire que « l'origine » est présente comme absence. C'est pourquoi Derrida soutient qu'« il n'y a pas d'origine absolue du sens en général ».

Tout le langage (aussi bien la parole que l'écriture) est en fait des signes et comme un signe, il doit être intrinsèquement marqué par ce qu'il n'est pas et se différencier d'autres signes. Et, il doit inévitablement être déjà situé dans le système de *la trace*. Ainsi, la parole possède les mêmes propriétés que l'écriture et n'est pas privilégiée. Cependant, l'exclusion par Saussure de l'écriture conserve l'idée que l'écriture est une menace pour le langage. Derrida soutient que la menace de l'écriture ne vient pas de « l'extérieur », mais de l'état « originel » du langage lui-même. En d'autres termes, la tradition a raison sur le statut secondaire de l'écriture. Cependant, un tel statut secondaire pourrait être trouvé dans tous les signes, tant dans les signes parlés qu'écrits, de sorte qu'il n'y a pas de privilège de la parole sur l'écriture. Sans doute Derrida n'est pas satisfait de la conception saussurienne de l'écriture. Selon Derrida, l'opposition de l'écriture et la parole est métaphysique : « la réduction de l'écriture – comme réduction de l'extériorité du signification – allait de pair avec le phonologisme et logocentrisme »⁶⁸. On sait déjà que « la logique phonologiste ou logocentriste [est] problématique. Son champ de légitimité [est] étroit et superficiel »⁶⁹. Selon Derrida, le concept traditionnel d'écriture constitue la vérité refoulée, déplacée ou déguisée de l'état du langage dans son ensemble⁷⁰. Il précise qu'il ne recourt « au même concept d'écriture et de renverser simplement la dissymétrie » entre l'écriture et la parole. Autrement dit, il évite ces simples oppositions binaires de la métaphysique. Derrida ne tente pas de défendre le privilège de l'écriture sur la parole. Pour lui, ni la parole n'est privilégiée sur l'écriture, ni l'écriture n'est privilégiée sur la

⁶⁷ DG, p. 95.

⁶⁸ Jacques Derrida, *Position*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 35-36.

⁶⁹ *Ibid*, p. 36.

⁷⁰ DG, p. 82.

parole. Derrida développe plutôt une conception très différente de l'écriture dans *De la grammatologie*, à savoir l'« archi-écriture ». Il soutient qu'il y a plutôt toujours déjà l'archi-trace dans le langage. Il nomme l'état originel du langage « l'archi-écriture » et soutient que tout langage est toujours déjà une espèce d'une « écriture » plus originaire et généralisée, à savoir l'archi-écriture. En ce sens, le langage est d'abord l'écriture. L'écriture est ici la condition du langage, du savoir et de toute référence au monde extérieur. Derrida suggère que le langage est rendu possible par la structure de l'écriture. C'est pourquoi l'écriture ne peut jamais être l'objet de la science, la grammatologie en elle-même est impossible.

Brièvement, Derrida soutient qu'il n'y a pas de relation privilégiée entre la parole et l'écriture, comme il y a déjà l'archi-trace dans le langage. Il rejette la première hypothèse dans la compréhension traditionnelle du langage, à savoir le privilège de la parole sur l'écriture, qu'on a montrée au chapitre I.

Il n'y a pas de sens précédant le mot

Maintenant, on se tourne vers Merleau-Ponty. Dans *la Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty rejette les compréhensions du langage chez les empiristes et les intellectualistes, dont j'ai déjà expliqué qu'elles restent dans la conception traditionnelle du langage au chapitre I, parce qu'elles sont insuffisantes pour expliquer les troubles, comme l'aphasie. Merleau-Ponty soutient qu'aucune pensée n'est pure avant le langage. Sinon, on peine à comprendre pourquoi « le sujet pensant lui-même est dans une sorte d'ignorance de ses pensées tant qu'il ne les a pas formulées pour soi ou même dites et écrites », par exemple, « tant d'écrivains qui commencent un livre sans savoir » exactement ce qu'ils écrivent⁷¹. Merleau-Ponty affirme qu'une pensée n'est pas indépendante du langage : « une pensée... n'existerait pas... pour soi »⁷². Plutôt, on obtient une pensée par le langage. En ce sens, « il y a donc... une pensée dans la parole »⁷³. C'est-à-dire que le langage ne présuppose pas la pensée, il l'accomplit. Ici, Merleau-Ponty propose une nouvelle relation entre le langage et la pensée : « La parole et la pensée... sont enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole

⁷¹ *PP*, p. 206.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *PP*, p. 209.

est l'existence extérieure du sens »⁷⁴. Cette nouvelle relation est fondée sur une nouvelle relation entre le mot et la signification. Merleau-Ponty mentionne un dicton commun selon lequel, « le nom est l'essence de l'objet », car « le mot porte le sens », puis il « habite les choses et véhicule les significations »⁷⁵. C'est pourquoi « la dénomination des objets ne vient pas après la reconnaissance, elle est la reconnaissance même »⁷⁶. Par conséquence, le mot n'est pas « le simple signe des objets et des signification » ensuite « la parole n'est pas le « signe » de la pensée »⁷⁷. *Aucune signification n'est avant le mot, donc aucune pensée n'est pure avant le langage.* « La pensée n'est rien d'« intérieur », elle n'existe pas hors du monde et hors des mots. »⁷⁸ C'est pourquoi Merleau-Ponty dit que « l'orateur ne pense pas avant de parler, ni même pendant qu'il parle ; sa parole est sa pensée »⁷⁹. C'est pourquoi dans « Sur la phénoménologie du langage », Merleau-Ponty dit que « mes paroles me surprennent moi-même et m'enseignent ma pensée »⁸⁰. La pensée et le langage se constituent ainsi simultanément. Elles sont inséparables. Merleau-Ponty soutient en outre que « de même l'auditeur ne conçoit pas à propos des signes », puisque les mots occupent tout l'esprit d'auditeur, la compréhension se constitue pendant qu'il écoute la parole d'orateur⁸¹. Quand il la comprend, « les signes sont aussitôt oubliés, seul demeure le sens »⁸². Merleau-Ponty ne soutient pas que le mot est absolument inséparable de son sens, mais plutôt que le sens ne s'exprime que par le mot, la pensée ne s'exprime que par le langage. Il rejette la deuxième hypothèse dans la compréhension traditionnelle du langage, à savoir le sens précède le mot, qu'on a montrée au chapitre I.

La question posée à la traduction

Grâce que le développent du structuralisme dans le domaine de la linguistique chez Saussure, on sait que la compréhension traditionnelle du langage est problématique. Il n'y a pas de privilège de la parole sur l'écriture et il n'y a pas de sens précède le mot. On

⁷⁴ *PP*, p. 211-212.

⁷⁵ *PP*, p. 207.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *PP*, p. 207 & 211.

⁷⁸ *PP*, p. 213.

⁷⁹ *PP*, p. 209.

⁸⁰ *SPL*, p. 111.

⁸¹ *SPL*, p. 209.

⁸² Maurice Merleau-Ponty, *Le Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 16.

soutient que la compréhension générale de la traduction présuppose la compréhension traditionnelle du langage. Il n'y a pas de signification de présence pure, qui précède le langage dès lors, comment est-ce que la traduction, comme un transfert de signification entre au moins deux langues, est-elle possible ?

La traduction ne cherche pas à communiquer la signification de l'original, car il n'est jamais parfait et complet. La signification est indécidable, parce que 1. Il n'y a pas de signification présente pure et complète et 2. la signification est sédimentée. L'indécidable de la signification devient l'intraduisibilité, ce qui rend la traduction impossible. (On l'expliquera plus en détail dans le chapitre IV.

CHAPITRE III

De la violence du langage à la violence de la traduction

When language fails,
violence becomes a language;
I never had that feeling.

Elie Wiesel

Dans les chapitres I et II, on examine la compréhension traditionnelle du langage, à savoir le privilège de la parole sur l'écriture et le sens précède le mot (ou la pensée précède le langage) et comment ils sont rejetés par le soi-disant tournant linguistique, précisément par la nouvelle compréhension du langage chez Saussure et ses héritiers. Héritier de Saussure, Derrida repart de la distinction des signes entre le signifiant et le signifié et d'affirmation que tous les signes linguistiques se constituent en se différenciant des autres signes du système. Il développe le concept de l'archi-trace (dont on a parlé au chapitre II) : tout signe est en effet intrinsèquement marqué par ce qu'il n'est pas, se différencie des autres signes pour se définir. Puisqu'il y a toujours déjà l'archi-trace dans le langage, aussi bien la parole que l'écriture, la parole possède les mêmes propriétés que l'écriture et n'est pas privilégiée. Contre la compréhension traditionnelle de l'écriture comme secondaire, Derrida développe un nouveau concept d'écriture, « l'archi-écriture », qu'il utilise pour indiquer l'état originel du langage. Derrida soutient que tout langage est toujours déjà une espèce d'une « écriture » plus originaire et généralisée, à savoir l'archi-écriture. Ce chapitre vise à révéler la violence du langage à travers l'enquête de Derrida sur la relation entre l'écriture et la violence dans *De la grammatologie*, puis à démontrer la violence de la traduction.

La connexion invisible entre écriture et violence

Au début de chapitre I « la violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau », la deuxième partie « Nature, Culture, Écriture », *De la Grammatologie*, Derrida demande « qu'est-ce qui lie l'écriture à la violence ? ». Il enquête sur la relation entre écriture et

violence à travers sa critique de la théorie de l'écriture⁸³ chez Claude Lévi-Strauss dans le chapitre la « leçon d'écriture », *Tristes tropiques*, qui a consigné son travail anthropologique sur les Nambikwara,

la « Leçon d'écriture » marque un épisode de ce qu'on pourrait appeler la guerre ethnologique, l'affrontement essentiel qui ouvre la communication ne se pratique pas sous le signe de l'oppression coloniale ou missionnaire. Toute la « Leçon d'écriture » est récitée dans le registre de la violence contenue ou différée, violence sourde parfois, mais toujours oppressante et lourde.⁸⁴

Dans ce chapitre célèbre, la « leçon d'écriture » Lévi-Strauss introduit l'écriture pour des Nambikwara, « petite bande d'indigènes nomades qui sont parmi les plus primitifs qu'on puisse rencontrer dans le monde »⁸⁵. Il se doute que les Nambikwara n'ont pas d'écriture, alors il leur apprend à écrire,

les Nambikwara ne savent pas écrire ; mais ils ne dessinent pas davantage, à l'exception de quelques pointillés ou zigzags sur leurs calebasses. Comme chez les Caduveo, je distribuai pourtant des feuilles de papier et des crayons dont ils ne firent rien au début ; puis un jour je les vis tous occupés à tracer sur le papier des lignes horizontales ondulées. Que voulaient-ils donc faire ? Je dus me rendre à l'évidence : ils écrivaient ou, plus exactement cherchaient à faire de leur crayon le même usage que moi, le seul qu'ils pussent alors concevoir, car je n'avais pas encore essayé de les distraire par mes dessins. Pour la plupart, l'effort s'arrêtait là ; mais le chef de bande voyait plus loin. Seul, sans doute, il avait compris la fonction de l'écriture.⁸⁶

Lévi-Strauss observe que les Nambikwara imitent l'acte d'écriture et font rien d'autre, mais seul le chef reconnaît la fonction de l'écriture. L'écriture comme instrument de pouvoir et comme mesure de la vérité. Selon Lévi-Strauss, quelques jours après son enseignement, le chef dupe les membres de sa tribu par un faux contrat.

[le chef] tira d'une hotte un papier couvert de lignes tortillées qu'il fit semblant de lire et où il cherchait, avec une hésitation affectée, la liste des objets que je devais donner en retour des cadeaux offerts : à celui-ci, contre un arc et des flèches, un sabre d'abatis ! à tel autre, des perles ! pour ses colliers... Cette comédie se prolongea pendant deux heures. Qu'espérait-il ?

⁸³ Derrida admet que « Lévi-Strauss a écrit de l'écriture. Peu de pages sans doute mais à bien à des égards remarquables : très belles et faites pour étonner, énonçant dans la forme du paradoxe et de la modernité l'anathème que l'Occident obstinément a ressassé, l'exclusion par laquelle il s'est constitué et reconnu, depuis le *Phédre* jusqu'au *Cours de linguistique générale* ». Cf. *DG*, pp. 151-152.

⁸⁴ *DG*, p. 157.

⁸⁵ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 317.

⁸⁶ *Ibid*, pp. 349-350.

Se tromper lui-même, peut-être ; mais plutôt étonner ses compagnons, les persuader que les marchandises passaient par son intermédiaire, qu'il avait obtenu l'alliance du blanc et qu'il participait à ses secrets.⁸⁷

Lévi-Strauss se rend compte qu'on ne sait rien de l'écriture et de son rôle dans l'évolution. Il retrace l'histoire humaine et dévoile la relation entre l'écriture et l'évolution de l'humanité. Cependant, il découvre que « au néolithique, l'humanité a accompli des pas de géant sans le secours de l'écriture, avec elle, les civilisations historiques de l'Occident ont longtemps stagné »⁸⁸. Il soutient plutôt que « la fonction primaire de [l'écriture] est de faciliter l'asservissement » et elle est renforcée, justifiée ou dissimulée par l'impression que « l'emploi de l'écriture à des fin désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques »⁸⁹. C'est-à-dire que l'écriture est un instrument d'exploitation de l'homme par l'homme.

Selon Derrida, Lévi-Strauss voit les Nambikwara comme une communauté pure et innocente, dans un état d'esprit idéal, primitif et naturel. Ainsi, l'avènement de l'écriture du « dehors » les corrompt. Derrida soutient que l'affirmation de Lévi-Strauss repose sur le concept traditionnel d'écriture (qui est déterminé par le logocentrisme): Lévi-Strauss dépeint l'écriture comme contre nature, l'absence, l'extérieur et l'avènement de l'écriture (culture) comme une violence à la pure présence (nature) de « dehors ». Derrida affirme que la violence du langage ne vient pas du « dehors », mais est déjà à l'état originel du langage lui-même, c'est-à-dire dans ce qu'il appelle l'archi-écriture.

la violence... *ne survient pas* du dehors, pour le surprendre, à une langage innocent, subissant l'agression de l'écriture comme l'accident de son mal, de sa défaite et de sa déchéance ; mais violence originaire d'un langage qui est toujours déjà une écriture.⁹⁰

Derrida est évidemment d'accord avec Lévi-Strauss qu'il existe une relation essentielle entre l'écriture et la violence. Sans doute, l'invention de l'écriture rend possible la concentration du pouvoir pour l'élite, par exemple, le chef, et conduit ainsi à la violence concrète – violence montrée au niveau empirique. Cependant, Derrida commente que le chapitre la « leçon d'écriture » de *Tristes tropiques* ne se rapporte pas à la relation réelle entre l'écriture et la violence. Derrida soutient qu'il y a toujours de la violence dans le

⁸⁷ *Ibid*, p. 350.

⁸⁸ *Ibid*, p. 353.

⁸⁹ *Ibid*, p. 354.

⁹⁰ *DG*, p. 156.

langage, dans ce qu'il appelle l'écriture. Cette violence est « originaire » parce que l'écriture est par nature violente. Derrida l'appelle « l'archi-violence ». Pour lui, l'écriture et la violence sont ontologiquement liées : « l'écriture, oblitération du propre classé dans le jeu de la différence, est la violence originaire elle-même »⁹¹. L'écriture est violente, simplement parce qu'il y a toujours différences et la trace originaire dans l'écriture. La violence de l'écriture est la condition originaire du langage lui-même. Pour lui, même la société la plus primitive, comme les Nambikwara, est déjà « l'état de la culture », possède déjà une sorte d'écriture originaire.

Lévi-Strauss raconte que les « Nambikwara inscrivent des motifs » sur la coquille de leurs calebasses. Il ne les qualifie pas d'écriture car les « motifs d'inscription Nambikwara » ont une fonction purement « esthétique ». Pour lui, l'écriture (au sens étroit et empirique) consiste non seulement en une fonction « esthétique », mais aussi généalogique⁹². Cependant, Derrida se demande ce qui est légitime pour distinguer l'écriture de ces « points » et « zigzags » sur les calebasses⁹³. Derrida soutient que les Nambikwara possèdent déjà une sorte de réseau systématique de différences et de traces avant la « leçon d'écriture » à travers le « modèle d'inscription Nambikwara », qui caractérise « l'écriture » au sens général. Un tel réseau de différences se manifeste par leur interdiction d'utiliser des noms propres, qui est l'effacement des noms propres.

Il y a écriture dès que le nom propre est raturé dans un système, il y a « sujet » dès que cette oblitération du propre se produit, c'est-à-dire dès l'apparaître du propre et dès le premier matin du langage.⁹⁴

Pour Derrida, les Nambikwara entrent déjà en rapport avec le mode d'écriture, qui n'est pas l'écriture sur le mode empirique, mais l'archi-écriture. Lévi-Strauss méconnaît le lien ontologique invisible entre l'écriture et la violence, entre l'archi-écriture et l'archi-violence. Mais, au moins, il reconnaît le rapport entre l'écriture sur le mode empirique et la violence de l'écriture et la violence empirique, que l'on retrouve jusque dans la société tribale pré-alphabétisée. De toute évidence, Il ne considère pas les Nambikwara comme un peuple essentiellement pacifique et non violent. Par exemple, dans *Tristes Tropiques*,

⁹¹ DG, p. 160.

⁹² Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques. op. cit.*, p. 127.

⁹³ DG, p. 161.

⁹⁴ DG, p. 159.

il décrit comment un jour une délégation de quatre membres de la tribu l'a approché pour tuer un autre, rival, membre de la tribu en leur nom.

La structure tripartite de la violence

Pour comprendre ce lien ontologique entre archi-écriture et archi-violence, il faut révéler la relation entre l'archi-violence et la violence empirique par l'analyse de la violence de Derrida. Il délimite une structure tripartite très complexe de la violence par la structure de l'écriture à travers sa relecture de la « Leçon d'écriture » de Lévi-Strauss. De la première violence, à savoir l'archi-violence, il écrit,

Il y avait en effet une première violence à nommer. Nommer, donner les noms qu'il sera éventuellement interdit de prononcer, telle est la violence originaire du langage qui consiste à inscrire dans une différence, à classer, à suspendre le vocatif absolu. Penser l'unique dans le système, l'y inscrire, tel est le geste de l'archi-écriture : archi-violence, perte du propre, de la proximité absolue, de la présence à soi, perte en vérité de ce qui n'a jamais eu lieu, d'une présence à soi qui n'a jamais été donnée mais rêvée et toujours déjà déboulée, répétée, incapable de s'apparaître autre ment que dans sa propre disparition.⁹⁵

La première violence est l'attribution de noms propres. Qu'est-ce qu'un nom propre ? Un nom propre pour être propre n'est possible qu'en se différenciant d'un autre nom propre. Par exemple, « Camille » n'a de sens que parce qu'il est différent de « Caresse ». Le moment d'attribuer le nom propre à une entité est de privilégier certaines différences par rapport aux autres et de créer une hiérarchie. Une fois un bébé nommé, par exemple, « Camille », alors nous serions capables de le différencier des autres bébés et de clarifier son identité : elle est Camille. En réalité, chaque nom propre a un sens derrière. Par exemple, « Camille » signifie « assistante de cérémonie ». Dans la tribu primitive, le nom propre décrit sa personnalité et ses caractères. Dans le monde d'aujourd'hui, le nom propre reflète certaines attentes sociales sur une personne. Par exemple, les personnalités de « Camille » sont l'indépendance et la sentimentalité. De ce fait, il existe un lien entre sa personnalité et son nom propre.

En vérité, le moment d'attribuer le nom propre à une entité est aussi le moment où l'entité perd le nom propre ainsi que la possibilité de représenter pleinement n'importe

⁹⁵ DG, pp. 164-165.

quel objet dans son unicité. Alors, la vraie fonction du nom propre est la perte. Aucun nom ne peut jamais être « propre » en soi. « Le nom se dit propre... n'est déjà plus qu'un soi-disant nom propre. »⁹⁶ Le nom propre a déjà été violé par le système de différence, de relation et de médiation linguistique. Donc, il y a déjà *la violence* dans le nom propre. Il y a déjà la violence dans l'origine du langage. C'est ce que Derrida appelle « *archi-violence* ». On peut la comprendre de deux manières : 1. Elle marque la nécessité structurelle de la violence dans tous les modes de signification. S'il n'y a pas de différence, il n'y a pas de sens ; ainsi, aucune signification ne peut s'établir sans violence au signifié. Nommer, c'est déjà violer. 2. Elle marque la violence structurelle comme l'origine de toute autre violence qui est nécessaire, structurellement et « antérieure à l'éventualité de la violence au sens courant et dérivé »⁹⁷. En d'autres termes, ce mode de violence est toujours déjà là, donc elle est première et originaire. La première violence n'est sûrement pas la violence physique ou psychique, aucune violence physique ou psychique n'étant nécessaire. Alors, quel genre de violence est la première violence ? La violence qui est originaire, qui ouvre la possibilité de toutes formes empiriques de violence. Elle doit donc précéder tout acte violent et précéder la distinction même entre violence et non-violence, distinction qui est nécessaire pour tout acte violent particulier. Elle manque de contenu physique ou psychique, voire de tout contenu discernable. C'est pourquoi l'*archi-violence* n'apparaît que dans sa disparition. Mais, elle est nécessaire, elle est déjà dans le langage et impossible à éviter.

Postérieurement à l'*archi-violence*, deux formes dérivées de violence surgissent :

une deuxième violence (est) réparatrice, protectrice, instituant la « morale », prescrivant de cacher l'écriture, d'effacer et d'oblitérer le soi-disant nom propre qui déjà divisait le propre, une troisième violence peut éventuellement surgir ou ne pas surgir (possibilité empirique) dans ce qu'on appelle couramment le mal, la guerre, l'indiscrétion, le viol : qui consistent à révéler par effraction le nom soi-disant propre, c'est-à-dire la violence originaire qui a sevré le propre de sa propriété et de sa propreté. Troisième violence de réflexion, pourrions-nous dire, qui dénuce la non-identité native, la classification comme dénaturation du propre, et l'identité comme moment abstrait du concept. C'est à ce niveau tertiaire, celui de la

⁹⁶ DG, p. 161

⁹⁷ DG, p. 162.

conscience empirique, que devrait sans doute se situer le concept commun de violence (le système de la loi morale et de la transgression) dont la possibilité reste encore impensée.⁹⁸

Comme on l'a dit plus haut, l'archi-violence ne peut en elle-même avoir de contenu ni apparaître, mais elle n'est qu'un espace ouvert de possibilité d'activité. La deuxième violence succède immédiatement à l'archi-violence, on peut l'appeler la violence réparatrice. C'est un système prescriptif qui apparaît immédiatement après la délimitation de la différence originaire dans l'acte d'assignation des noms propres. Ce système prescriptif consiste en une « normativité » et de nombreuses règles différentes. Toutes les règles continuent à s'exclure les unes des autres. Par exemple, les Nambikwara interdisent la divulgation du nom propre à Lévi-Strauss, cette interdiction est en même temps le fondement de la différence entre les Nambikwara et Lévi-Strauss. Autre exemple, la tradition orale des Nambikwara exclut que la parole dominante l'écriture comme les discours logocentriques, tout simplement parce que l'écriture n'existe pas. De fait, le privilège de la parole sur l'écrit sera établi dans cette tradition orale. Le processus qui exclut quelqu'un de ce qu'il n'est pas délimité simultanément le statut de légitimité ou d'illégitimité de celui-ci, qui sert de fondement à la « normativité ». Chaque exclusion s'accompagne d'un ensemble d'affirmations de valeurs (morales) ; elle opère pour légitimer et protéger l'entité privilégiée à travers une hiérarchie inhérente et cache ou voile l'archi-violence. Elle montre que l'entité privilégiée est nécessairement primaire et la « normativité » est la défense de l'entité privilégiée sur l'entité non privilégiée. Partout se maintient cet incontournable privilège, comme la présence sur l'absence, la parole sur l'écriture. Pourtant, malgré ce privilège inévitable, le privilège n'est pas entier, il reste plutôt paradoxal. Il n'y a pas de séparation totale et complète de l'entité privilégiée de l'entité non privilégiée, puisque toute entité privilégiée conserve des relations avec son contraire. Par exemple, le concept de parole nécessite inévitablement dans la perspective métaphysique, une relation avec son contraire, le concept d'écriture, qui est à différencier de l'écriture en sens derridien de terme. L'impossibilité de maintenir une telle séparation perturbe fondamentalement la capacité à privilégier hiérarchiquement l'un par un part de son contraire, chaque côté étant également nécessaire à l'existence de l'autre. Par conséquence, il n'y a aucun privilège d'un côté ou de l'autre : ni le privilège de la parole repose sur l'écriture ni le privilège de l'écriture sur la parole. La possibilité du privilège

⁹⁸ *DG*, p. 165.

sur un moment injustifiable et violent d'exclusion dans lequel l'autre est nié, afin de permettre l'émergence de l'entité supposée privilégiée. Dès lors, la violence réparatrice marque l'indécidabilité de l'archi-violence en permettant le privilège et l'établissement de la légitimité relative de la « normativité » et de nombreuses règles différentes au sein du système prescriptif ; cette violence réparatrice est ainsi perceptible. Bref, la violence réparatrice en voilant l'archi-violence la naturalise et la systématise.

De cette deuxième violence surgit une troisième violence : la violence concrète (ou la violence empirique). Après la mise en place d'un système prescriptif, on est capable de le casser ou de le transgresser par un acte physique. Par exemple, Lévi-Strauss trompe les filles pour qu'elles divulguent leurs noms dans le jeu. A travers la rupture des règles ou de la « normativité », l'archi-violence naturalisée est renforcée par l'acte physique et la violence concrète monte. Selon Derrida, bien qu'on puisse théoriquement voir un acte de violence concrète sans référence à la violence originaire et la violence réparatrice, on n'est pas du tout capable de comprendre un acte de violence. Derrida maintient la primauté de l'archi-violence sur la violence concrète. Le passage de l'archi-violence tout abstraite à la violence concrète doit passer par une violence réparatrice qui joue le rôle de délimitation : en distinguant si un acte est légitime ou non. La violence d'exclusion de la réparation fournit le passage fondamental de la possibilité structurelle de la violence à la manifestation concrète et empirique de la violence dans le monde. À cet égard, il nous est impossible de séparer la violence concrète des deux modes de violence précédents.

Pour mieux comprendre la relation entre archi-violence et violence concrète, on propose une analyse derridienne de la brutalité policière⁹⁹. Cette analyse tente de montrer l'intersection entre l'archi-violence, le pouvoir de la police et la brutalité policière. Selon Derrida, la brutalité policière est le produit de l'archi-violence, le processus de différenciation radicale. La première violence établit une distinction entre la police et les civils en termes de rapport de force : exclure la police (une certaine entité professionnelle)

⁹⁹ On peut se demander s'il y a vraiment de la brutalité policière ou non. Et c'est aussi discutable pour la définition de la brutalité policière. Cependant, ce ne sont pas les questions qui m'intéressent le plus dans cette thèse. S'il y a une brutalité policière, alors c'est un acte de violence. Une telle analyse derridienne de la brutalité policière est un exemple pour montrer comment une violence concrète et sa relation avec les deux violences précédentes. En fait, la question de la violence continue de circuler comme un thème important dans les travaux de Derrida, tels que *Force de loi* (1994), *Politique de l'amitié* (1994). Dans ses travaux, il expose et défie les présupposés traditionnels, les hiérarchies de pouvoir à travers la discussion directe sur la souveraineté, la force, la législation, l'animalité. Selon Derrida, il y a toujours une relation cachée entre archi-violence et violence concrète.

des civils (ce qu'elle n'est pas). La seconde violence instaure un système prescriptif qui s'érige en « normativité » ou en ensemble de règles ou de conduites. Cela confère une légitimité à la police en la démarquant des civils, afin de soutenir le privilège de la police sur les civils. En d'autres termes, le système prescriptif masque l'archi-violence en renforçant le (faux) privilège de la police sur les civils. Ainsi, la brutalité policière, la violence concrète, surgit, lorsqu'on remet en question, voire conteste, le pouvoir privilégié de la police sur les civils. La brutalité policière apparaît comme une forme de violence physique, qui est en fait contingente. On peut ramener la cause de la brutalité policière au mobile individuel d'un policier. Pour Derrida, la spécificité du motif individuel n'est pas du tout importante, puisque tous les motifs individuels de la violence concrète découlent de l'archi-violence. On est maintenant clair sur le lien entre la première et la troisième violence, à savoir entre l'archi-violence et la violence concrète.

De la violence du langage à la violence de la traduction

Dans le chapitre I, on explique comment la compréhension générale de la traduction présuppose la compréhension traditionnelle du langage. La traduction est généralement comprise comme le transfert de signification entre au moins deux langues. En fait, elle suppose que le sens est indépendant du langage, c'est-à-dire qu'un sens précède le langage. Grâce au développement du structuralisme dans le domaine de la linguistique chez Saussure, on sait que la compréhension traditionnelle du langage est problématique. Il n'y a pas de privilège de la parole sur l'écriture et il n'y a pas de sens précédant le mot.

Donc, la compréhension générale de la traduction est également problématique. Comme on a dit précédemment, la signification de chaque signe est toujours tributaire des traces d'autres signes qui en diffèrent à la fois dans l'espace et dans le temps¹⁰⁰; un tel processus de différenciation est infini. Donc, la signification d'un mot est multiple. On ne pourrait jamais révéler la signification présente et totalement immédiate d'un mot. En d'autres termes, la signification est **indécidable**. Si l'on essaie de fixer la signification d'un mot, c'est une violence, ce que Derrida appelle l'« *archi-violence* ». Dans *De la*

¹⁰⁰ Tout signe, d'une part, est étendu ou étalé dans l'espace ; d'autre part, est différé ou ajourné dans le temps. La signification du signe est toujours dévolue à l'autre signe dans l'espace et le temps. Par conséquent, la signification du signe est toujours de différer à la fois retarder et produire différences.

Grammatologie, Derrida explique en détail pourquoi nommer est déjà violer. De même, traduire, c'est déjà violer. Pour traduire, il faut fixer la signification d'un mot dans la langue originale, puis trouver le mot d'équivalence dans une autre langue. Établir une équivalence entre un mot dans la langue originale et un mot dans une autre langue privilégie le rapport univoque au détriment de la plurivocité. Un tel privilège est illégitime. L'acte de traduire crée de la *violence*. Donc, il y a toujours déjà la violence dans la traduction. Cette violence est l'« *archi-violence* » qui est inévitable. C'est ce qu'on appelle la violence de la traduction. Cette indécidabilité de la signification devient l'intraduisibilité, ce qui rend la traduction impossible. Dans la partie II, on examinera l'intraduisibilité.

PARTIE II

ENTRE TRADUISIBILITÉ ET INTRADUISIBILITÉ

CHAPITRE IV

Le possibilité-impossibilité de la traduction

All translation is a compromise – the effort
to be literal and the effort to be idiomatic.

Benjamin Jowett

Dans la partie I, on a montré comment le soi-disant tournant linguistique défie la compréhension générale de la traduction, car les découvertes linguistiques modernes montent qu'il n'y a pas de privilège de la parole sur l'écriture et qu'il n'y a pas de sens précède le mot. Héritier de Saussure, Derrida développe encore le concept de l'archi-trace : tout signe est en effet intrinsèquement marqué par ce qu'il n'est pas, se différencie des autres signes pour se définir. Derrida soutient qu'il y a toujours déjà l'archi-trace dans le langage. La signification de chaque signe est toujours tributaire des traces d'autres signes qui en diffèrent à la fois dans l'espace et dans le temps ; un tel processus de différenciation est infini. Donc, la signification d'un mot est en principe multiple. On ne pourrait jamais révéler la signification présente et totalement immédiate d'un mot. En d'autres termes, la signification est indécidable. L'indécidabilité de la signification devient l'intraduisibilité, ce qui rend la traduction impossible. Cependant, « puisque la traduction existe, il faut bien que (la traduction) soit possible »¹⁰¹. Par conséquent, ce chapitre explorera ce que signifie « la traduction est impossible » et « la traduction est possible (ou même nécessaire) » dans « Des Tours de Babel » et *L'Oreille de l'Autre* de Derrida.

Derrida et *Babel*

Babel est une histoire biblique bien connue qui tente d'expliquer pourquoi les gens parlent des langues différentes. Selon la Genèse, le monde entier parle d'abord une seule langue. Les Babyloniens voulaient construire une tour qui atteindrait les cieux. Dieu a perturbé le travail en confondant la langue des ouvriers afin qu'ils ne puissent plus se

¹⁰¹ ST, p. 29.

comprendre. En conséquence, la tour n'a pas été achevée et les gens ont été dispersés dans le monde. Depuis lors, les gens parlent différentes langues et il y a la traduction.

On constate facilement le long intérêt de Derrida pour cette histoire biblique. Il la mentionne dans *La Dissémination* (1972), *Glas* (1974), *L'Oreille de l'Autre* (1979), *La carte postale* (1980), « Des Tours de Babel » (1985), *Schibboleth pour Paul Celan* (1986) et *Ulysse gramophone, deux mots pour Joyce* (1987), etc. Pour lui, l'histoire de *Babel* occupe une place particulière et unique, notamment dans ses réflexions sur la traduction : Derrida dit que « si j'ai pris l'exemple de Babel, c'est parce que je crois qu'il peut servir d'exergue à toutes les discussions sur la traduction »¹⁰². Il continue, « On croit connaître [l'histoire de Babel], cette histoire-là, mais on a toujours intérêt, je crois, à la relire de près »¹⁰³. Pour mieux comprendre sa réflexion sur la traduction, on s'attardera son réinterprète l'histoire de *Babel*.

La réinterprétation de *Babel* par Derrida

Dans « Des Tours de Babel »¹⁰⁴, Derrida commence par demander « quand nous disons Babel aujourd'hui, savons-nous ce que nous nommons ? Savons-nous qui ? »¹⁰⁵. Bien sûr, on sait que « Babel » est un nom propre, un nom de l'histoire biblique. Cependant, Derrida continue que « si nous considérons la survie d'un texte légué, le récit ou le mythe de la tour de Babel, il ne forme pas une figure parmi d'autres ». En d'autres termes, si on dit que « Babel » est une histoire biblique, c'est inadéquat. C'est parce qu'elle est bien plus que cela. Mais, qu'est-ce que cela ? Pour découvrir le sens de

¹⁰² *OA*, p. 134

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Pour le titre, pourquoi « des Tours de Babel » ? Pourquoi le pluriel ? Selon la Genèse, les Babyloniens voulaient construire une tour. C'est une tour ou un monument. « La tour de Babel » est une histoire dans la Bible, c'est une figure de christianisme. C'est un mythe ou même une métaphore. Une réponse possible est qu'il y a une tour, la tour de Babel, alors qu'il n'y a qu'une seule langue unifiée dans le monde. Pourtant, Dieu a confondu la langue. Les gens ont commencé à parler des langues différentes. Avec leurs langues, ils intègrent l'histoire de la tour de Babel dans leurs mythes. C'est pourquoi on peut trouver des histoires similaires de la tour de Babel dans les mythes de plusieurs cultures, tels que la mythologie des Loziz et des Ashantis. La tour de Babel devient les tours de Babel. Et peut-être que Derrida veut attirer notre attention sur le verbe « détour », qui signifie « un moyen indirect de faire, de dire... quelque chose ». Cf. Le Dictionnaire Larousse, s.v. « détour » dans Larousse, consulté le 9 mai 2023, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/d%C3%A9tour/24834>. Traduire, c'est un détour. C'est parce qu'il n'y a ordinairement pas équivalence complète entre deux langues.

¹⁰⁵ *DTB*, p. 203.

« Babel », Derrida cite le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire où il révèle l'étymologie du terme « Babel » :

... dans la Genèse... Babel signifie confusion, car *Ba* signifie père dans les langues orientales, et *Bel* signifie Dieu ; Babel signifie la ville de Dieu, la ville sainte. Les anciens donnaient ce nom à toutes leurs capitales. Mais il est incontestable que Babel veut dire confusion, soit parce que les architectes furent confondus après avoir élevé leur ouvrage jusqu'à quatre-vingt et un mille pieds juifs, soit parce que les langues se confondirent.¹⁰⁶

Selon Voltaire, on connaît les multiples sens de « Babel ». Derrida conclut que « Babel », « ce n'est pas seulement un nom propre, la référence d'un signifiant pur à un existant singulier – et à ce titre intraduisible –, mais un nom commun rapporté à la généralité d'un sens »¹⁰⁷. Il explique en outre que ce nom commun ne signifie pas seulement « confusion » au moins deux sens, qui est la confusion des langues et aussi l'état de confusion après l'interruption de la communication d'ouvriers. En ce sens, Derrida dit que « la signification de 'confusion' est confuse, au moins double »¹⁰⁸. Selon Derrida, Voltaire suggère que « Babel » veut aussi dire « le nom du père, plus précisément et plus communément, le nom de Dieu comme nom de père »¹⁰⁹. C'est parce que « Babel signifie la ville de Dieu », la ville porte le nom de Dieu. Cependant, « cette ville où l'on ne peut plus s'entendre »¹¹⁰, car Dieu confond la langue d'homme. Cette ville, la ville de Dieu, s'appelle confusion. En donnant son nom à la ville, Dieu serait à l'origine du langage et ce pouvoir n'appartient qu'au Dieu. Comment on le sait tous, dans l'histoire de Babel, les Babyloniens « décident d'élever une tour, non seulement pour l'élever jusqu'aux cieux, mais aussi, est-il dit dans le texte, pour se faire un nom »¹¹¹. Derrida continue, « ils veulent se faire un nom et ils portent le nom de nom... en imposant, à partir de cette édification sublime, leur langue à l'univers entier »¹¹². En termes simples, ils veulent

¹⁰⁶ DTB, p. 204. Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Londres, MDCCLXIV, 1764.

¹⁰⁷ DTB, p. 204. Ici, Derrida définit le nom propre comme « la référence d'un signifiant pur à un existant singulier », et suggère que cette propriété d'un nom propre se rend intraduisible. En ce sens, le nom propre en tant que tel est toujours déjà intraduisible. Pourquoi ? Une explication plus détaillée de cette affirmation sera donnée dans la section suivante – « L'intraduisibilité du nom propre ».

¹⁰⁸ DTB, p. 204.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ DTB, p. 205.

¹¹¹ OA, p. 135.

¹¹² *Ibid.* Ici, il faut prêter attention à la clarification de Derrida que, « langue : en fait, le mot *hébreu*, pour cela, c'est le mot qui signifie lèvres, non pas langue mais lèvres ». Donc, les Babyloniens « veulent imposer leur lèvres à l'univers entier, de telle sorte que la langue universelle ». Cf. OA, p. 135. C'est déjà une démonstration de la difficulté de la traduction. Dans « Des Tours de Babel », Derrida cite deux traductions

assurer une généalogie unique et universelle. Derrida soutient qu'avec son ressentiment, sa jalousie et sa colère, Dieu les a punis : il « annule le don des langues, ou du moins le brouille, sème la confusion parmi ses fils et empoisonne le présent (Gift-gift) »¹¹³. Dieu est jaloux et à de la rancœur, parce que les Babyloniens veulent construire une tour pour la grandeur de l'humanité, ils se sentent puissants et n'ont plus besoin de Dieu. Dieu est en colère, parce qu'ils ont violé le pouvoir de donner un nom qui appartient à Dieu. Qu'est-ce que Dieu a fait en réalité ? « Il impose son nom, son nom de père, et de cette imposition violente il entame la déconstruction de la tour comme de la langue universelle ; il disperse la filiation généalogique. »¹¹⁴ Ici, on voit déjà qu'il y a une guerre entre deux nom propres – le nom de Dieu et le nom de Babyloniens et bien sûr Dieu gagne la guerre. Depuis lors, la langue se disperse, se confond ou se multiplie. Alors, on commence à parler des langues différentes. C'est pourquoi Derrida dit que Dieu « c'est aussi l'origine des langues, de la multiplicité des idiomes, autrement dit de ce qu'on appelle couramment des langues maternelles »¹¹⁵. De plus, Derrida soutient que le nom propre de Dieu, dans chaque langue, signifie « confusion » : « Dieu leur impose la confusion, en même temps il impose son nom propre, le nom qu'il a choisi ; et qui veut dire confusion, qui semble confusément vouloir dire confusion et que les (Babyloniens) entendent dans leur langue, confusément comme confusion »¹¹⁶.

Selon Derrida, « cette histoire raconte, entre autres choses, l'origine de la confusion des langues ; la multiplicité irréductible des idiomes, la tâche nécessaire et impossible de la traduction, sa nécessité comme impossibilité »¹¹⁷. Depuis la destruction de Babel, on commence à parler des langues différentes et on ne peut plus se comprendre. On commence à désirer la traduction pour se comprendre. « Comprendre, c'est traduire »¹¹⁸. En ce sens, Dieu impose la traduction ; et pour se comprendre, la traduction devient nécessaire. Cependant, Derrida affirme que

françaises : 1. La traduction de Louis Segond, qui traduit l'hébreu par « langue » ; 2. La traduction de André Chouraqui, qui traduit par « lèvres ». Voir l'annexe I. Cf. *OA*, p. 135.

¹¹³ *DTB*, p. 205.

¹¹⁴ *DTB*, p. 207.

¹¹⁵ *DTB*, p. 205.

¹¹⁶ *OA*, p. 136.

¹¹⁷ *DTB*, p. 208.

¹¹⁸ George Steiner résume le phénomène de la pluralité et de la diversité des langues. Cf. George Steiner, *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1998.

Ce que la multiplicité des idiomes vient limiter, ce n'est pas seulement une traduction 'vraie', une entr'expression transparente et adéquate, c'est aussi un ordre structural, une cohérence du constructum. Il y a là (traduisons) comme une limite interne à la formalisation, une incomplétude de la constructure.¹¹⁹

C'est puisque « Dieu (nous) oblige, justement, à la pluralité des langues dont (nous) ne sortir(ont) jamais »¹²⁰, qui rend la traduction impossible. En ce sens, il interdit aussi la traduction. C'est pourquoi Derrida soutient que « la traduction devient alors nécessaire et impossible comme l'effet d'une lutte pour l'appropriation du nom, nécessaire et interdite dans l'intervalle entre deux noms absolument propres »¹²¹. Dans *L'Oreille de l'Autre*, Derrida soutient qu'en fait, Dieu donne aux Babyloniens un « ordre absolument double » : « traduisez-moi » et « ne me traduisez pas ». D'une part, Dieu désire qu'ils traduisent son nom, traduisent le nom que Dieu leur impose, car ils sont « voués à la multiplicité des langues »¹²². Cependant, d'une autre part, Dieu leur demande de ne pas le traduire : Dieu dit qu'ils ne pourront pas le traduire. Derrida explique que d'abord parce que c'est un nom propre et ensuite c'est le nom de Dieu, celui qu'il a « choisi pour cette Tour, signifie ambiguïté, confusion, etc. »¹²³. Quand Derrida analyse l'étymologie du terme « Babel » dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, il définit le nom propre comme « la référence d'un signifiant pur à un existant singulier » et suggère que cette propriété d'un nom propre se rend intraduisible¹²⁴. En fait, ce que Derrida veut dire non seulement que « Babel » comme nom propre (de Dieu) est intraduisible, mais tout nom propre en tant que tel est toujours déjà intraduisible. « Tout nom propre est travaillé par ce désir (double) » : « traduis-moi » et « ne me traduis pas »¹²⁵. Pourquoi ? Un examen plus approfondi du nom propre (qui sera donné dans la section suivante) est nécessaire pour comprendre pourquoi le nom propre Babel est intraduisible, pourquoi le nom propre en tant que tel est toujours déjà intraduisible et ensuite comme la traduction devient à la fois nécessaire et impossible. Il n'y a aucun doute sur l'affirmation selon laquelle « la traduction est nécessaire ». Cependant, l'affirmation selon laquelle « la traduction est

¹¹⁹ DTB, pp. 203-204.

¹²⁰ OA, p. 137.

¹²¹ DTB, p. 207.

¹²² OA, p. 137.

¹²³ OA, p. 136.

¹²⁴ DTB, p. 204.

¹²⁵ OA, p.137.

impossible » est problématique : « puisque la traduction existe, il faut bien qu'elle soit possible »¹²⁶. Il faut révéler ce que Derrida entend par « impossible ».

De même, dans *Sur la traduction*, Ricoeur partage l'idée que la traduction est nécessaire : « C'est parce que les hommes parlent des langues différentes que la traduction existe »¹²⁷ et que la traduction est impossible :

Il y a un premier intraduisible, un intraduisible de départ, qui est la pluralité des langues et qu'il vaudrait mieux appeler tout de suite, comme von Humboldt, la *diversité*, la différence des langues, qui suggère l'idée d'une hétérogénéité radicale qui **devrait a priori rendre la traduction impossible**. Cette diversité affecte tous les niveaux opératoires du langues : le découpage phonétique et articulatoire à la base des systèmes phonétiques ; le découpage lexical qui oppose les langues, non mot à mot, mais de système lexical à système lexical, les significations verbales à l'intérieur d'un lexique consistant dans un réseau de différences et de synonymes ; le découpage syntaxique affectant par exemple les systèmes verbaux et la position d'un événement dans le temps ou encore les modes d'enchaînement et de consécution. Ce n'est pas tout : les langues ne sont pas seulement différentes par leur manière de découper le réel mais aussi de le recomposer au niveau du discours.¹²⁸

L'intraduisibilité du nom propre

Dans la dernière section, on se demande pourquoi le nom propre « Babel » est intraduisible et pourquoi tout nom propre est toujours déjà intraduisible. D'une part, Derrida prend évidemment « Babel » en exemple pour montrer que tout nom propre est toujours déjà intraduisible. D'autre part, l'exemple de Babel est spécial et unique. Ainsi, cette section explorera l'intraductibilité du nom propre « Babel » et du nom propre en tant que tel.

« Babel » comme nom propre, c'est un nom propre « parfois d'un texte narratif racontant une histoire (mythique, symbolique, allégorique, peu importe pour l'instant), d'une histoire dans laquelle le nom propre, qui alors n'est plus le titre du récit, nomme une tour ou une ville, mais une tour ou une ville qui reçoivent leur nom d'un événement au cours duquel YHWH 'clame son nom' »¹²⁹. « Babel », ce nom propre a déjà nommé au moins trois fois et trois choses différentes – le titre de l'histoire biblique, le nom d'une

¹²⁶ *ST*, p. 29.

¹²⁷ *ST*, p. 22.

¹²⁸ *ST*, p. 53-54.

¹²⁹ *DTB*, p. 208.

tour ou d'une ville (= le nom de Dieu), une tour ou une ville elle-même. On expliquera l'intraduisibilité du nom propre « Babel » à travers ses différents signifiés.

D'abord, Derrida souligne qu'en générale on lit cette histoire biblique en traduction (même lui-même). Cependant, il soutient que « ce récit biblique n'est pas transportable, sans une perte essentielle, dans une autre langue »¹³⁰. Selon Benjamin, « Un texte sacré intraduisible, précisément parce que... le sens et la lettre... ne se laissent pas dissocier. »¹³¹ Derrida ajoute qu'un texte sacré est « lié irréductiblement à une langue, à un nom propre qui ne peut appartenir qu'à une langue et qui ne peut désirer sa traduction que dans une langue »¹³². Cela fait référence à la compréhension du langage selon laquelle il n'y a pas de sens avant le langage. Ainsi, le lien irréductible entre Babel, l'histoire biblique et l'hébreu n'est pas entièrement traduit dans une autre langue. Autrement dit, « la singularité de cette histoire, c'est qu'un performatif a lieu en tant que récit dans une langue qui défie elle-même la tradition »¹³³. En ce sens, on peut dire qu'elle est intraduisible – elle « n'est pas transportable ». Pour traduire Babel (l'histoire biblique), « il y a une perte essentielle ». C'est pourquoi Derrida soutient que « Babel peut être entendu dans la langue du récit, tout de même et seulement dans la langue du récit ». Cependant, Derrida ne veut pas dire qu'on ne le comprend rien avec n'importe quelle langue sauf l'hébreu, sinon il ne peut pas dire que « je ne connais pas la langue originale, mais j'en sais assez (quelques mots) pour essayer de définir avec vous ce défi à la traduction »¹³⁴. C'est-à-dire que Derrida y comprend quelque chose (même lui ne connaît pas l'hébreu). Ainsi, ce qu'il veut dire, c'est plutôt qu'on comprend plus en hébreu que dans toute autre langue¹³⁵. Derrida suggère que l'on devrait lire Babel en hébreu si possible. Ensuite, Dieu impose aux les Babyloniens la pluralité des langues ou

¹³⁰ OA, p. 135.

¹³¹ OA, p. 137. On accorde d'attention à ce fait que selon Derrida, tout texte original est « absolument original, c'est le texte sacré dont Benjamin dit que le modèle de traduction.

¹³² OA, p. 138.

¹³³ OA, pp. 134-135.

¹³⁴ OA, p. 135.

¹³⁵ On accorde d'attention à ce fait qu'on ne peut jamais comprendre complètement un texte, même dans la langue originale. C'est simplement parce qu'il y a toujours déjà l'archi-trace dans le langage : tout signe est en effet intrinsèquement marqué par ce qu'il n'est pas, se différencie des autres signes pour se définir. La signification est différée et différante et il n'y a pas de signification présente et totalement immédiate. Voir Chapitre II. Ainsi, on ne pourrait jamais révéler la signification présente et totalement immédiate d'un texte. On comprend plus dans la langue originale que dans toute autre langue. Cependant, l'affirmation est discutable : comment sait-on qu'on comprend plus dans la langue originale que dans toute autre langue ? Peut-on vraiment mieux comprendre dans la langue originale ? J'en doute.

multiplicité irréductible des idiomes, précisément la confusion, en même temps il impose son nom propre, qui veut dire confusion. (Dieu « clame son nom : Babel, Confusion »¹³⁶.) Ainsi, le nom propre « Babel » comme le nom de Dieu, signifie confusément « confusion »¹³⁷. De plus, Derrida soutient que le nom propre n'est pas traduit pas par le nom propre : « Le nom propre garde une destinée singulière puisqu'il n'est pas traduit dans son apparition de nom propre »¹³⁸. Pourquoi ? C'est parce que,

un nom propre, au sens propre, n'appartient pas proprement à la langue, il n'y appartient pas, bien et parce que son appel la rend possible (que serait une langue sans possibilité d'appeler d'un nom propre ?) ; par conséquent il ne peut s'inscrire proprement dans une langue qu'en s'y laissant traduire, autrement dit interpréter dans son équivalent sémantique : dès ce moment il ne peut plus être reçu comme nom propre.¹³⁹

Derrida distingue le nom propre du nom commun avec l'exemple de « pierre » et « Pierre », puisque « ce sont deux valeurs ou deux fonctions absolument hétérogènes »¹⁴⁰.

Le nom (commun) « pierre » appartient à la langue française, et sa traduction dans une langue étrangère doit en principe transporter son sens. Ce n'est plus le cas pour « Pierre » dont l'appartenance à la langue français n'est pas assurée et en tout cas pas du même type. Peter en ce sens n'est pas une traduction de Pierre, pas plus que Londres n'est une traduction de London, etc.¹⁴¹

Pour Derrida, le nom « pierre » est le nom français. Donc si on veut le traduire dans une autre langue, on transportera son sens en principe. En ce cas, le nom « pierre » en français est traduit par « rock » en anglais. Cependant, Derrida soutient qu'on ne peut pas traduire le nom propre « Pierre » de la même manière. Pourquoi pas ? C'est parce que selon Derrida, à la différence du nom commun, « un nom propre, au sens propre, n'appartient pas proprement à la langue ». En ce sens, le nom propre « Pierre » n'est pas le nom français. Un homme nommé Pierre en français, aussi nommé Pierre en anglais, en

¹³⁶ DTB, p. 207.

¹³⁷ Dans *Otobiographies*, Derrida écrit, « Dieu est le nom, le meilleur, pour cette dernière instance et cette ultime signature. Non pas seulement le meilleur dans un contexte déterminé (telle nation, telle religion, etc.), mais le nom du meilleur nom en général. Or ce (meilleur) nom *doit* aussi être un nom propre. Dieu est le nom propre le meilleur. On ne pourrait pas remplacer 'Dieu' par 'le meilleur nom propre' ». En ce sens, « Babel » comme le nom propre du Dieu ne peut pas remplacer le nom propre « Dieu ». Ils ne sont pas équivalents. Il y a d'abord la confusion à « Babel ». Cf. Jacques Derrida, *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 2005.

¹³⁸ DTB, p. 208.

¹³⁹ DTB, p. 209.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

espagnol, etc. C'est pourquoi « Peter en ce sens n'est pas une traduction de Pierre ». De la même manière, « Londres » n'est pas une traduction de « London » ; et « Babel » comme une tour elle-même est Babel dans toute langue. Toutefois, si un nom propre n'appartient à aucune langue, il n'est pas traduit. Traduire le nom propre « Pierre », c'est l'interpréter par son équivalent sémantique et à dès lors « Pierre » n'est plus un nom propre. Pour maintenir sa sédimentation et son intégrité en tant que nom propre, un nom propre doit rester impénétrable et intraduisible. En ce sens, « Pierre » comme nom propre en tant que tel n'est jamais traduit, de sorte qu'il reste toujours intraduisible.

Ainsi, le nom propre « Babel » (peu importe qu'il signifie le titre de l'histoire biblique ou le nom de Dieu ou une tour elle-même) aussi reste toujours intraduisible, parce qu'« il n'est pas traduit dans son apparition de nom propre ». Mais, ce ne veut pas dire que la traduction de « Babel » est impossible. La traduction du nom propre « Babel » dans un nom commun. C'est possible parce que « 'Babel' événement dans une seule langue, celle dans laquelle il apparaît pour former 'une texte', a aussi un sens commun, une généralité conceptuelle »¹⁴². Quand Derrida analyse l'étymologie du terme « Babel » dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, Derrida dit que « Babel » est à la fois nom propre et nom commun. Encore une fois, ils ne sont pas équivalents, tel que « pierre » et « Pierre », « Babel » et « Babel », etc., « car il ne saurait être question de les confondre dans leur valeur »¹⁴³. Cependant, « la traduction de Babel par confusion est une traduction déjà confuse et incertaine »¹⁴⁴. La confusion hante la traduction (du nom propre) depuis le début. Selon Derrida, Dieu à la fois impose et interdit la traduction. D'une part, Dieu désire que les Babyloniens traduisent son nom propre par un nom commun. D'autre part, Dieu dit qu'ils ne pourront pas le traduire, puisque c'est un nom propre et ensuit c'est le nom de Dieu. Derrida souligne que c'est un « ordre absolument double » que Dieu leur donne : « traduisez-moi » et « ne me traduisez pas ». En fait, c'est un ordre avec confusion. Cependant, ce n'est pas seulement désiré par Dieu, par le nom de Dieu, mais aussi par tous les noms propres. « Ils sont tous dans la situation de Babel, travaillés par un désir d'imposer le nom propre en demandant : traduis-moi et ne me traduis pas »¹⁴⁵.

¹⁴² *DTB*, p. 208.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *OA*, p. 136. Derrida précise que « c'est la traduction d'un nom propre dans un nom commun »

¹⁴⁵ *OA*, p. 138.

Pour résumer, on affirme de manière si paradoxale comme Derrida que, la traduction du nom propre est « nécessaire et impossible ». Elle est nécessaire, simplement à cause de la multiplicité des langues ; tandis qu'elle est impossible, parce que le nom propre « n'est pas traduit dans son apparition de nom propre »¹⁴⁶, alors il est toujours intraduisible. Cependant, ce ne veut pas dire que la traduction de « Babel » est impossible. C'est « puisque la traduction existe, il faut bien qu'elle soit possible »¹⁴⁷. La traduction du nom propre « Babel » dans un nom commun, bien qu'elle soit « une traduction déjà confuse et incertaine »¹⁴⁸. Mais, pourquoi même traduit un nom propre dans un nom commun, elle reste confuse et incertaine ? Grâce à la partie I, on sait qu'il y a toujours déjà *l'archi-trace* dans le langage : tout signe est en effet intrinsèquement marqué par ce qu'il n'est pas, se différencie des autres signes pour se définir. La signification d'un mot est différée et *différente*. La signification est en principe multiple. On ne pourrait jamais révéler la signification présente et totalement immédiate d'un mot. Autrement dit, la signification est indécidable. La traduction implique une violence. C'est parce qu'il n'y a pas de signification présente et totalement immédiate. Pour traduire, il faut fixer la signification d'un mot dans la langue originale, puis trouver le mot équivalence dans une autre langue. Établir une équivalence entre un mot dans la langue originale et un mot dans une autre langue privilégie le rapport univoque au détriment de la plurivocité. Un tel privilège est illégitime. Ainsi, l'acte de traduire crée de la *violence*. C'est pourquoi à la fin de la partie I, on soutient que comme nommer, « traduire, c'est déjà violer ». L'indécidabilité de la signification d'un mot fait que l'acte de traduction est la violence. Elle a rendu la traduction non-violence impossible. C'est ce qu'on appelle la violence de la traduction. En ce sens, la traduction est toujours impossible. Pour maintenir la multiplicité et l'intégrité de la signification, un mot doit rester impénétrable et intraduisible. Autrement dit, l'indécidabilité d'un mot provoquera son intraduisibilité. Ce s'applique à tous les mots, y compris le nom commun, le verbe, l'adjectif, etc. Par exemple : le nom « opéra » signifie une pâtisserie, le lieu et l'art ; le verbe « prendre » est avec plus de 30 significations différentes, tels que « attraper un animal, se rendre maître d'un lieu, arrêter, faire prisonnier quelqu'un », « voler, subtiliser ou emprunter quelque

¹⁴⁶ DTB, p. 208

¹⁴⁷ ST, p. 29.

¹⁴⁸ OA, p. 136. Derrida précise que « c'est la traduction d'un nom propre dans un nom commun ».

chose à quelqu'un », etc.¹⁴⁹ ; l'adjectif « frais » signifie « qui est légèrement froid », « qui est agréablement froid », « qui donne une sensation agréable, apaisante, analogue à la fraîcheur », etc.¹⁵⁰. Dépend du contenu, ils sont traduits très différemment dans d'autres langues. Par exemple, le verbe « prendre » est traduit par « to take », « to catch », « to have », « to acquire », « to drink », etc. Mais aucun de leur traduction ne peut montrer leur multiplicité du sens. Tout le mot est aussi intraduisible. Dans le *Monolinguisme de l'Autre*, Derrida précise que,

Non que je cultive l'intraduisible. Rien n'est intraduisible pour peu qu'on se donne le temps de la dépense ou l'expansion d'un discours compétent qui se mesure à la puissance de l'original. Mais « intraduisible » demeure – doit rester, me dit ma loi – l'économie poétique de l'idiome, celui qui m'importe, car je mourrais encore plus vite sans lui, et qui m'importe, moi-même à moi-même, là où une « quantité » formelle donnée échoue toujours à restituer l'événement singulier de l'original, c'est-à-dire à le faire oublier, une fois enregistré à emporter son nombre, l'ombre prosodique de son quantum... Dès lors qu'on renonce à cette équivalence économique, d'ailleurs strictement impossible, on peut tout traduire, mais dans une traduction lâche au sens lâche du mot « traduction »... Rien n'est intraduisible en un sens, mais en un autre sens tout est intraduisible, la traduction est un autre nom de l'impossible.¹⁵¹

Bien que dans « Des Tours de Babel », Derrida examine l'intraduisibilité du nom propre « Babel », ou même du nom propre en tant que tel, l'intraduisibilité ne se limite pas au nom propre, mais aussi aux tous les mots, y compris le nom commun, le verbe, l'adjectif, etc. En conclusion, puis qu'il y a la multiplicité des langues, la traduction est « nécessaire et impossible »¹⁵², « sa nécessité comme impossibilité »¹⁵³. Derrida souligne que tous est toujours intraduisible, parce qu'il y a toujours déjà l'archi-trace dans le langage et donc la signification d'un mot est toujours l'indécidable. Cependant, la traduction est nécessaire, elle doit être possible. Et « puisque la traduction existe, il faut bien que (la traduction) soit possible »¹⁵⁴. Derrida admet que « on peut tout traduire, mais dans une traduction lâche au sens lâche du mot 'traduction' »¹⁵⁵. C'est pourquoi la

¹⁴⁹ *Le Dictionnaire Larousse*, s.v. « prendre » dans Larousse, consulté le 27 avril 2023, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/prendre/63572>.

¹⁵⁰ *Le Dictionnaire Larousse*, s.v. « frais » dans Larousse, consulté le 27 avril 2023, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/frais/34968>.

¹⁵¹ *MA*, pp. 100-103.

¹⁵² *OA*, p. 138.

¹⁵³ *DTB*, p. 208.

¹⁵⁴ *ST*, p. 29.

¹⁵⁵ *MA*, p. 100.

traduction est à la fois possible (et aussi nécessaire) et impossible : on doit traduire, mais on ne peut pas traduire. Dans le *Monolinguisme de l'Autre*, Derrida soutient que,

Rien n'est intraduisible, en un sens, mais en un autre sens tout est intraduisible, la traduction est un autre sens tout est intraduisible, la traduction est un autre nom de l'impossible. En un autre sens du mot « traduction », bien sûr, et d'un sens à l'autre il m'est facile de tenir toujours ferme entre ces deux hyperboles qui sont au fond la même et se traduisent encore l'une l'autre.¹⁵⁶

Ainsi, la traduction doit être considérée via des apories possibles-impossibles. On explorera davantage ce qu'est la traduction, c'est-à-dire une nouvelle compréhension de la traduction, dans la partie III.

¹⁵⁶ *MA*, p. 103.

Annexe I

Dans « Des Tours de Babel », Derrida cite deux traductions de l'histoire de *Babel* (Genèse 10.31-11.9) pour souligner l'intraduisibilité de « hebreu » : La première est traduite par Louis Segond, auteur de *la Bible Segond* parue en 1910,

Ce sont là les fils de Sem, selon leurs langues, selon leurs pays, selon leurs nations. Telles sont les familles des fils de Noé, selon leurs générations, selon leurs nations. Et c'est d'eux que sont sorties les nations qui se sont répandues sur la terre après le déluge. Toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots. Comme ils étaient partis de l'orient, ils trouvèrent une plaine au pays de Schinear, et ils y habitèrent. Ils se dirent l'un à l'autre: Allons! faisons des briques, et cuisons-les au feu. Et la brique leur servit de pierre, et le bitume leur servit de ciment. Ils dirent encore: Allons! bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche au ciel, et faisons-nous un nom, afin que nous ne soyons pas dispersés sur la face de toute la terre. L'Éternel descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils des hommes. Et l'Éternel dit: Voici, ils forment un seul peuple et ont tous une même langue, et c'est là ce qu'ils ont entrepris; maintenant rien ne les empêcherait de faire tout ce qu'ils auraient projeté. Allons! descendons, et là confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus la langue, les uns des autres. Et l'Éternel les dispersa loin de là sur la face de toute la terre; et ils cessèrent de bâtir la ville. C'est pourquoi on l'appela du nom de Babel, car c'est là que l'Éternel confondit le langage de toute la terre, et c'est de là que l'Éternel les dispersa sur la face de toute la terre.¹⁵⁷

Et la seconde est traduite par André Chouraqui, auteur de *la Bible Chouraqui* parue en 1974,

Voici les Fils de Shem
pour leurs clans, pour leurs langues,
dans leurs terres, pour leurs peuples.
Voilà les clans des fils de Noah pour leur geste,
dans leurs peuples ;
de ceux-là se scindent les peuples sur terre, après le déluge.

Et c'est toute la terre : une seule lèvre, d'uniques paroles.
Et c'est à leur départ d'Orient : ils trouvent un canon,
en terre de Shine'ar.
Ils s'y établissent.

¹⁵⁷ Gen. 10.31-11.9 (La Bible Segond). Cf. Louis Segond, *la Bible Segond*, Swindon, l'Alliance biblique universelle, 1990.

Ils disent, chacun à son semblable :

« Allons, briquetons des briques,

Flambons-les à la flambée. »

La brique devient pour eux pierre, le bitume, mortier.

Ils disent :

« Allons, bâtissons-nous une ville et une tour.

Sa tête : aux cieux.

Faisons-nous un nom,

que nous ne soyions dispersés sur la face de toute la terre. »

YHWH descend pour voir la ville et la tour

qu'ont bâties les fils de l'homme.

YHWH dit :

« Oui ! Un seul peuple, une seule lèvre pour tous :

volia, ce qu'ils commencent à faire ! ...

Allons ! Descendons ! Confondons là leurs lèvres,

l'homme n'entende plus la lèvre de son prochain. »

YHWH les disperse de là sur les faces de toute la terre :

ils cessent de bâtir la ville.

Sur quoi, il clame son nom : Babel, Confusion,

car là, YHWH confond la lèvre de toute la terre,

et de là YHWH les disperse sur les faces de toute la terre.¹⁵⁸

Derrida résume les deux traductions : « le premier traducteur se tient assez loin de ce qu'on voudrait appeler la 'littéralité', autrement dit de la figure hébreue pour dire 'langue' là où le second, plus soucieux de littéralité (métaphorique ou plutôt métonymique), dit 'lèvre' puisqu'en hébreu on désigne par 'lèvre' ce que nous appelons, d'une autre métonymie, 'langue' »¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Gen. 10.31-11.9 (La Bible Chouraqui). Cf. André Chouraqui, *la Bible d'André Chouraqui*, Paris, Éditions du Cerf, 2020.

¹⁵⁹ *DTB*, p. 205.

CHAPITRE V

Qu'est-ce que l'intraduisibilité ?

Traduire, c'est toujours sacrifier; mais il ne faut rien sacrifier d'essentiel.

Enrique Diez-Canedo

Dans le chapitre précédent, on a exploré « Des tours de Babel » et *L'Oreille de L'Autre* de Derrida pour comprendre son affirmation paradoxale selon laquelle « la traduction devient alors nécessaire et impossible »¹⁶⁰. C'est simplement parce qu'il y a la multiplicité des langues (ou la confusion des langues) causée par Dieu. Selon lui, quand Dieu punit les Babyloniens, il leur donne un « ordre absolument double » : « traduisez-moi » et « ne me traduisez pas ». « Traduisez-moi », parce que je veux que mon nom soit répandu dans le monde ; « ne me traduisez pas », parce qu'il ne peut pas être traduit dans l'apparition de nom propre de Dieu. Derrida soutient que ce désir d'être traduit et de ne pas être traduit n'est pas seulement désiré par Dieu, mais aussi par tous les noms propres. Pour maintenir sa sédimentation et son intégrité en tant que nom propre, un nom propre doit rester impénétrable et intraduisible. On doit traduire, mais on ne peut pas traduire. Bien que dans « Des Tours de Babel », Derrida utilise Babel, le nom propre de Dieu, comme exemple pour démontrer seulement l'intraduisibilité du nom propre, on retrouve l'intraduisible des tous les mots, inclut le nom commun, le verbe, l'adjectif, etc. L'intraduisibilité dérive de l'indécidabilité de la signification d'un mot. C'est parce qu'il y a toujours déjà *l'archi-trace* dans le langage. La signification d'un mot est différée et *différente*. Elle est multiple, et donc indécidable. C'est pourquoi traduire, c'est déjà violer. C'est ce qu'on appelle la violence de la traduction. Pour résumer, l'impossibilité de la traduction est dû à son intraduisibilité. Ainsi, en ce sens, « tout est intraduisible »¹⁶¹. Cependant, qu'est-ce que l'intraduisibilité ? Comment peut-on comprendre ou même traduire l'intraduisible ? Comme on l'a dit dans l'introduction, l'intraduisibilité est un

¹⁶⁰ *DTB*, p. 207.

¹⁶¹ *MA*, p. 103.

problème au cœur de la traduction depuis longtemps. Pour comprendre ce concept problématique, on explorera l'analyse des traductologies sur l'intraduisibilité dans ce chapitre.

L'ambiguïté du concept d'intraduisibilité

Le concept d'intraduisibilité est ambigu et vague. D'une part, chaque mot est ambigu et vague. C'est parce qu'il y a toujours déjà l'archi-trace dans le langage, selon Derrida. La signification d'un mot est différée et *différente* et donc multiple. On ne pourrait jamais révéler la signification présente et totalement immédiate d'un mot. Par conséquence, le concept d'intraduisibilité est toujours ambigu et vague. D'autre part, quand on dit que quelque chose est « intraduisible », on ne le pense jamais vraiment, ce qui sera expliqué dans ce qui suit¹⁶².

D'abord, le concept d'intraduisibilité devient à la mode, surtout dans la culture populaire anglais. Par exemple, lors du London Design Festival de 2017, dans Brixton Village et Market Row, Il y a une grande installation de drapeau de Sam Furness et Toni Hollis Hung. C'est sa description :

Did you know there is an Arabic word for the kind of conversation you have in the evening as the sun sets? Or that there is a Spanish word for the flowing conversation around the dinner table after everyone has finished eating? UNTRANSLATION is an installation that explores and celebrates the many languages spoken in Brixton. In lexicons worldwide, words exist that are untranslatable to the English language. Not any old words either. Magic words that seemingly have the power and ability to express and define complex emotions and situations which we all feel but have not developed the vocabulary to express in English. [Saviez-vous qu'il existe un mot arabe pour le genre de conversation que vous avez le soir au coucher du soleil ? Ou qu'il y a un mot espagnol pour la conversation fluide autour de la table du dîner après que tout le monde a fini de manger ? « UNTRANSLATION » est une installation qui explore et célèbre les nombreuses langues parlées à Brixton. Dans les lexiques du monde entier, il existe des mots intraduisibles en anglais. Pas de vieux mots non plus. Des mots magiques qui ont apparemment le pouvoir et la capacité d'exprimer et de définir des émotions

¹⁶² Duncan Large, « The Untranslatable in Philosophy », dans *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives*, op. cit., p. 50.

et des situation complexes qu'on ressent tous mais qu'on n'a pas développé des vocabulaires pour exprimer en anglais.]]¹⁶³

Il existe d'autres projets artistiques inspirés par l'intraduisible, tels que *Untranslatable* de Yolanda de los Bueis, Christoph Schiwarz, Elisa Marchesini et Sarah Vanhee (2009). En outre, il y a des recueils de poésie qui sont publiés avec le nom « intraduisible », tels que *Untranslatable* de Julia Klatt Singer et *A Small Love Dictionary of Untranslatable Japanese Words* de Eleni Cay¹⁶⁴. De plus, il y a de plus en plus de livres populaires anglais traitant du multiculturalisme lexical, tels que *The meaning of Tingo* de Adam Jacot de Boinod, *The Untranslatables : The Most Intriguing Words from Around the World* de Christopher Moore, *Lost in Translation : An Illustrated Compendium of Untranslatable Words* de Ella Frances Sanders et *Other-Wordly : words both strange and lovely from around the world* de Yee-Lum Mak¹⁶⁵. Par ailleurs, il y a un autre exemple dans l'industrie cinématographique : *Lost in translation* [Traduction infidèle], le film de l'Oscar du meilleur scénario original 2004, raconte l'histoire d'un Américain voyageant à Tokyo pour promouvoir le whisky Suntory. Selon Duncan Large et al., l'opinion selon laquelle l'intraductibilité est cool et à la mode, suggère le fait que le problème de l'intraduisibilité ne peut être résolu par la technologie. Grâce au développement rapide de la technologie de l'IA, il existe un traducteur électronique (comme CheetahTalk Plus CM Traducteur) et un traducteur en ligne (comme Google Translate ou OpenAI GPT). Cependant, une traduction générée par ces traducteurs est toujours inexacte et non grammaticale, en particulier dans les textes complexes, parce qu'elle est des traductions littérales ou ce qu'on appelle « des traductions de mots à mots », elle ne peut pas traiter les idiomes et les expressions d'une langue particulière et les traduire dans d'autres langues. Comme on l'a dit, l'intraduisibilité d'un mot dérive de son indécidabilité, qui ne peut être résolue par la technologie. De plus, l'opinion selon laquelle l'intraductibilité est cool et à la mode, suggère aussi le fait qu'il y a une résistance linguistique à la

¹⁶³ La citation est citée dans l'introduction de *Untranslatability : Interdisciplinary perspectives*. Cf. Duncan Large, Motoko Akahi, Wanda Jozwikowska and Emily Rose, « Introduction », *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives*, op. cit., p. 1. Traduit par nous.

¹⁶⁴ Cf. Julia Klatt Singer, *Untranslatable*, Clearwater MN, North Star Press, 2015; Eleni Cay, *A Small Love Dictionary of Untranslatable Japanese Words*, Londres, Eyewear Publishing, 2017.

¹⁶⁵ Cf. Adam Jacot de Boinod, *The meaning of Tingo: Extraordinary words from around the world*, Londres, Penguin Press, 2005; Christopher Moor, *The Untranslatables : The Most Intriguing Words from Around the World*, Londres, Chambers Harrap, 2009; Ella Frances Sanders, *Lost in Translation : An Illustrated Compendium of Untranslatable Words*, Berkeley, Ten Speed Press, 2014; Yee-Lum Mak, *Other-Wordly : words both strange and lovely from around the world*, San Francisco, Chronicle Books, 2016.

mondialisation (précisément à l'impérialisme linguistique de l'anglais et aussi du mandarin). Admettre qu'un mot étranger est intraduisible, c'est en fait admettre l'irréductibilité de la différence culturelle et respecter l'unicité de la culture étrangère, inclut sa vision du monde et sa façon de découper la réalité. C'est parce que comme Ricoeur dit, « les langues ne sont pas seulement différentes par leur manière de découper le réel mais aussi de le recomposer au niveau du discours »¹⁶⁶.

Selon Large et al., depuis au moins deux siècles, le concept d'intraduisibilité hante la théorie de la traduction¹⁶⁷. Les théoriciens de la traduction explorent la traduisibilité et l'intraduisibilité et soutiennent que certains types de texte, tels que la poésie, la philosophie, etc., sont intraduisibles. Il existe diverses études d'intraduisibilité sur des aspects différents, tels que l'intraduisibilité culturelle¹⁶⁸ et l'intraduisibilité de la poésie¹⁶⁹. Cependant, l'usage du mot d'« intraduisible » est généralement une exagération. Dans la préface de *93 Untranslatable Russian Words*, Natalia Gogolitsyna admet que,

The words contained in this book are not, strictly speaking, “untranslatable”. Instead, they are words which are “very difficult to translate because they are so imbued with cultural or historical meaning. [Les mots contents dans ce livre ne sont pas vraiment « intraduisibles ».

Au lieu de cela, ce sont des mots qui sont « très difficiles à traduire parce qu'ils sont tellement imprégnés de sens culturel ou historique.]¹⁷⁰

C'est un phénomène courant. Décrire qu'un mot est intraduisible, c'est prétendre qu'il n'y a pas d'équivalent en un seul mot qui puisse couvrir toutes les significations du mot de la langue originale. Pourtant, selon Roman Jakobson, on sait qu'on ne peut s'attendre à ce qu'aucune traduction n'atteigne ce niveau d'exhaustivité : « il n'y a ordinairement pas équivalence complète entre les unités codées »¹⁷¹. Autrement dit, il n'y a pas de

¹⁶⁶ ST, p. 54.

¹⁶⁷ Duncan Large, Motoko Akahi, Wanda Jozwikowska et Emily Rose, « Introduction », *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives*, op. cit., p. 3.

¹⁶⁸ Par exemple, *The Translatability of cultures: figurations of the space Between* de Sanford Budick et Wolfgang Iser. Cf. Sanford Budick et Wolfgang Iser, *The Translatability of cultures: figurations of the space Between*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

¹⁶⁹ Par exemple, *Racine's Untranslatability and the Art of the Alexandrine* de William McCausland Stewart, *Poetry and Translation: The Art of the Impossible* de Peter Robinson et *Modern Italian Poets: Translators of the Impossible* de Jacob Blakesley. Cf. William McCausland Stewart, *Racine's Untranslatability and the Art of the Alexandrine*, Manchester, Manchester University Press, 1969; Peter Robinson, *Poetry and Translation: The Art of the Impossible*, Liverpool, Liverpool University Press, 2010; Jacob Blakesley, *Modern Italian Poets: Translators of the Impossible*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.

¹⁷⁰ Natalia Gogolitsyna, *93 Untranslatable Russian Words*, Montpelier, Russian information Services, 2008, p. 6. Traduit par nous.

¹⁷¹ Roman Jakobson, « Aspects Linguistiques de la traduction », dans *Essais de linguistique générale*, op. cit., p. 73.

traduction parfaite, la traduction avec équivalence complète. Chez les traducteurs, le mot « intraduisible » est utilisé pour décrire un problème de traduction épineux. Selon Large, quand le traducteur dit que « c'est impossible à traduire ! C'est intraduisible », cela signifie parfois que « c'est dur, je ne peux pas le traduire »¹⁷². En ce cas, le traducteur attribue son échec personnel à des impossibilités structurelles. Cependant, la plupart du temps, le mot « intraduisible » ne signifie pas que le traducteur ne peut pas traduire, plutôt qu'ils trouvent d'autres moyens de traduire. C'est pourquoi Lucy Greaves définit « intraduisible » comme « a word in one language that has no single-word equivalent in another, yet can be translated using various different strategies » [un mot dans une langue qui n'a pas d'équivalent en un seul mot dans une autre langue, mais qui peut être traduit en utilisant différentes stratégies]¹⁷³. Ainsi, l'intraduisibilité du mot défie la traduction, car il y a toujours une perte de traduction, car il est toujours possible de traduire d'une autre manière. Par conséquent, le concept d'« intraduisibilité » est généralement utilisé pour ne pas désigner quelque chose qui ne peut pas être traduit du tout, mais ne peut plutôt être traduit de manière adéquate ou satisfaisant¹⁷⁴. En ce sens, toute théorie de l'intraduisibilité admet au début le fait que « la traduction existe »¹⁷⁵.

Maintenant, on comprend mieux la pensée de Derrida sur la traduction. Quand il dit d'une manière paradoxale que « la traduction devient... nécessaire et impossible »¹⁷⁶, il ne rejette pas la possibilité de traduction et ne « cultive (pas) l'intraduisible »¹⁷⁷. Il admet plutôt que « on peut tout traduire, mais dans une traduction lâche au sens lâche du mot 'traduction' »¹⁷⁸. C'est parce qu'il y a toujours une perte de traduction, donc la traduction n'est jamais parfaite. Autrement dit, l'intraduisibilité est inévitable. En ce sens, « tout est intraduisible »¹⁷⁹. Cette intraduisibilité est inévitable, car elle dérive de l'indécidabilité de la signification d'un mot, qui est aussi inévitable. C'est parce qu'il y a toujours déjà l'archi-trace dans le langage. La signification d'un mot est différée et

¹⁷² Duncan Large, « The Untranslatable in Philosophy », *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives*, op. cit., p. 51. Traduit par nous.

¹⁷³ Lucy Greaves, « Is Any Word Untranslatable? », *The Guardian*, 31 January 2014. www.theguardian.com/books/2014/jan/31/word-untranslatable-lucygreaves.

¹⁷⁴ Duncan Large, « The Untranslatable in Philosophy », *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives*, op. cit., p. 52.

¹⁷⁵ *ST*, p. 29.

¹⁷⁶ *DTB*, p. 207.

¹⁷⁷ *MA*, p. 100.

¹⁷⁸ *MA*, p. 102.

¹⁷⁹ *MA*, p. 103.

différente et donc multiple. On ne pourrait jamais révéler la signification présente et totalement immédiate d'un mot. Par conséquence, dans le *Monolinguisme de l'Autre*, Derrida soutient que, « rien n'est intraduisible, en un sens, mais en un autre sens tout est intraduisible »¹⁸⁰. Il précise que « rien n'est intraduisible pour peu qu'on se donne le temps de la dépense ou l'expansion d'un discours compétent qui se mesure à la puissance de l'original »¹⁸¹. C'est pourquoi, il existe toujours des stratégies pratiques pour traduire l'intraduisible, tels que le néologisme, la non-traduction, le déplacement et le remplacement homologue.

Le Vocabulaire européen des philosophies :

Dictionnaire des intraduisibles

2004 voit paraître un dictionnaire pionnier intitulé *Le Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles* publié. C'est un projet dirigé par Barbara Cassin, qui vise à proposer un lexique philosophique des termes au cours de l'histoire de la philosophie européenne. Le titre de ce livre affirme déjà que le vocabulaire européen de la philosophie est intraduisible. Selon ce qu'on a discuté, ce n'est pas une affirmation surprenante. Comme Derrida dit, « tout est intraduisible »¹⁸². Mais encore, il ne veut pas dire que rien n'est traduisible. « Rien n'est intraduisible pour peu qu'on se donne le temps de la dépense ou l'expansion d'un discours compétent qui se mesure à la puissance de l'original. »¹⁸³ De même, dans la « présentation » de ce livre, Cassin précise que, « parler d'intraduisibles n'implique nullement que les termes en question, ou les expressions, les tous syntaxiques et grammaticaux, ne soient par traduits et ne puissent pas l'être »¹⁸⁴. Comme on l'a dit, traduire quelque chose d'une langue à une autre, il y a toujours de la perte. C'est pourquoi en ce sens, la traduction fait problème, elle est intraduisible.

Prenons le concept de culture comme exemple pour mieux expliquer pourquoi il est intraduisible et la difficulté de le traduire. Le mot « culture » est d'origine romaine, qui dérive d'un mot latin « colere » qui signifie cultiver, demeurer, prendre, soin, entretenir,

¹⁸⁰ *MA*, p. 103.

¹⁸¹ *MA*, p. 100.

¹⁸² *MA*, p. 103.

¹⁸³ *MA*, p. 100.

¹⁸⁴ *VEP*, p. xvii.

préserver¹⁸⁵. Il suggère que la culture indique principalement les rapports de l'homme avec la nature, en particulier l'homme cultive et entretient la nature afin de la rendre apte à l'habitation humaine¹⁸⁶. Hannah Arendt souligne que le mot « culture » indique (à l'origine) une attitude de « tendre souci » à la nature, qu'il n'implique pas nécessairement de soumettre la nature à la domination de l'homme¹⁸⁷. Cette attitude de « tendre souci » se traduit non seulement par l'agriculture, mais également par le « culte » des dieux, ou je parle le « culte » de la nature¹⁸⁸. Selon Arendt, le mot « culture » signifie « originellement agriculture, ... au contraire des arts poétiques et de fabrication » pour les Romains¹⁸⁹. Ensuite, Arendt dit que les Romains savent comment prendre soin et comment préserver l'héritage grec : « le grand respect romain pour le témoignage du passé en tant que tel »¹⁹⁰. Arendt conclut qu'il y a une double signification de culture : « culture au sens d'aménagement de la nature en un lieu habitable pour un peuple et culture au sens de soin donné aux monuments du passé »¹⁹¹. Arendt admet que la signification du mot « culture » dépasse la définition ci-dessus : « le sens du mot culture n'est pas épuisé par ces éléments strictement romains »¹⁹². C'est parce que le sens de la culture dépasse la définition donnée par les Romains. En outre, si l'on traduit d'une langue à l'autre, on procède en fait à la comparaison de réseaux terminologique entre les deux langues. Cependant, « tant les mots que les réseaux conceptuels ne sont pas superposables »¹⁹³. Concernant la traduction du mot de « culture » du français à l'allemand, on trouve qu'il y a un fossé culturel dans la compréhension de la distinction entre culture et civilisation dans les deux langues. Cela veut dire qu'on n'entend pas la même chose que par « Kultur » ou que par « culture » en français. En allemand, il y a une distinction entre trois mots sans équivalent : « Bildung », « Kultur » et « Zivilisation ». Et selon Cassin, le sens et la valeur de la « civilisation » en française est assez proche de la « Kultur » en allemand¹⁹⁴. Ainsi, le mot de « culture » est intraduisible.

¹⁸⁵ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris : Gallimard, 1972, p. 271.

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 271.

¹⁸⁷ *Ibid*.

¹⁸⁸ *Ibid*.

¹⁸⁹ *Ibid*.

¹⁹⁰ *Ibid*, pp. 272-273.

¹⁹¹ *Ibid*, p. 273.

¹⁹² *Ibid*.

¹⁹³ *VEP*, p. xviii.

¹⁹⁴ *VEP*, p. 278.

Il y a toujours un perdu dans la traduction. Mais, la traduction impose aussi un nouveau sens à un mot déjà existant. Comme on l'a dit, l'acte de traduire est de déterminer et privilégier la relation entre les mots. Par exemple, quand on traduit « bon » en français par « good » en anglais, on impose en fait le sens de « bon » en « good », pour déterminer et privilégier la relation entre « bon » et « good » par rapport aux autres. Cependant, il est important de noter que « tant les mots que les réseaux conceptuels ne sont pas superposables »¹⁹⁵. Donc, même on traduit « bon » en français par « good » en anglais, les deux mots ne sont jamais identiques. « Chaque entrée part ainsi d'un nœud d'intraductibilité et procède à la comparaison de réseaux terminologiques, dont la distorsion fait l'histoire et la géographie des langues et des cultures. »¹⁹⁶ Dans le mot de Derrida, dans la traduction, cette distorsion relie les traces de deux mots. Selon Derrida, « la trace est en effet l'origine absolue du sens en général »¹⁹⁷. La trace du mot est unique dans chaque langue : par exemple, la trace de « culture » en français, la trace de « culture » en anglais et la trace de « Kultur » en allemand sont différentes. C'est pourquoi on n'entend pas la même chose que par « Kultur » ou que par « culture » en français ou en anglais. La traduction fait les traces pour se connecter. Elles sont donc interdépendantes et font partie de l'histoire du concept de « culture ». C'est pourquoi lorsque l'on recherche l'étymologie d'un mot, il concerne plusieurs langues.

Selon Cassin, pour « la vérité philosophique », il n'y a aucune « certitude de la vérité », parce que « tout est pris le mouvement du temps »¹⁹⁸. C'est pourquoi « on se retrouve sous le signe du comparatif et de la modalisation ». Il faut un « dictionnaire des intraduisibles » comme le *Vocabulaire européen des philosophies* pour explorer « dans son domaine les principaux symptômes de différence des langues » et la multiplicité de signification du vocabulaire philosophique¹⁹⁹. D'un part, il les explore de manière diachronique : « du grec au latin antique au latin scolastique, puis humaniste avec les moments d'interaction avec la tradition juive et la tradition arabe ; d'une langue ancienne à une langue vernaculaire ; d'une langue vernaculaire à une autre ; d'une tradition, d'un

¹⁹⁵ VEP, p. xviii.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ DG, p. 95.

¹⁹⁸ Barbara Cassin, « Humboldt, Translation and the Dictionary of Untranslatables », dans Duncan Large, Motoko Akahi, Wanda Jozwikowska, et Emily Rose (ed), *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives*, op. cit., pp. 13-14. Traduit par nous.

¹⁹⁹ VEP, p. xviii.

système et d'un idiome philosophique à d'autres ; d'un champ du savoir et d'une logique disciplinaire à d'autres »²⁰⁰. D'autre part, il les explore de manière synchronique : « en arpentant l'actualité des paysages philosophiques nationaux »²⁰¹.

Héritier de Humboldt²⁰², Cassin soutient que les traductions sont *energeiai* (des activités), plutôt qu'*erga* (des produits), elles sont donc toujours relatives²⁰³. C'est parce que d'un part, tout est intraduisible, mais d'autre part, tout peut se dire dans toutes les langues, donc on peut tout (re)traduire²⁰⁴. Autrement dit, il n'y a pas une mais plusieurs traductions. Comme Derrida soutient que la traduction est nécessaire. Il faut donc traduire l'intraduisible. Cassin soulève une nouvelle compréhension de l'intraduisible : « l'intraduisible, c'est plutôt ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire »²⁰⁵. Elle suggère que, face aux intraduisibles, on a deux stratégies : 1. pour maintenir son intégrité en tant que mot, on ne doit pas le traduire ; 2. on continue à le traduire ou on ne le traduit pas, car « rien n'est intraduisible pour peu qu'on se donne le temps de la dépense ou l'expansion d'un discours compétent qui se mesure à la puissance de l'original »²⁰⁶.

On adopte cette définition : « l'intraduisible, c'est plutôt ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire »²⁰⁷. C'est parce qu'on pense qu'elle mieux mettre en évidence l'aporie entre traduisibilité et intraduisible : en termes derridiens, « rien n'est intraduisible, en un sens, mais en un autre sens tout est intraduisible »²⁰⁸. Face à l'intraduisibilité ou l'impossibilité ou l'imperfection de la traduction, selon Cassin, on a deux choix : on ne le traduire pas ou on continue à le traduire. Dans le chapitre prochain, on explorera plus avant le traduisibilité et l'intraduisibilité de la philosophie et discutera la difficulté de traduire les concepts philosophiques.

²⁰⁰ *VEP*, p. xviii.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Dans « l'introduction à l'Agamemnon de Aeschylus » de Humboldt, il parle de la traduction : « Denn Uebersetzungen sind doch mehr Arbetien... als dauernde Werke » [les traductions sont plus des travaux en cours... que des œuvres permanentes]. Traduit par nous. Cf. Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, ed. Albert Letzmann et al., Berlin, Behr, 1903-1936, pp. 119-146.

²⁰³ Barbara Cassin, « Humboldt, Translation and the Dictionary of Untranslatables », *op cit*, p. 14.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁰⁵ *VEP*, p. xvii.

²⁰⁶ *MA*, p. 100.

²⁰⁷ *VPE*, p. xvii.

²⁰⁸ *MA*, p. 103.

CHAPITRE VI

La traduisibilité-intraduisibilité de la philosophie

Jedenfalls ist es ein hermeneutisches
Gebot, nicht so sehr über Grade der
Übersetzbarkeit, wie über Grade der
Unübersetzbarkeit nachzudenken.

Hans-Georg Gadamer

Dans les deux chapitres précédents, on a examiné la réflexion de Derrida sur la traduction dans « Des Tours de Babel » et *L'Oreille de l'Autre* et l'analyse des traductologies sur l'intraduisibilité, principalement dans *Untranslatability : Interdisciplinary Perspectives*, édité par Large et *al.* et l'incroyable projet de Cassin – le *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*. A partir de là, on sait le concept de « l'intraduisibilité » est déjà problématique, il est généralement une exagération. Quand on dit que quelque chose est « intraduisible », on ne le pense jamais vraiment qu'on ne peut pas être traduit, mais plutôt ne peut être traduit de manière adéquate ou satisfaisant. Maintenant, on comprend mieux l'affirmation paradoxale de Derrida que « la traduction devient... nécessaire et impossible »²⁰⁹. Derrida ne rejette pas la possibilité de traduction, car il admet que « rien n'est intraduisible pour peu qu'on se donne le temps de la dépense ou l'expansion d'un discours compétent qui se mesure à la puissance de l'original »²¹⁰. Mais plutôt, il y a toujours une perte de traduction, donc la traduction n'est jamais parfaite. Autrement dit, l'intraduisibilité est inévitable. En ce sens, « tout est intraduisible »²¹¹. Ainsi, « rien n'est intraduisible, en un sens, mais en un autre sens tout est intraduisible »²¹². Derrida dit que, la traduction est nécessaire. Il faut donc traduire l'intraduisibles. La définition de l'intraduisible chez Cassin suggère deux façons : on ne le traduire pas ou on continue à le traduire. Grâce à la contribution de Derrida et Cassin, on explorera la traduisibilité-intraduisibilité de la philosophie dans ce chapitre, tout simplement parce que c'est un mémoire de Master en philosophie.

²⁰⁹ *DTB*, p. 207.

²¹⁰ *MA*, p. 102.

²¹¹ *MA*, p. 103.

²¹² *Ibid.*

Comment on l'a dit dans l'introduction que, l'étude de la philosophie n'échappe guère à la traduction, voire s'appuie fortement sur les textes philosophiques traduits. Puisque la philosophie est toujours contextuelle, toute philosophie doit être lue dans son contexte et implique toujours plusieurs langues. C'est parce que le texte philosophique occidentale classique est écrit en grec ancien et en latin, tandis que le texte philosophique occidentale moderne et contemporain est écrit en anglais, allemand, français et autres langues européennes. La traduction est donc importante et nécessaire pour l'étude de la philosophie. Cependant, comment on l'a dit, il y a toujours une perte de traduction. En ce sens, tout est intraduisible. Et bien sûr, en un autre sens, rien n'est intraduisible. Ainsi, la philosophie elle-même est à la fois traduisible et intraduisible. Dans ce qui suit, on montrera la difficulté de traduire les concepts philosophiques, en particulier l'impossibilité de « ne pas traduisible ».

Le mot « philosophie » et sa traduction en japonais (et en chinois)

Le mot « philosophie » vient directement du latin *philosophia* et du grec ancien *φιλοσοφία*, *philosophia*²¹³. Il est bien connu que le mot grec ancien *φιλοσοφία* est formé de deux éléments grecs : *φιλος*, *philos*, signifie « qui aime » et de *σοφία*, *sophia*, signifie d'abord la « habileté dans un art, dans une technique », puis la « savoir, science » et enfin la « sagesse pratique »²¹⁴. Ainsi, le mot « philosophie » signifie « l'amour du savoir » ou « l'amour de la sagesse ». Il est indéniable que le mot « philosophie » a son origine dans le grec ancien et le concept de « philosophie » est d'abord occidental. Dans « Violence et Métaphysique », Derrida soutient que,

Le tout de l'histoire de la philosophie est pensé à partir de sa source *grecque*. Il ne s'agit pas, on le sait, d'occidentalisme ou d'historicisme. Simplement les concepts fondateurs de la philosophie sont d'abord grecs et il ne serait pas possible de philosopher ou de prononcer la philosophie hors de leur élément.²¹⁵

²¹³ *Online Etymology Dictionary*, s.v. « Philosophy » dans Douglas Harper, consulté le 15 mars 2023, https://www.etymonline.com/word/philosophy#etymonline_v_14869.

²¹⁴ *Le Dictionnaire Orthodidacte*, s.v. « Philosophie » dans, Orthodidacte, consulté le 15 mars 2023, <https://dictionnaire.orthodidacte.com/article/etymologie-philosophie>.

²¹⁵ *ED*, p. 120.

Admettre que la « philosophie » est d'abord un concept grec ou occidental, mais cela signifie-t-il qu'il n'y a pas de philosophie en dehors de l'Europe ? Au XXI^e siècle, on admet qu'il y a des philosophies non européennes, comme la philosophie chinoise, la philosophie japonaise, la philosophie de l'Afrique, etc. Cependant, il y avait des arguments sur ce qu'est-ce que la philosophie et s'il existe une philosophie non européenne, quand on traduit « la philosophie » dans une langue non européenne ou dans une autre culture. C'est parce qu'il est impossible de traduire sans comprendre. Comment on comprend ce qu'est la philosophie affecte la façon de traduire « philosophie » et cette traduction affectera plus tard la façon dont on la comprend.

Sans doute, certains philosophes contemporains occidentaux sont une vision eurocentrique de la philosophie en tant que telle et de la langue philosophique. Retour à la citation ci-dessus de Derrida, son affirmation selon laquelle « les concepts fondateurs de la philosophie sont d'abord grecs et il ne serait pas possible de philosopher ou de prononcer la philosophie hors de leur élément », suppose qu'il n'y a pas de philosophie non européenne. S'il y a une philosophie non européenne, alors il serait problématique de dire que, par exemple, les concepts fondateurs de confucianisme sont d'abord grecs. Même si le concept est d'abord occidental (en particulier grec), ce qui n'existe pas dans une culture non européenne, cela n'implique pas nécessairement que le contenu du concept lui-même n'existe pas dans cette culture. De plus, selon Cassin, la langue philosophique en heideggérien sens, c'est « la langue la mieux à même de dire fidèlement l'être, qui occupe une place prédominante dans cette histoire de la philosophie occidentale si continentale »²¹⁶. Heidegger soutient que,

La langue grecque est philosophique, autrement dit... philosophait elle-même déjà en tant que langue et que configuration de langue. Et autant vaut de toute langue authentique, naturellement à des degrés divers. Ce degré se mesure à la profondeur et à la puissance de l'existence d'un peuple et d'une race qui parle la langue et existe en elle. Ce caractère de profondeur et de créativité philosophique de la langue grecque, nous ne le retrouvons que dans notre langue allemande.²¹⁷

²¹⁶ *VPE*, p. xix.

²¹⁷ Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987, p. 57.

S'Heidegger a raison, alors seule la philosophie en allemand et en grec est la vraie philosophie et il est impossible de comprendre ce qu'est la philosophie française par exemple. Un tel argument suppose qu'il n'y a pas de philosophie non européenne ou il y a un privilège de la philosophie grecque et allemande sur les autres philosophies. Bien sûr, du point de vue d'aujourd'hui, le présupposé est problématique. Comme Derrida dit, en un sens, « philosophie » est intraduisible. Cependant, il est toujours possible de traduire autrement. La « philosophie » peut être traduite comme une activité que l'on entreprend lorsqu'on cherche le savoir, la sagesse ou la vérité. Cette activité se retrouve non seulement chez les européens, mais aussi chez les non-européens.

Ici, on considère la traduction du mot « philosophie » en japonais (et en chinoise). Il est indéniable que le mot « philosophie » a son origine dans le grec ancien et il n'y a pas son équivalent sémantique dans la langue japonaise (et chinoise). Le traducteur adopte la stratégie du néologisme, il crée un nouveau mot pour traduire le concept de philosophie. En fait, c'est une stratégie courante de traduire les concepts occidentaux en japonais et en chinois. La philosophie occidentale moderne a été introduite pour la première fois au Japon par les commerçants néerlandais au milieu du XIX^e siècle²¹⁸. La première et la plus importante chose pour l'intellectuel de l'époque était de savoir identifier en japonais ce que les Occidentaux appelaient philosophie, pour qu'ils puissent traduire le concept « philosophie » en japonais. En 1873, Nishi Amane traduit la « philosophie » par 「哲學」 *tetsugaku*. Pour saisir le sens de la sagesse (*σοφία*, *sophia*) dans le mot philosophie, il a pris un caractère de la tradition classique de l'Asie de l'Est, en particulier un caractère chinois ancienne, à savoir 「哲」 (*tetsu* en japonais et *zhe* en chinois mandarin)²¹⁹. Tze-wan Kwan étudie la signification de 「哲」 dans les textes chinois anciens. Selon le chapitre *Shi yan* (verbe) du *Erya* (l'approche pour corriger les

²¹⁸ À partir du milieu du XVII^e siècle, les commerçants néerlandais étaient les seuls étrangers européens autorisés au Japon, en raison de la politique étrangère isolationniste, *Sakoku* 「鎖国」, de la période Edo qui a duré 265 ans. Ils furent utilisés pour enseigner au Japon plusieurs découvertes scientifiques et pensées modernes occidentales à travers de nombreux livres néerlandais. C'est pourquoi les Japonais l'appellent *Rangaku* 「蘭學」, ce qui signifie littéralement « études néerlandaises » et par extension « études occidentales ». Les Japonais ont traduit beaucoup de concepts occidentaux en japonais et les ont ensuite introduits en chinois et en coréen. Cf. Marius Jansen, *The Making of Modern Japan*, Cambridge, Belknap Press, 2000.

²¹⁹ Cf. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Japanese Philosophy", la dernière modification du 15 avril 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-philosophy/#PhilEngaKnow>.

expressions)²²⁰, la signification de 「哲」 et 「智」 est équivalente²²¹. Kwan remonte à un autre caractère chinois 「折」 avec la même prononciation et la forme similaire à 「哲」 : dans l'écriture ossécaïlle, 「折」 signifie originellement abattre des arbres avec une hache, il signifie donc casser ou couper²²² ; par la suite, dans le style bronze, 「折」 dérive 「哲」, qui peut signifier éliminer les doutes²²³. Selon Kwan, au niveau théorique, 「哲」 s'engage la distinction des concepts et au niveau pratique, il s'engage le choix du comportement²²⁴. En ce sens, il est équivalent au caractère 「智」, qui signifie la sagesse ou la prudence. Une autre partie du néologisme est 「學」 (*gaku* en japonais et *xue* en chinois mandarin). Ce caractère signifie en général (la branche de) l'apprentissage. Par exemple les pensées chinoises traditionnelles : le confucianisme appelle 「儒學」 *ruxue*, le taoïsme appelle 「道學」 *daoxue* et le néoconfucianisme 「宋明理學」 *song ming lixue*. Le caractère 「學」 fait partie des néologismes pour les disciplines, tel que la science se traduit par 「科學」, la psychologie se traduit par 「心理學」, la sociologie se traduit par 「社會學」. Ainsi, 「哲學」 (*tetsugaku* en japonais et *zhexue* en chinois), signifie littéralement « l'apprentissage/la science de la sagesse », plutôt que « l'amour de la sagesse ».

Vers 1896, Youwei Kang, Qichao Liang et d'autres introduisirent la traduction japonaise de « philosophie » en Chine²²⁵. Puis, il y avait un débat pour savoir s'il y a une philosophie chinoise, en particulier si les pensées traditionnelles chinoises, tels que le confucianisme et le taoïsme, peuvent être considérées comme de la philosophie. Dans

²²⁰ Le *Erya* 爾雅 est le plus ancien dictionnaire chinois. Cf. Jacques Pimpaneau, *Chine. Culture et traditions*, Arles, Philippe Picquier, 1988, p. 238. Ou W. South Coblin, « Erh ya », dans Michael Loewe, ed. *Early Chinese Texts : A bibliographical Guide*, Berkeley, Society for the Study of Early China/Institute of East Asian Studies, pp. 94-99.

²²¹ 《爾雅·釋言》：「哲，智也。」 Cf. *Eryu* 《爾雅》 [l'approche pour corriger les expressions], dans Chinese Text project, consulté le 16 mars 2023, <https://ctext.org/er-ya/shi-yan#n37962>. Il n'est pas surprenant qu'il n'y a pas de traduction du *Erya*. En raison de la grande différence de structure grammaticale du chinois ancien et moderne, je ne suis certainement pas assez qualifié pour le traduire.

²²² Cf. *Multi-function Chinese Character Database*, s.v. « Zhe 折 », The Research Centre for Humanities Computing, The Chinese University of Hong Kong, consulté le 17 mars 2023, <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E6%8A%98>.

²²³ Cf. *Multi-function Chinese Character Database*, s.v. « Zhe 哲 », The Research Centre for Humanities Computing, The Chinese University of Hong Kong, consulté le 17 mars 2023, <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E5%93%B2>.

²²⁴ Tze-wan Kwan, « Introduction », *History of Western Philosophy*, cours à The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, septembre 8, 2015.

²²⁵ *Ibid.* Outre la traduction de la philosophie, beaucoup des traductions japonaises de concepts occidentaux ont été introduites en Chine.

« Entretien avec Jacques Derrida en préface à la traduction chinoise de de *L'écriture et la différence* », Derrida dit que,

S'il y a une pensée chinoise, une science chinoise, une histoire chinoise, etc., parler de « philosophie chinoise » est un problème pour moi, tant que, évidemment, cette pensée chinoise, cette culture chinoise n'a pas importé des modèles européens. Quand elle importe des modèles européens, elle devient aussi européenne, en partie européenne... Mais je suis tenté de dire, sans aucune espèce de manque de respect à l'égard de cette pensée non-européenne, que ce sont des pensées qui peuvent être très fortes, très nécessaires, mais qu'on ne peut pas les appeler, stricto sensu, « philosophie ». ²²⁶

Comme on l'a dit, la traduction japonais et chinoise de la philosophie signifie littéralement « l'apprentissage/la science de la sagesse », plutôt que « l'amour de la sagesse ». Il y a donc un fossé conceptuel entre 「哲學」 et « philosophie ». Au sens strict, « philosophie » n'est pas 「哲學」. C'est pourquoi le mot « philosophie » est intraduisible. Un tel fossé conceptuel existe parce qu'il n'y a pas la définition claire et distincte de ce qu'est la philosophie même en l'Europe. Au sens le plus strict, la philosophie ne fait référence qu'à la philosophie grecque antique. Ainsi, on comprend pourquoi Derrida soutient qu'« on ne peut les appeler, stricto sensu, 'philosophie' ». Cependant, la traduction japonaise (et chinoise) de la philosophie capte une partie du sens, tels que le sens de la sagesse (σοφία, sophia) et le sens que la philosophie en tant que discipline. Bien que le mot « philosophie » soit intraduisible, 「哲學」 est toujours la traduction japonaise et chinoise (imparfaite) de la « philosophie ». Bien qu'il y ait une perte de traduction, on peut comprendre ce qu'est la philosophie dans sa propre langue à partir de la traduction du mot « philosophie ». C'est pourquoi maintenant, on dit qu'il y a des philosophies non européennes.

À travers l'exemple de la traduction de la philosophie, on souligne que la traduction présuppose un certain type de compréhension ou d'interprétation. Il y a toujours un fossé conceptuel entre la traduction et l'original, puis qu'il n'y a pas d'équivalent en un seul mot qui puisse couvrir toutes les significations du mot de la langue originale. Donc, il n'est jamais une traduction parfaite. C'est pourquoi on dit que tout est intraduisible. Un tel fossé conceptuel existe parce que selon Derrida, la signification est toujours différée et différant, il n'y a pas de sens absolu. Cependant, « l'intraduisible » peut toujours être

²²⁶ Jacques Derrida et Laure Zhang, « Entretien avec Jacques Derrida en préface à la traduction chinoise de *L'écriture et la différence* », Traduire Derrida aujourd'hui, revue ITER N°2, 2020, p. 9.

traduit imparfaitement, la traduction capte une partie de son sens et alors on le comprend à partir de la traduction.

L'impossibilité de « ne pas traduire »

Au sens le plus strict, tous sont intraduisibles, car il y a inévitablement toujours perdu dans la traduction. Cependant, il est impossible de ne pas tout traduire. La majeure partie des concepts philosophiques est traduite. *Le Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles* étudie près de 400 termes et concepts philosophiques, littéraires et politiques importants. Alors que certains concepts philosophiques ne se traduisent pas, tels que *cogtio* de Descartes, *Dasein* d'Heidegger, *Différance* de Derrida, etc., afin d'éviter tout malentendu. Pourtant, il est impossible de ne pas traduire les concepts philosophiques européens dans les langues à non-alphabet ; et il est presque impossible de ne pas traduire les concepts philosophiques des langues à non-alphabet dans les langues européennes.

Pour clarifier, on prendra comme exemple la traduction chinoise de *Dasein* d'Heidegger et la traduction anglais et français de 仁 *ren*, le concept le plus important du confucianisme. Mais, on explique d'abord un peu le système d'écriture unique du chinois. Le chinois n'utilise aucun type d'alphabet fini ou de système de lettrage romanisé. Selon le *Shuowen Jiezi* 說文解字 (l'explication de la forme graphique et dissection de leur production), il existe six principes de construction des caractères chinois ou sinogrammes, que l'on appelle 六書 *liushu* (six écrits)²²⁷ : 1. 象形 *xiantxing* (la transcription de l'apparence). Les pictogrammes représentent directement une chose concrète par un dessin. Par exemple, 日 *ri* pour « le soleil », 月 *yue* pour « la lune » et 山 *shan* pour « une montagne ». 2. 指事 *zhishi* (l'indicateur simple). Les idéogrammes simples traduisent une idée abstraite par des illustrations iconiques directes. Par exemple, 上 *shang* pour « haut » et 下 *xia* pour « bas ». 3. 會意 *huiyi* (la réunion sémantique). Les idéogrammes composés réunissent deux sens pour obtenir un nouveau sens, qui nécessite souvent une explication. Par exemple, le caractère 明 *ming*, la réunion du soleil 日 et de la lune 月, signifie « lumière ». 4. 假借 *jiajie* (l'emprunt). Il s'agit de caractères utilisés directement des

²²⁷ *Shuowen Jiezi* 《說文解字》 [l'explication de la forme graphique et dissection de leur production], dans Chinese Text project, consulté le 17 mars 2023, <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi>.

caractères déjà existants pour signifier un autre nouvel sens. Par exemple, 自 *zi* signifie originalement « le nez ». Son sens originel a perdu et maintenant, il signifie exclusivement « moi-même ». 5. 形聲 *xingsheng* (le composé phono-sémantique). Il s'agit de l'association d'un caractère utilisé pour le sens et d'un autre porteur de son. Par exemple, 河 *he* pour « une rivière », 湖 *hu* pour « un lac », 海 *hai* pour « une mer », 流 *liu* pour « un courant », 洗 *xi* pour « laver ». Tous ces caractères ont à gauche un radical de trois traits courts 氵, qui est une forme réduite du caractère 水 *shui* signifiant « l'eau ». C'est-à-dire que ces caractères ont un lien sémantique avec l'eau. La partie droite des caractères est un indicateur phonétique : 可 *ke* a une prononciation similaire à 河 *he*, 胡 *hu* a la même prononciation que 湖 *hu*. 6. 轉注 *zhuanzhu* (la transmission qui dérive). C'est a toujours été mystérieuse et souvent omis des systèmes modernes de chinoise. Les tons sont importants en chinois. Le mandarin fonctionne avec quatre tonalités différentes, tandis que le cantonais fonctionne avec neuf (ou six) tonalités différentes²²⁸. Il s'agit qu'il existe quatre façons ou neuf façons différentes de dire le même sa phonétique. Par exemple, en mandarin, 媽 *mā* pour « la mère », 麻 *má* pour « un chanvre », 馬 *mǎ* pour « un cheval », 罵 *mà* pour « gronder »; tandis qu'en cantonais, 詩 *si¹* pour « un poème », 史 *si²* pour « l'histoire », 試 *si³* pour « essayer », 時 *si⁴* pour « le temps », 市 *si⁵* pour « une ville », 事 *si⁶* pour « chose », 色 *sik⁷* pour « la couleur », 錫 *sik⁸* pour « embrasser », 食 *sik⁹* pour « manger ». Il y a beaucoup de caractères avec le même sa phonétique avec le même ton en mandarin et en chinois. Par exemple, en mandarin, 媽, 抹, 嗎, 孖, etc., ils ont prononcé é comme le son *mā*; tandis qu'en cantonais, 思, 師, 司, 斯, etc., ils sont tous prononcé comme le sons *si¹*. Il y a aussi des caractères qui peuvent se prononcer de différentes manières pour signifier différemment. Par exemple, en mandarin, le caractère 大 se prononce comme *dà* dans le mot 大家 *dajia* pour signifier « tout le monde » et comme *dài* dans le mot 大夫 *daifu* pour signifier traditionnellement « un médecin » ; tandis qu'en cantonais, le caractère 畫 se prononce comme *waa⁶* et *waak⁶*. Dans le mot 畫畫 *waak⁶waa⁶*, le premier caractère signifie « dessiner », le second signifie « la peinture ».

²²⁸ Le même caractère a une prononciation différente en mandarin et en cantonais. Et selon moi, le cantonais n'est pas un dialecte du chinois.

La traduction chinoise de *Dasein* chez Heidegger

On d'abord sur maintenant la traduction chinoise de *Dasein* chez Heidegger. En raison de la nature de la langue chinoise, aucun type d'alphabet fini ou de système de lettrage romanisé, c'est pourquoi il est impossible de « ne pas traduire » le concept de *Dasein* en chinois. La première traduction chinoise de *Dasein* se trouve dans l'article de Wei Xiong sur Heidegger en 1942, intitulé 〈說，可說，不可說，不說〉 (dire ce qui peut être dit et ne pas dire ce qui ne peut pas être dit)²²⁹. Il l'a traduit par 親在 *qinzai*. Après lui, les traductions chinoises du *Dasein* sont apparues sous toutes les formes. Selon Qingjie James Wang, malgré une grande variété de traductions, aucun terme ne s'est encore avéré vraiment suffisant pour traduire le concept de *Dasein* et donc aucun terme pour être pleinement accepté en Chine, il existe trois traductions chinoises reconnues du *Dasein* : 親在 *qinzai* (être-plus-proche) par Xiong, 此在 *cizai* (être-ici) par Jiaying Chen en 1981 et 緣在 *yuanzai* (être causal et génératif) par Xianglong Zhang en 2002²³⁰. Pour saisir le sens unique de « sein » chez Heidegger, toutes ces traductions ont pris le même caractère 在 *zai*. Dans l'usage de Heidegger, « sein » est traditionnellement compris comme l'Être de tout étant, c'est-à-dire l'Être donne l'être ou l'existence. Selon Wang, à la lumière de cette compréhension, il existe trois mots en chinois moderne, à savoir 存在 *cunzai* (exister) ou 在 *zai* (exister), 是 *shi* (être ou oui) et 有 *you* (avoir), qui partagent respectivement les connotations de le concept « Sein » d'Heidegger²³¹. Il soutient que 在 *zai* est une meilleure traduction premièrement parce que 是 *shi* n'est pas un nom, mais plutôt seulement un verbe, il n'est alors pas facile de l'utiliser techniquement comme nom et de comprendre une phrase chinoise avec le caractère *shi* comme un sujet. En second, c'est parce que 有 *you* est l'un des principaux concepts de la métaphysique chinoise ancienne, en paire avec 無 *wu* (le néant). Par conséquent, traduisez « sein » par 有 *you* cause une confusion inutile. C'est pourquoi il est préférable de saisir le sens de « sein » par 存在 *cunzai* et 在 *zai*. En chinois, le terme est plus susceptible d'être la formation de deux caractères, 在 *zai* est donc utilisé dans la traduction de *Dasein* comme l'un des caractères.

²²⁹ Wei Xiong, « shuo, ke shuo, buke shuo, bu shuo » 〈說，可說，不可說，不說〉 [« dire ce qui peut être dit et ne pas dire ce qui ne peut pas être dit »], *Wen Shi Zhe Quarterly*, (1)1942.

²³⁰ Qingjie James Wang, « On Chinese receptions and translations of Heidegger's *Dasein* », *Continental Philosophy Review* 53, 2020, pp. 450.

²³¹ *Ibid*, p. 450.

Ensuite, on discutera d'un autre caractère utilisé dans la traduction de *Dasein*. On mentionne ci-dessus que, la première traduction chinoise de *Dasein* est 親在 *qinzai*, suggérée par Wei Xiong. Dans ce contenu, le caractère 親 *qin* est utilisé comme un adjectif, qui signifie « intime », « proche », « cher » et « connexe »²³². Selon Wang, Xiong utilise le terme pour signifier « mes relations étroites et intimes avec l'Être lui-même »²³³. Cependant, ses lecteurs comprenaient à peine ce qu'il voulait dire, non seulement à cause de la difficulté à comprendre la pensée de Heidegger, mais aussi à cause de l'obscurité de ce terme nouvellement créé lui-même et de l'environnement politique en Chine depuis les années 1940²³⁴.

Puis, Jiaying Chen s'est rendu compte de ce problème et a décidé de retraduire. Il a commencé à utiliser le terme 此在 *cizai*, pour souligner le sens de « être-ici ». Le caractère 此 *ci* est un adverbe et un pronom démonstratif, qui signifie « ici » et « celui-là » (le sens de « this » en anglais)²³⁵. Cette traduction a été aussi utilisée dans la traduction chinoise d'*Être et Temps* d'Heidegger, elle a donc été bien acceptée par les universitaires ; alors que quelques universitaires continuent d'utiliser la traduction 親在 *qinzai*²³⁶. Cependant, dans §26 d'*Être et Temps*, Heidegger écrit,

W. v. Humboldt a attiré l'attention sur des langues qui expriment le « Je » par « ici », le « tu » par « là » et le « il » par « là-bas », c'est-à-dire, en terme grammaticaux, qui restituent les pronoms personnels par des adverbes de lieu. La signification originelle des expressions de lieu est-elle adverbiale ou pronominale ? La question est controversée. Néanmoins, la querelle perd tout fondement dès l'instant qu'on observe que les adverbes de lieu ont rapport au Moi en tant que *Dasein*. L'« ici », le « là », le « là-bas » ne sont pas principalement les déterminations locales de l'étant intramondain sous-la-main en des emplacements spatiaux, mais des caractères de la spatialité originaire du *Dasein*. Les prétendus adverbes de lieu sont des déterminations du *Dasein*, leur signification primaire n'est pas catégoriale, mais

²³² *Multi-function Chinese Character Database*, s.v. « Qin 親 », The Research Centre for Humanities Computing, The Chinese University of Hong Kong, consulté le 18 mars 2023, <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E8%A6%AA>.

²³³ Qingjie James Wang, « On Chinese receptions and translations of Heidegger's *Dasein* », *op. cit.*, p. 450.

²³⁴ *Ibid*, p. 453.

²³⁵ *Multi-function Chinese Character Database*, s.v., « Ci 此 » The Research Centre for Humanities Computing, The Chinese University of Hong Kong, consulté le 18 mars 2023, <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E6%AD%A4>. Il semble n'y avoir aucun pronom démonstratif qui distingue clairement les significations de « this » et « that » en anglais.

²³⁶ Jiaying Chen, « Guanyu zhexue fanyi de sikao » 〈關於哲學翻譯的思考〉[« Considerations on Philosophical Translations »] dans *Reviews of Chinese Phenomenology and Philosophy*, vol. 2, Shanghai, Yiwen Pub, 1998.

existentielle. Du reste, ils ne sont pas non plus des pronoms : leur signification est antérieure à la différence entre adverbes de lieu et pronoms personnels, mais la signification proprement spatiale qu'ont ces expressions par rapport au *Dasein* atteste que l'interprétation du *Dasein* encore indemne de toute déviation théorique aperçoit immédiatement celui-ci dans son « être » spatial, c'est-à-dire éloignant-orientant, « auprès » du monde de la préoccupation. Dans le « ici », le *Dasein* identifié à son monde ne s'adresse pas à soi, mais se détourne de soi vers le « là-bas » d'un étant à-portée-de-la-main pour la circon-spection, sans laisser pourtant de se viser dans la spatialité existentielle.²³⁷

Heidegger est d'accord avec Humboldt que « da » n'est pas entièrement adverbial ou pronominal, donc « da » ne doit pas être compris simplement comme les adverbes locatifs « ici » ou « là » ou comme les pronoms « je » ou « il, elle ou celui-là », mais comme « l'entre-deux » des deux. Selon Heidegger, « da » possède une « spatialité » primordiale, qui est le fondement existentiel qui rend « ici » et « là » possibles²³⁸. Cette signification unique de « da » chez Heidegger n'a certainement pas été capturée dans la traduction 此在 *cizai*. De plus, il y a un fossé épistémologique entre « da » en allemand et 「此」 « ci » en chinois. Zhang soutient que « da » en allemand ne fait pas spécifiquement référence à un emplacement de « ici », alors que 「此」 « ci » en chinois a une connotation claire de « ici », en paire avec un autre caractère 「彼」 *bi* pour « là » ou « celui-là » (le sens de « that » en anglais). On a montré que pour Heidegger, « da » doit simultanément désigner les deux, « ici » et « là » ou « celui-là » (le sens de « this » et « that » en anglais), ce n'a aussi pas été capturée dans la traduction 此在 *cizai*. Ainsi, le problème de la traduction 此在 *cizai* échoue à atteindre la nature du *Dasein* des interactions vivantes et essentielles avec l'Être²³⁹.

Par conséquence, Zhang propose de traduire *Dasein* par 缘在 *yuanzai*. Le caractère 缘 *yuan* est utilisé comme un nom, qui signifie « la destinée », « la connexion », « la cause » et « la raison »²⁴⁰. Selon lui, cette traduction saisit mieux le sens unique de « da » chez Heidegger comme « l'entre-deux » des deux, « ici » et « là » ou « celui-là » (le sens de « this » et « that » en anglais) et comme la « cause originelle » de la possibilité de

²³⁷ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 110.

²³⁸ Qingjie James Wang, « On Chinese receptions and translations of Heidegger's *Dasein* », op. cit., p. 454.

²³⁹ Xianglong Zhang, « *Dasein* de hanyi yu yiming 'yungzai' » 〈*Dasein* 的含意與譯名「緣在」〉 [« The meaning of *Dasein* and its Chinese Translation as 'yuanzai' »], *Pumen Xuebao*, 7(2002), pp. 93-99.

²⁴⁰ *Multi-function Chinese Character Database*, s.v. « Yuan 缘 », The Research Centre for Humanities Computing, The Chinese University of Hong Kong, consulté le 19 mars 2023, <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E7%B7%A3>.

« ici » et « là »²⁴¹. Cependant, le terme 缘 *yuan* est largement utilisé par le bouddhisme chinois, comme une doctrine bouddhique de l'apparition ou de l'émergence dépendante, qui met l'accent sur la priorité des relations causalement entrelacées qui produisent et construisent toutes les entités existantes dans l'univers²⁴². Cette sens existant de 缘 *yuan* peut prêter à confusion pour comprendre le Dasein. Selon Wang, si l'on adopte la traduction 缘在 *yuanzai*, on ne voit pas la relation existentielle entre l'Être lui-même et les étants (l'être humaine)²⁴³.

En conséquence, aucune de ces traduction chinoises de *Dasein* ne peut saisir pleinement son sens. Aucun d'entre eux n'est une traduction parfaite. Comme on l'a déjà dit, il n'y a pas d'équivalent en un seul mot qui puisse couvrir toutes les significations du mot de la langue originale. Il y a toujours une perte de traduction. *Dasein* est intraduisible. Pourtant, il est impossible de ne pas traduire les concepts philosophiques européens dans les langues à non-alphabet. Il faut donc continuer à traduire cet intraduisible *Dasein* en chinois. C'est pourquoi il y a toujours une variété de traductions de *Dasein* en chinois. Ces traductions sèment la confusion dans la compréhension du (véritable) sens du *Dasein* chez Heidegger, car il y a toujours des fossés épistémologiques ou conceptuelles. Cependant, on décline dire que les Chinois ne peuvent pas comprendre le concept de *Dasein*, plutôt qu'il y a une autre difficulté pour le comprendre, créée par (l'intraduisibilité de) la traduction.

La traduction de 仁 *ren* du confucianisme

Maintenant qu'on parle de la traduction de 仁 *ren* du confucianisme. *Ren* est le concept central du confucianisme. Cependant le sens de 仁 *ren* est très complexe en raison du développement durable du confucianisme de Confucius (av. J.-C. 5) au néo-confucianisme (XIVe - XXe siècle) et au néo-confucianisme contemporain (XXe siècle à nos jours). C'est pourquoi il est également difficile de saisir le sens de *ren* même en chinoise.

²⁴¹ Xianglong Zhang, « Dasein de hanyi yu yiming 'yungzai' » 〈Dasein 的含意與譯名「緣在」〉 [« The meaning of Dasein and its Chinese Translation as 'yuanzai' »], *op. cit.*, p. 99-105.

²⁴² Qingjie James Wang, « On Chinese receptions and translations of Heidegger's Dasein », *op. cit.*, p. 456.

²⁴³ *Ibid.*

Dans cette section, on explorera uniquement la traduction de *ren* chez Confucius dans 《論語》 *Lunyu* / *Entreiens de Confucius*. C'est l'un des textes classiques les plus importants du confucianisme, où Confucius a établi un grand système de pensée. Dans *Lunyu*, il existe de nombreux concepts importants qui reflètent le confucianisme, tels que 「仁」 *ren*, 「義」 *yi*, 「禮」 *li*, 「智」 *zhi*, 「忠」 *zhong*, 「信」 *xin*, 「孝」 *xiao*, 「悌」 *ti*, etc. Beaucoup de ces termes sont apparus dans des classiques antérieurs avant *Lunyu*, comme 《詩經》 *Shijing* / *Classique des vers*, 《易經》 *Yijing* / *Livre des mutations*, 《春秋》 *Chunqiu* / *Annales des Printemps et Automnes*, etc., mais Confucius les utilise avec de nouveaux sens. En fait, Confucius n'a jamais défini mais seulement décrit ces concepts en termes de contenus différents. C'est pourquoi ces concepts restent obscurs même en chinoise. De plus, le chinois classique est très concis, il nécessite une traduction en chinois moderne pour que le chinois comprenne. Ainsi, il y a toujours plusieurs interprétations possibles d'une même phrase en chinois classique. C'est pourquoi la traduction des concepts du confucianisme est extrêmement difficile.

Selon Qianqian Wei, Matteo Ricci, un missionnaire italien, a traduit les 四書 *Sishu* / *Quatre Livres* (inclut 《論語》 *Lunyu*, 《孟子》 *Mencius*, 《大學》 *Daxue* / *Grande Étude*, 《中庸》 *Zhongyong*) en latin et les a renvoyés en Europe entre 1591 et 1594²⁴⁴. Sa traduction a malheureusement été dispersée et perdue avant la publication. Un siècle plus tard, Prosper Intercetta, un jésuite italien et Ignatius de Casta, un jésuite portugais ont traduit le *Lunyu* en Latin. Cette traduction a été publiée par Philippus Couplet, un jésuite belge, à Paris en 1687²⁴⁵. C'est la première traduction connue du *Lunyu* en Europe. Les versions abrégées française et anglaise ont été publiées séparément en France et en Angleterre en 1688 et 1691²⁴⁶. En 1809, Joshua Marshman, un missionnaire anglais, a traduit les dix premiers chapitres de *Lunyu* directement du chinois à l'anglais. Au cours des deux derniers siècles, d'autres personnes ont traduit *Lunyu* en anglais et en français. Par conséquent, il existe plus d'une cinquantaine de traductions anglais et plus d'une trentaine de traductions français du *Lunyu*.

²⁴⁴ Qianqian Wei, « Translation of Ren and Li in Lunyu », *International Journal of English Linguistics*, vol. 6, No. 1(2016), p. 195.

²⁴⁵ Cf. Confucius, *Confucius Sinarum Philosophus*, trad. Prosper Intercetta et Ignatius de Casta, ed. Philippus Couplet, Paris, hereafter CSP, 1687.

²⁴⁶ Cf. Confucius, *Le morale de Confucius, philosophe de la Chine*, trad. Simon Foucher, Amsterdam, Pierre Savouret, 1688. et Confucius, *The Morals of Confucius, A Chinese Philosopher*, Londres, Randall Taylor, 1691.

Selon Wei, le caractère 仁 *ren* apparaît 109 fois dans le *Lunyu*, c'est donc le mot le plus fréquemment utilisé par Confucius²⁴⁷. Le caractère 仁 *ren* signifie originalement « gentil », « doux », « l'humain », alors que il signifie « bien » dans un sens extrêmement large et général²⁴⁸. Dans le *Lunyu*, 顏淵 Ien Iuen ayant interrogé Confucius sur 仁 *ren*, le Maître répondit,

克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？《論語·顏回》

Se vaincre soi-même, rendre à son cœur l'honnêteté qu'il tenait de la nature, voilà la vertu parfaite. Si un jour vous parvenez à vous vaincre vous-même, à recouvrer entièrement l'honnêteté du cœur, aussitôt tout l'univers dira que votre vertu est parfaite. Il dépend de chacun d'être parfaitement vertueux. Est-ce que cela dépend des autres hommes ?²⁴⁹

Selon Confucius, 仁 *ren* est une vertu d'humanité et de mansuétude, recherchée par 君子 *junzi* (le sage). En ce sens, 仁 *ren* est le plus élevé et l'état le plus idéal que l'homme puisse atteindre. De plus,

君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！《論語·衛靈公》

Le sage prend la justice pour base ; il la pratique d'après les règles établies par les anciens ; il la fait paraître modestement ; il la garde toujours sincèrement. Un tel homme mérite le nom de sage.²⁵⁰

Confucius soutient que le fondement de 仁 *ren* est 義 *yi* (la justice) et la pratique de *ren* est 禮 *li* (le norme ou la modernité). Puis, 樊遲 Fan Tch'eu interrogea Confucius sur 仁 *ren*, Confucius répondit,

居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。《論語·子路》

Quand vous êtes seul à la maison, veillez sur vous-même ; dans le maniement des affaires, soyez diligent ; soyez de bonne foi avec tout le monde. Fussiez-vous au milieu des tribus barbares, il ne vous serait pas permis de négliger l'une de ces trois choses.²⁵¹

Selon lui, 仁 *ren* est une pratique, un acte concrète moral lui-même, tels que la droiture, la loyauté, la patience, etc. En ce sens, le concept de *ren* inclut le sens de 禮 *li*.

²⁴⁷ Qianqian Wei, « Translation of *Ren* and *Li* in *Lunyu* », *op. cit.*, p. 198.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ §12.1. Cf. Confucius, *Les Entretiens de Confucius et de ses Disciples*, trad. Séraphin Couvreur, Paris, Club des libraires de France, 1956, pp. 168-169.

²⁵⁰ §15.17. Cf. *ibid.*, p. 233.

²⁵¹ §13.19. Cf. *ibid.*, p. 194.

Bien qu'on ne puisse saisir ici tout le sens de 仁 *ren* dans le *Lunyu*, on montre la complexité du concept de 仁 *ren*, de sorte qu'il n'y a sans surprise aucun d'équivalent sémantique en anglais et en français. 仁 *ren* est intraduisible. Chaque traduction ne capture qu'une partie du sens de 仁 *ren*. Comment on l'a dit, il est presque impossible de ne pas traduire les concepts philosophiques des langues à non-alphabet dans les langues européennes. Pourquoi ? On peut dire qu'on ne traduit pas 仁 et le garder avec la transcription du *Hanyu pinyin*, un système de romanisation du chinois mandarin, comme « *ren* ». En fait, c'est déjà une traduction, ce qui est également problématique. Comme on l'a dit ci-dessus qu'il y a beaucoup de caractères avec le même sa phonétique en mandarin. C'est devenu la difficulté majeure de la romanisation du chinois mandarin. On explique plus en détail avec « Le Poète mangeur de lions dans son repaire de pierre » de Yuenren Chao²⁵².

« Shī Shì shí shī shǐ »	
《施氏食獅史》	
石室詩士施氏，嗜獅，誓食十獅。	Shíshì shīshì Shī Shì, shì shī, shì shí shí shī.
氏時時適市視獅。	Shì shíshí shì shì shì shī.
十時，適十獅適市。	Shí shí, shì shí shī shì shì.
是時，適施氏適市。	Shì shí, shì Shī Shì shì shì.
氏視是十獅，恃矢勢，使是十獅逝世。	Shì shì shì shí shī, shì shǐ shì, shǐ shì shí shī shìshì.
氏拾是十獅屍，適石室。	Shì shí shì shí shī shī, shì shíshì.
石室濕，氏使侍拭石室。	Shíshì shī, Shì shǐ shì shì shíshì.
石室拭，氏始試食是十獅。	Shíshì shì, Shì shǐ shì shí shí shí shī.
食時，始識是十獅屍，實十石獅屍。	Shí shí, shǐ shí shì shí shī shī, shí shí shí shī shī.
試釋是事。	Shì shì shì shì.

À gauche, le texte en chinois et à droite, le texte en transcription *hanyu pinyin*. Le poète est utilisé 92 caractères chinoise, tous prononcés *shi* selon différents tons en chinoise mandarin. Ce poète est illisible et ne peut être compris dans la transcription de *hanyu pinyin* pour le Chinois et le non Chinois. Il y a beaucoup de caractères avec le même sa phonétique en mandarin. C'est pourquoi, il est parfois difficile pour les Chinois de comprendre la transcription du *hanyu pinyin*. C'est la raison pour laquelle le projet de la romanisation du mandarin a échoué, qui tentait de remplacer les caractères chinois par

²⁵² Yuenren Chao, « shi shi shi shi shi » 《施氏食獅史》 [« Le Poète mangeur de lions dans son repaire de pierre »], dans *Yuyan wenti* 《語言問題》 [Le problème du langage], Pékin, Joint Publishing, 1980, p. 149.

l'alphabet latin au début du XXe siècle. Le *hanyu pinyin* ne peut pas remplacer les caractères chinois. Il y a 22 caractères dont leur transcription de *Hanyu pinyin* est *ren*. De plus, il existe de nombreux dialectes (ou langues) en chinois, ce qui signifie que le caractère 仁 peut être prononcé différemment, par exemple, 仁 se prononce comme « jan⁴ » en cantonais chinois. Ainsi, traduire 仁 par « *ren* » n'est pas une meilleure option. Cela crée un autre type de confusion.

En conclusion, on soutient qu'il ne faut pas ne pas traduire, mais plutôt continuer à traduire cette intraduisible 仁 *ren* dans les langues européennes. C'est pourquoi il y a toujours une variété de traductions de 仁 *ren* dans les langues européennes. Par exemple, en français, il se traduit par « bienveillance », « bienfaisance », « la vertu parfaite », « bonté », « compassion » ou « pitié », etc. De même, en anglais, il se traduit par « benevolence », « perfect virtue », « Good », « Goodness », « humaneness », ou « humane », etc. Chaque traduction ne capture qu'une partie du sens de 仁 *ren*. Mais, aucun d'entre eux n'est une traduction parfaite, même sa transcription du *hanyu pinyin*. Ces traductions l'empêchent de la compréhension du (véritable) sens du 仁 *ren* chez Confucius. Cependant, on décline dire que les non Chinois ne peuvent pas comprendre le concept du 仁 *ren* du confucianisme, mais plutôt qu'il y a une autre difficulté pour le comprendre, créée par (l'intraduisibilité de) la traduction.

PARTIE III

VERS UNE NOUVELLE COMPRÉHENSION

DE LA TRADUCTION

CHAPITRE VII

L'objectif de la traduction

Traduire, c'est avoir l'honnêteté de s'en
tenir à une imperfection allusive.

Michel Leiris

Dans les parties I et II, on a montré que la compréhension générale de la traduction, c'est-à-dire la traduction est le transfert de signification entre au moins deux langues, est problématique. Comme on l'a dit précédemment, il y a toujours déjà l'archi-trace, on ne pourrait jamais révéler la signification présente et totalement immédiate d'un mot. En d'autres termes, la signification est indécidable. Cette indécidabilité de la signification devient l'intraduisibilité, ce qui rend la traduction impossible. Cependant, comme on l'a dit dans le chapitre V, le concept de « l'intraduisibilité » est généralement une exagération. Quand on dit que quelque chose est « intraduisible », on ne le pense jamais vraiment que cela ne peut pas être traduit, mais plutôt ne peut être traduit de manière adéquate ou satisfaisant. Ainsi, Derrida dit que, « rien n'est intraduisible, en un sens, mais en un autre sens tout est intraduisible »²⁵³. D'un part, l'intraduisibilité est inévitable, il y a toujours une perte de traduction. D'autre part, « rien n'est intraduisible pour peu qu'on se donne le temps de la dépense ou l'expansion d'un discours compétent qui se mesure à la puissance de l'original »²⁵⁴. Si la traduction est le transfert de signification entre au moins deux langues, la traduction est tout au plus une transmission inexacte. Il faut donc repenser ce qu'est la traduction. Avant cela, dans ce chapitre, on explorera l'objectif de la traduction dans « La tâche du traducteur » de Benjamin et « Des Tours de Babel » de Derrida.

Benjamin vise à repenser, ce qu'est la tâche du traducteur dans « La tâche du traducteur ». Dans « Des Tours de Babel », Derrida explique que la tâche (*Aufgabe*), c'est « la mission à laquelle on est (toujours par l'autre) destiné, l'engagement, le devoir, la dette, la responsabilité »²⁵⁵. Selon lui, il y a « une injonction dont le traducteur doit ... s'acquitter », mais il « implique peut-être une faille, une chute, une faute et peut-être un

²⁵³ *MA*, p. 103.

²⁵⁴ *MA*, p. 102.

²⁵⁵ *DTB*, p. 211.

crime »²⁵⁶. Autrement dit, « le traducteur est endetté, il s'apparaît comme traducteur dans la situation de la dette ; et sa tâche c'est de *rendre*, de rendre ce qui doit avoir été donné »²⁵⁷. De plus, Derrida soutient que « parmi les mots qui répondent au titre de Benjamin (*Aufgabe*, le devoir, la mission, la tâche, le problème ; ce qui est assigné, donné à faire, donné à rendre), c'est, dès le début, *Wiedergabe*, *Sinnwiedergabe*, la restitution, la restitution du sens »²⁵⁸. Cependant, il n'est pas surprenant que cette restitution soit très bien impossible, car le sens est toujours indécidable, « le sens ne se laisse pas transporter sans dommage »²⁵⁹. Derrida souligne que le concept courant (ou ordinaire) de la traduction « impliquait ce procès de restitution, la tâche (*Aufgabe*) revenait à rendre (*wiedergeben*) ce qui était d'abord donné et ce qui était donné, c'était, pensait-on, le sens »²⁶⁰. Ce concept est donc problématique. Derrida soutient que « dès son titre, Benjamin situe le *problème*, au sens de ce qui précisément est *devant soi* comme une tâche, comme celui du traducteur et non de la traduction »²⁶¹. Selon lui, Benjamin ne concerne pas vraiment le problème de la traduction.

Dans « La tâche du traducteur », Benjamin soutient que ce qui est essentiel dans la traduction « n'est pas communication, n'est pas énonciation »²⁶². Si la traduction cherche à transmettre, alors c'est « une transmission inexacte »²⁶³. C'est simplement parce que le sens dans l'original est toujours indécidable. C'est pourquoi Benjamin dit que « aucune traduction ne serait possible si elle aspirait à la ressemblance avec l'original »²⁶⁴. Selon Derrida, Benjamin maintient également la stricte dualité entre l'original et la traduction, « même s'il en déplace le rapport »²⁶⁵. Benjamin n'a pas dénié toute pertinence entre la traduction et l'original. La traduction est bien sûr en corrélation étroite avec l'original. Cependant, elle n'est ni une image ni une copie de l'original. Benjamin soutient que « la traduction surgit de l'original », c'est-à-dire qu'elle « est plus tardive que l'original » et « elle marque le stade de leur survivance »²⁶⁶. Il décrit la corrélation entre la traduction

²⁵⁶ DTB, p. 211.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ DTB, pp. 211-212.

²⁵⁹ DTB, p. 213.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ DTB, p. 214.

²⁶² TT, p. 150.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ TT, p. 152.

²⁶⁵ DTB, p. 215.

²⁶⁶ TT, p. 151.

et l'original comme une « corrélation de vie » : la traduction est la « survivance », la « survie » ou même la « vie » de l'original. C'est-à-dire qu'« en elle la vie de l'original atteint son déploiement toujours renouvelé, le plus tardif et le plus vaste »²⁶⁷.

Benjamin soutient donc que « la traduction est une forme »²⁶⁸. Derrida explique que « la loi de cette forme a son premier lieu dans l'original », qui « se pose d'abord... une exigence qui délègue, mande, prescrit, assigne »²⁶⁹. Derrida soutient que deux questions peuvent découler de cette loi : « parmi la totalité de ses lecteurs, l'œuvre peut-elle chaque fois trouver le traducteur qui en soit en quelque sorte capable ? » et « par son essence (l'œuvre) supporte-t-elle et s'il en est ainsi – conformément à la signification de cette forme – exige-t-elle d'être traduite ? »²⁷⁰. Ces deux questions sont d'essence différente, ses réponses ne sauraient donc pas « être de même nature ou de même mode »²⁷¹. La réponse est « problématique » dans le premier cas, tandis que la réponse est « proprement *apodictique* » dans le second cas, c'est-à-dire nécessaire, a priori et absolue. Derrida soutient que cette loi intérieure de l'original « exige la traduction même si aucun traducteur n'est là, en mesure de répondre à cette injonction qui est en même temps demande et désir dans la structure même de l'original »²⁷². Le désir d'être traduit de l'original devient la demande. Le désir d'être traduit est toujours déjà là depuis la chute de *Babel*. Au chapitre IV, on a exploré « Des Tours de Babel » de Derrida, où il soutient que Dieu donne aux Babyloniens un « ordre absolument double » : « traduisez-moi » et « ne me traduisez pas ». D'une part, Dieu désire qu'ils traduisent son nom, traduisent le nom que Dieu leur impose, car ils sont « voués à la multiplicité des langues »²⁷³. Cependant, d'une autre part, Dieu leur demande de ne pas le traduire : Dieu dit qu'ils ne pourront pas le traduire. Cependant, selon Derrida, ce n'est pas seulement désiré par Dieu, par le nom de Dieu, mais aussi par tous les noms propres. « Ne pas traduis pas, c'est-à-dire, respecte-moi comme nom propre, respecte ma loi de nom propre qui est au-dessus de toutes langues et traduis-moi, c'est-à-dire comprends-moi, conserve-moi en langue universelle, suis ma loi, etc. »²⁷⁴. Au chapitre IV, on l'a expliqué que pour Derrida,

²⁶⁷ *TT*, pp. 151-152.

²⁶⁸ *TT*, p. 150.

²⁶⁹ *DTB*, p. 216.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *OA*, p. 137.

²⁷⁴ *Ibid.*

« le nom propre garde une destinée singulière puisqu'il n'est pas traduit dans son apparition de nom propre »²⁷⁵. Le nom propre en tant que tel n'est jamais traduit, de sorte qu'il reste toujours intraduisible. Il s'agit que le nom propre ne peut pas être traduit, mais plutôt qu'il est traduit dans un nom commun. De plus, on a soutenu que l'indécidabilité de la signification d'un mot devient plus tard son intraduisible. Ce s'applique au tous les mots, y compris le nom commun, le verbe, l'adjectif, etc. Autrement dit, tous les mots ont le même désir double : « traduisez-moi » et « ne me traduisez pas ». C'est pourquoi le désir d'être traduit est toujours déjà dans l'original et devient plus tard la demande de ses traducteurs. Derrida conclut que « cette structure est le rapport de la vie à la survie »²⁷⁶. A partir de là, on comprend ici ce que Benjamin entend par une « corrélation de vie ». Ensuite, Derrida souligne que « la dimension survivante est un *a priori* », l'exigence de la traduction ne changerait pas même l'original n'existe plus²⁷⁷. Plutôt, « la traduction, le désir de traduction n'est pas pensable sans cette *correspondance* avec une pensée de Dieu »²⁷⁸. Selon lui, cette pensée apparaît déjà dans le texte « Sur le langage en général et sur le langage humain » (1916) de Benjamin, où il soutient que « la tâche du traducteur, son *Aufgabe*, à la réponse faite au don des langues et au don du nom ('*Gabe der Sprache*', '*Gebung des Namens*') »²⁷⁹. Derrida précise que Benjamin a mentionné Dieu ici et à travers Dieu affirme l'objectivité de la traduction : « l'objectivité de [la] traduction est garantie en Dieu »²⁸⁰. La dette est là depuis la chute de *Babel*. On peut conclure que la dette au sens Benjamin correspond au « ordre absolument double » chez Derrida.

En outre, Derrida soutient que si la structure de la traduction est « le rapport de la vie à la survie », la dette n'engage pas « auprès d'un sujet-auteur présumé du texte original » et « à restituer une copie ou une bonne image, une représentation fidèle de l'original », mais plutôt « à autre chose que représente la loi formelle dans l'immanence du texte original »²⁸¹. La traduction n'est jamais une copie ou une bonne image, qui imitant l'original. On l'a dit qu'une imitation parfaite n'est pas possible. Il y a toujours

²⁷⁵ DTB, p. 208.

²⁷⁶ DTB, p. 216.

²⁷⁷ DTB, p. 217.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.* Derrida le cite du texte « Sur le langage en général et sur le langage humain » (1916) de Benjamin. Cf. Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », trad. Maurice de Gandillac, dans *Œuvres / Walter Benjamin*, tome I, Paris, Gallimard, 2000, p. 91.

²⁸¹ DTB, p. 217.

une perte dans la traduction. Plutôt, la traduction comme le survivant « est lui-même en procès de transformation »²⁸². Autrement dit, l'original vit et survit en transformation : « car dans sa survivance, qui ne mériterait pas ce nom si elle n'était transformation et renouveau du vivant, l'original se modifie »²⁸³. Benjamin soutient que,

En [la traduction, l'original croît et s'élève dans une atmosphère pour ainsi dire plus haute et plus pure du langage, où certes il ne peut vivre durablement, de même aussi qu'il ne l'atteint, et de loin, pas dans toutes les parties de sa figure, mais vers lequel il continue au moins de faire signe d'une manière merveilleusement insistante, comme vers le royaume promis, interdit, de la réconciliation et de l'accomplissement des langues. Il ne l'atteint jamais entièrement, mais c'est en lui que réside ce qui fait qu'une traduction est plus qu'une communication. Plus précisément, on peut définir ce noyau essentiel comme ce qui n'est pas à nouveau traduisible. Si l'on veut en extraire du communicable, autant qu'on peut, et le traduire, il reste néanmoins cet intouchable vers lequel s'oriente le travail du vrai traducteur.²⁸⁴

La croissance de (la langue de) l'original dans la traduction est possible, en raison de le rapport différent de la teneur à la langue dans l'original et la traduction : dans l'original, il y a unité (naturelle) de la teneur et de la langue, car il n'y a pas de teneur (ou sens) précédant la langue ; tandis que dans la traduction, la langue enveloppe sa teneur²⁸⁵. Dans la traduction, sa langue se dépasse elle-même et ainsi inadéquate à sa propre teneur, inadéquate, forcée et étrangère. Selon Benjamin, « la traduction transplante... l'original sur un terrain – ironiquement – plus définitif »²⁸⁶. C'est nécessaire pour traduire. Traduire quelque chose, c'est l'interpréter par son équivalent sémantique. Cependant, on l'a dit précédemment, établir une équivalence entre un mot dans la langue originale et un mot dans une autre langue privilégie le rapport univoque au détriment de la plurivocité. Il y a donc un fossé épistémologique entre la teneur et la langue dans la traduction. La traduction reste donc « inadéquate (*unangemessen*), violente et forcée (*gewaltig*) et étrangère (*fremd*) »²⁸⁷. Benjamin soutient que « cette brisure empêche une transmission qui en même temps est inutile »²⁸⁸. Derrida l'élabore : « cette 'brisure' rend inutile,

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *TT*, p. 152.

²⁸⁴ *TT*, p. 154.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *DTB*, p. 227.

²⁸⁸ *TT*, p. 154.

‘interdit’ même toute *Übertragung*, toute ‘transmission’ »²⁸⁹. Autrement dit, cette brisure rend la traduction impossible. Cependant, la traduction existe et même dans la traduction, sa langue et sa teneur ne sont pas dans une certaine unité, elles sont aliénées. Rappelons les exemples des traductions dont on a parlé au chapitre VI. Comme on l’a dit, la traduction japonais et chinoise de la philosophie signifie littéralement « l’apprentissage/la science de la sagesse » et non le sens original de la philosophie, « l’amour de la sagesse ». Il y a donc un fossé conceptuel entre 「哲學」 et « philosophie », puis qu’il n’y a pas d’équivalent en un seul mot qui puisse couvrir toutes les significations du mot « la philosophie » de la langue originale. Au sens strict, « philosophie » n’est pas 「哲學」. Les rapports entre sa langue et sa teneur sont donc différents dans la traduction et dans l’original. Pour mieux l’expliquer, Benjamin soutient que « la traduction est une forme propre »²⁹⁰, qui est qualitativement différente de l’œuvre de création littéraire. Contrairement à elle, l’intention de la traduction « ne va jamais vers la langue en tant que telle dans sa totalité, mais seulement de façon immédiate vers des corrélations de teneur langagières déterminées »²⁹¹. De même, « la tâche du traducteur comme une tâche propre »²⁹², qui est différente de la tâche de l’écrivain. Benjamin affirme que la tâche du traducteur « consiste à trouver dans la langue dans laquelle on traduit l’intention à partir de laquelle l’écho de l’original est éveillé en elle »²⁹³. Comment le faire ?

Pour l’expliquer, Benjamin parle de la fidélité, un concept traditionnel de la traduction. En général, on pense que la traduction est fidèle à l’original. Cependant, la fidélité n’est bien sûr plus propre à « une théorie qui dans la traduction cherche autre chose que la restitution du sens »²⁹⁴. « La fidélité dans la traduction du mot isolé ne peut presque jamais restituer pleinement le sens qu’il a dans l’original »²⁹⁵. C’est d’abord parce que l’unité de la teneur et la langue ne peut être transportée. C’est aussi parce que la multiplicité du sens de mot ne peut pas être traduite. La traduction littérale est fidèle à l’original, mais elle peut « bouleverse[r] toute restitution du sens et menace de conduire tout droit à l’incompréhensible »²⁹⁶. Les traductions de Sophocle par Hölderlin sont des

²⁸⁹ *DTB*, p. 227.

²⁹⁰ *TT*, p. 154.

²⁹¹ *TT*, p. 155.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *TT*, p. 156.

monstrueux exemples. Ainsi, la fidélité n'assure pas la conservation du sens. Au contraire, une « mauvaise » traduction avec l'indocile liberté (« de la restitution conforme au sens ») peut mieux préserver le sens²⁹⁷. Benjamin conclut que

... la traduction, au lieu d'imiter le sens de l'original, doit-elle plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail, s'annexer dans sa propre langue son mode de visée à lui, pour que de cette façon original et traduction soient reconnaissables comme des fragments d'une langue plus grande, de même que les débris, comme ceux d'une seule amphore. Et c'est justement pourquoi elle doit s'abstraire du dessein de rien communiquer, du sens dans une très large mesure, et l'original ne lui est essentiel que pour autant qu'il a dispensé le traducteur et son œuvre de la peine et de la règle de communiquer... La vraie traduction est transparente, elle ne cache pas l'original, n'offusque pas sa lumière, mais c'est la pure langue, comme renforcée par son propre médium, qu'elle fait tomber d'autant plus pleinement sur l'original.²⁹⁸

Selon Derrida, ce mouvement d'amour, c'est « le geste de cet aimant (*liebend*) qui œuvre dans la traduction »²⁹⁹. La traduction ne reproduit pas, ne restitue pas et ne représente pas. L'essence de la traduction ne rend pas le sens de l'original. Plutôt, la traduction est la « survivance » ou la « post-vie » de l'original. Benjamin le dit, dans la traduction, l'original grandit. Derrida soutient que la traduction « étend le corps des langues, [elle] met la langue en expansion symbolique ; et symbolique ici veut dire que, si peu de restitution qu'il y ait à accomplir, le plus grand, le nouvel ensemble plus vaste doit encore *reconstituer* quelque chose ». La traduction ne peut pas imiter l'original, elle n'est pas « un tout », mais elle « est un ensemble dont l'ouverture ne doit pas contredire l'unité »³⁰⁰. C'est parce que « cette ouverture ouvre l'unité, elle la rend possible et lui interdit la totalité »³⁰¹. Derrida soutient qu'ici « l'intraduisible pur et le traduisible pur y passent l'un dans l'autre »³⁰². C'est la limite de la traduction. Il y a toujours le noyau essentiel dans l'original, qui est intangible, l'intouchable (*unberührbar*) et l'invisible. L'essentiel de l'original « n'est pas la teneur mais cette adhérence entre la teneur et la langue »³⁰³. On l'a dit, le rapport de la teneur à la langue dans la traduction est différent de son rapport dans l'original. « Le langage de la traduction... est le signifiant d'un langage supérieur à

²⁹⁷ *TT*, p. 156.

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *DTB*, p. 223.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *DTB*, p. 226.

lui-même et reste ainsi par rapport à sa propre teneur inadéquat, forcé, étranger »³⁰⁴. Le langage « toujours amplement flottante à quelque distance de la teneur »³⁰⁵. Ainsi, on peut dire que, il y a unité naturelle de la teneur et la langue dans l'original ; tandis qu'il y a unité symbolique dans la traduction.

De plus, Derrida demande « si la croissance du langage doit aussi reconstituer sans représenter, si c'est là le symbole, la traduction peut-elle prétendre à la vérité »³⁰⁶ ? Il soutient que

[la traduction] n'est pas sans rapport avec la vérité. Elle est apparemment au-delà de toute Übertragung et de toute Übersetzung possible. Elle n'est pas la correspondance représentative entre l'original et la traduction, ni même adéquation première entre l'original et la traduction et quelque objet ou signification hors de lui. La vérité serait plutôt le langage pur en lequel le sens et la lettre ne se dissocient plus³⁰⁷.

En ce sens, l'original n'est pas plus proche de la vérité que la traduction. La seule façon de distinguer la traduction de l'original est donc « reconnaître quelque originalité à la traduction »³⁰⁸. Derrida l'explique que, « cette originalité est déterminée et c'est... comme originalité de *l'expression* »³⁰⁹. Cependant, selon lui, la compréhension de l'expression en général est plutôt négative : « Expression s'oppose à contenu certes, et la traduction, censée ne pas toucher au contenu, doit n'être originale que par la langue comme expression, mais expression s'oppose aussi à ce que les juristes français appellent la composition de l'original »³¹⁰. Derrida cite *Propriété littéraire et artistique* de Claude Colombet, qui dit que « les traductions sont des œuvres qui sont originales seulement par l'expression »³¹¹. Il soutient que « la tâche du traducteur, confinée dans le duel des langues, ne donne lieu qu'à 'effort créateur' »³¹². Il s'agit que le traducteur « a fait acte de création, puisque sa traduction reflète une forme nouvelle, résulte de comparaison, de choix »³¹³. Cette forme est la forme d'expression linguistique, par exemple, le choix des

³⁰⁴ *TT*, p. 154.

³⁰⁵ *DTB*, p. 227.

³⁰⁶ *DTB*, p. 223.

³⁰⁷ *DTB*, p. 228.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *DTB*, p. 229.

³¹² *DTB*, p. 230.

³¹³ Henri Desbois, *Le droit d'auteur en France*, Paris : Dalloz, 1978, p. 41. Derrida le cite dans « Des Tours de Babel ». Cf. *DTB*, p. 231.

mots dans la langue. Quelle est cette originalité ? Selon Derrida, dans la traduction, les langues se complètent symboliquement et réalisent une « harmonie »³¹⁴. Seule la traduction peut faire sortir le noyau caché, célé (*verborgen*) et muré de l'original. Elle nous met en rapport avec la vérité. Derrida dit qu'« il faut distinguer ici entre le traductible et le traduisible »³¹⁵. « Comme aucun sens ne s'en laisse détacher, transférer, transporter, traduire (de sa langue) dans une autre langue comme tel (comme sens), il commande aussitôt la traduction qu'il semble refuser. Il est traductible et intraduisible »³¹⁶. Ainsi, on comprend mieux ici l'affirmation de Derrida selon laquelle la traduction est impossible. C'est parce qu'il y a toujours l'intraduisible dans l'original, précisément c'est parce qu'il y a toujours le noyau essentiel dans l'original, qui est intangible, l'intouchable (*unberührbar*) et l'invisible. Cependant, le sens de l'original est traductible. La traduction est donc possible dans un sens. C'est pourquoi Derrida dit que « on peut tout traduire, mais dans une traduction lâche au sens lâche du mot 'traduction' »³¹⁷. « Rien n'est intraduisible, en un sens, mais en un autre sens tout est intraduisible »³¹⁸. Cette affirmation en fait signifie la même chose que tous « est traductible (*übersetzbar*) et intraduisible »³¹⁹.

Pour résumer, l'objectif principal de la traduction n'est pas d'imiter l'original, car aucune imitation parfaite n'est possible. Il ne reproduit pas, ne restitue pas et ne représente pas. C'est parce qu'il y a toujours le noyau essentiel dans l'original, qui est intangible, l'intouchable (*unberührbar*) et l'invisible. Le rapport de la teneur à la langue dans la traduction est donc différent de son rapport dans l'original. Le langage de la traduction « toujours amplement flottante à quelque distance de la teneur »³²⁰. L'objectif principal de la traduction « n'est pas communication, n'est pas énonciation »³²¹. C'est-à-dire que la traduction est plus qu'une communication. Plutôt, la traduction est la « survivance »

³¹⁴ DTB, p. 233.

³¹⁵ DTB, p. 234. Selon Derrida, la « traductibilité » et « la traduisibilité » ici ne sont pas synonymes. D'une part, rien n'est traduisible, tous est intraduisibilité, parce qu'il n'y a ordinairement pas équivalence complète entre deux langues. Il y a toujours une perte inévitable dans la traduction. D'autre part, tous peuvent être traduits en utilisant différentes stratégies, mais aucun ne peut traduire parfaitement. C'est pourquoi il y a plusieurs traductions. Ainsi, tous est traductibilité.

³¹⁶ DTB, p. 235.

³¹⁷ MA, p. 102.

³¹⁸ MA, p. 103.

³¹⁹ DTB, p. 235.

³²⁰ DTB, p. 227.

³²¹ TT, p. 150.

ou la « post-vie » de l'original. Selon Benjamin, « la vraie traduction est transparente, elle ne cache pas l'original, n'offusque pas sa lumière, mais c'est la pure langue, comme renforcée par son propre médium, qu'elle fait tomber d'autant plus pleinement sur l'original »³²². Pour lui, « la traduction est une forme »³²³. Héritier de Benjamin, Derrida soutient que la traduction est une forme d'expression linguistique. Au chapitre suivant, on explorera qu'est-ce que l'expression afin de mieux comprendre ce qu'est la traduction.

³²² *TT*, p. 156.

³²³ *TT*, p. 150.

Chapitre VIII

La traduction comme une forme d'expression linguistique

Traduire, c'est produire avec des moyens
différents des effets analogues.

Paul Valéry

Au chapitre VII, on a exploré l'objet de la traduction à travers « La tâche du traducteur » de Benjamin et « Des Tours de Babel » de Derrida. L'objectif principal de la traduction n'est pas d'imiter l'original, n'est pas communication et n'est pas énonciation. Héritier de Benjamin, Derrida soutient que la traduction est une forme d'expression linguistique. Comment doit-on le comprendre ? Dans ce chapitre, on explorera donc le sens d'expression derridienne dans *La voix et le phénomène*, afin de mieux comprendre ce qu'est la traduction.

Il est bien connu que le jeune Derrida travaille beaucoup sur Husserl, sa dissertation s'intitule « Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl » et il traduit de *L'origine de la géométrie* de Husserl avec une longue introduction. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida vise à offrir une introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Il commence le livre avec l'affirmation que « les *Recherches logiques* (1900-1901) ont ouvert un chemin dans lequel, on le sait, toute la phénoménologie s'est enfoncée »³²⁴. Selon lui, dans les *Recherches logiques*, on trouve « la structure germinale de toute la pensée husserlienne » : « Les prémisses conceptuelles des *Recherches* sont encore à l'œuvre, notamment quand elles concernent tous les problèmes de la signification et du langage en général »³²⁵. C'est pourquoi dans ce livre, il se concentre sur le problème du signe chez Husserl dans les *Recherche logiques*.

Dans la première des *Recherches*, « expression et signification » (*Ausdruck und Bedeutung*), Husserl « s'ouvre par un chapitre consacré à des 'distinctions essentielles' qui commandent rigoureusement toutes les analyses ultérieures »³²⁶. Husserl tente de faire la distinction essentielle du signe à cause de son ambiguïté. Derrida explique que, selon Husserl, « le mot 'signe' (*Zeichen*) aurait un 'double sens' (*ein Doppelsinn*), [qui] peut

³²⁴ VP, p. 1.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ VP, p. 2.

signifier 'expression' (*Ausdruck*) ou 'indice' (*Anzeichen*) »³²⁷. Ainsi, Husserl tente de faire la distinction essentielle entre l'expression et l'indication. Selon l'analyse de Cisney, l'utilisation par Husserl du mot « essentiel » met ici en évidence la différence d'essence entre l'expression et l'indication³²⁸. Tous les signes sont un signe de quelque chose, mais ils le font de deux manières différentes, qui sont indicatives et expressives. Un signe est une indication lorsqu'il pointe vers quelque chose d'autre qui peut être séparé de lui-même. Husserl parle de l'indication,

Ce trait commun, nous les trouvons alors en eux dans le fait que des *objets* ou des *états de choses* quelconques de la réalité (*Bestand*) desquels quelqu'un a une connaissance *actuelle*, lui indiquent la *réalité de certains autres objets ou états de choses*, en ce sens que la *conviction de l'existence des uns est vécue par lui comme motif* (j'entends un motif *non évident*) entraînant la conviction ou la présomption de l'existence des autres.³²⁹

Selon Husserl, « tout signe est signe de quelque chose, mais tout signe n'a pas une 'signification', un 'sens' qui soit 'exprimé' avec le signe »³³⁰. Autrement dit, il y a des signes qui n'expriment rien. C'est parce qu'« ils ne transportent rien qu'on puisse appeler *Bedeutung* ou *Sinn* »³³¹. Tel est l'indication. Elle est donc « *bedeutungslos, sinnlos* ». Derrida précise qu'elle n'est pas un signe sans signification, parce qu'« il ne peut par essence y avoir de signe sans signification, de signifiant sans signifié »³³². Ici, Derrida mentionne une difficulté de la traduction de « *Bedeutung* » en français, il garde donc le mot allemand dans son écriture. « *Bedeutung* » est traditionnellement traduit par la « signification », mais cela risque de confondre tout le texte de Husserl :

On peut avec Husserl dire en allemand, sans absurdité, qu'un signe (*Zeichen*) est privé de *Bedeutung* (est *bedeutungslos*, n'est pas *bedeutsam*), on ne peut dire en français, sans contradiction, qu'un signe est privé de signification. On peut en allemand parler de l'expression (*Ausdruck*) comme *bedeutsame Zeichen*, ce que fait Husserl ; on ne peut sans redondance traduire *bedeutsame Zeichen* par *signe signifiant*, ce qui laisse imaginer, contre

³²⁷ *VP*, p. 2.

³²⁸ Vernon W. Cisney, *Derrida's Voice and Phenomenon*, Edinburgh, Edinburgh, 2014. *Derrida's Voice and Phenomenon*, Edinburgh, Edinburgh, 2014, p. 26.

³²⁹ *RL*, p. 31.

³³⁰ *RL*, p. 29.

³³¹ *VP*, p. 17. Derrida soutient que « à la différence de Frege, Husserl ne distingue pas dans les *Recherches*, entre *Sinn* et *Bedeutung* ». Dans les *Recherches*, *Sinn* et *Bedeutung* sont synonymes. Cependant, dans *Idées I*, Husserl établit une distinction entre les deux, qui est différente de la distinction fré géenne : « *Bedeutung* est réservé au contenu de sens idéal de l'expression *verbale*, du discours parlé, alors que le sens (*Sinn*) couvre toute la sphère noématique jusque dans sa couche non-expression ». Cf. *VP*, pp. 18-19.

³³² *VP*, p. 17.

l'évidence et contre l'intention de Husserl, qu'il pourrait y avoir des signes non signifiants. Tout en suspectant ainsi les traductions françaises consacrées, nous devons bien avouer qu'il sera toujours difficile de les remplacer.³³³

Selon Derrida, Husserl ne soutient pas que l'indication est un signe sans signification, mais plutôt l'indication est « *bedeutungslos, sinnlos* », c'est-à-dire qu'elle n'est pas significative en elle-même.

Ensuite, Husserl appelle l'expression le signe signifiant, distinct de l'indication. Il précise clairement qu'il « exclut bien des choses que l'on qualifie d'expression dans le langage ordinaire »³³⁴, tels que le jeu de physionomie et les gestes qui accompagnent spontanément la parole sans intention communicative. Il en donne plutôt une définition rigoureuse,

Tout *discours* et toute partie de discours, ainsi que tout signe essentiellement du même genre, est une expression, sans qu'il soit ou non adressé à une personne quelconque dans une intention de communication.³³⁵

La principale différence entre l'expression dans le langage ordinaire et au sens husserlien est l'intention. D'une part, l'expression dans le langage ordinaire manque « l'intention d'exposer de manière expresse quelque 'pensée' que ce soit, aussi bien pour les autres que pour lui-même, en tant qu'il est seul avec lui-même »³³⁶. C'est pourquoi Husserl conclut que « des 'expressions' de ce genre n'ont, à *proprement parler*, pas de signification »³³⁷. Une autre personne peut bien sûr interpréter nos manifestations spontanées, tels que nos mouvements expressifs, comme nos pensées intimes, nos émotions ou nos états psychologiques. Mais, des manifestation ou expressions elles-mêmes n'ont pas de signification. Autrement dit, elles sont « *bedeutungslos, sinnlos* ». Ainsi, elles signifient (*bedeuten*) seulement au sens d'indication, car elles pointent vers un état de choses au-delà d'elles-mêmes. Elles n'ont donc pas l'expression au sens husserlien, mais plutôt l'indication. Derrida soutient que pour Husserl, des expressions dans le langage ordinaire, tels que des gestes et des jeux de physionomie, sont « bien sûr *a fortiori* du langage préconscient ou inconscient »³³⁸. D'autre part, l'expression au sens

³³³ *VP*, p. 18.

³³⁴ *RL*, p. 37.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *RL*, p. 38.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *VP*, p. 38.

husserlien est un signe qui pointe directement vers une signification (*Bedeutung*). Selon Derrida, pour Husserl, « l'expressivité de l'expression – qui suppose toujours l'idéalité d'une *Bedeutung* – a un lien irréductible à la possibilité du discours parlé (*Rede*) »³³⁹. Derrida soutient ici qu'« un sujet parlant, 's'exprimant', comme dit Husserl, 'sur quelque chose', *veut dire*, et où une expression veut dire »³⁴⁰. Derrida conclut que « la *Bedeutung* est toujours ce que quelqu'un ou discours *veulent dire* : toujours un sens de discours, un contenu discursif »³⁴¹.

Ici, on arrive à la distinction entre l'expression et l'indication : l'expression est donc « un signe purement linguistique » qui veut dire quelque chose³⁴², tandis que l'indication ne veut pas dire quelque chose, elle est « *bedeutungslos, sinnlos* ». La différence essentielle entre l'expression et l'indication est en fait « fonctionnelle ou intentionnelle, non *substantielle* »³⁴³. Cependant, « Deux fonctions peuvent s'entrelacer, s'enchevêtrer dans le même enchaînement de signes, dans la même signification. »³⁴⁴ La distinction entre les deux est difficile à voir. Husserl soutient que,

Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur cette connexion, on s'aperçoit aussitôt que toutes les expressions fonctionnent dans le discours *communicatif* comme indices. Pour l'auditeur, elles font fonction de signes des « pensée » de celui qui lui parle, c'est-à-dire de ses vécus psychiques donateurs de sens, ainsi que des autres vécus psychiques, faisant partie de l'intention de communication.³⁴⁵

Par exemple, dans une conversation, quand je vous parle que « je suis content », mon expression indique mon émotion ou mon état psychologique du moment. Je désire que vous le compreniez, alors je cherche des mots à employer dans mon expression. Bref, l'expression sert donc à vous indique mon émotion ou mon état psychologique. Derrida résume le fait que « le signe discursif et par suit le vouloir-dire est *toujours* enchevêtré, *pris* dans un système indicatif »³⁴⁶. L'expression est donc contaminée par la fonction d'indication. Il s'agit que les expressions sont toujours indicatives, tandis que les indications ne sont pas toujours expressives. Derrida résume que la distinction entre

³³⁹ *VP*, p. 18.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *VP*, p. 40.

³⁴⁴ *VP*, p. 20.

³⁴⁵ *RL*, p. 40.

³⁴⁶ *VP*, p. 20.

l'expression et l'indication n'est pas ente le signe non-linguistique (ou la non-langue) et le signe linguistique (ou la langue), « mais dans le langage en général, entre l'exprès et la non-exprès »³⁴⁷. Ainsi, il soutient que « il serait difficile – et *en fait* impossible – d'exclure de la langue toutes les formes indicatives »³⁴⁸.

Par ailleurs, Husserl admet que l'expression est « originairement appelée » à remplir la fonction de communication³⁴⁹. Pourtant, dans la communication, elle « n'est jamais purement elle-même tant qu'elle remplit cette fonction d'origine »³⁵⁰. Selon Husserl, « c'est seulement quand la communication est suspendue que la pure expressivité peut apparaître »³⁵¹. Il soutient que dans la vie psychique solitaire, l'expression ne communique pas comme elle le fait dans la conversation, mais elle garde « leurs significations et les mêmes significations que dans la conversation »³⁵². Le mot employé « exprime, et exprime toujours la même chose, qu'il soit adressé à quelqu'un ou non »³⁵³. Par exemple, quand je me dis dans ma tête que « je dois aller au supermarché aujourd'hui », je ne communique rien à moi-même, car je ne me fais pas connaître quelque chose de nouveau. Dans le monologue intérieur, toutes les expressions ne fonctionnent pas comme indice. « Les mots ne peuvent nous servir dans leur fonction d'indices de l'existence d'actes psychiques, car une telle indication serait ici tout à fait sans raison »³⁵⁴. L'indication ne fonctionne plus dans la vie solitaire. Selon Husserl, on peut enfin exclure ou réduire l'indication et isoler la pure strate de sens éclairée par l'expression dans le monologue intérieur. Derrida résume l'idée de Husserl selon laquelle « comme [la contamination de la fonction d'indication à l'expression] se produit toujours dans la collocation réelle, c'est dans un langage sans communication, dans un discours monologué dans la voix absolument basse de la 'vie solitaire de l'âme' (*im einsamen Seelenleben*) qu'il faut traquer la pureté inentamée de l'expression »³⁵⁵.

Derrida suppose le succès de la tentative de Husserl : l'indication est exclue et donc l'expression reste. Il demande quelle est l'expression. Dans les *Recherches* (le cinquième

³⁴⁷ *VP*, p. 39.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *RL*, p. 39. Ou *VP*, p. 41.

³⁵⁰ *VP*, p. 41.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *RL*, p. 42.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *RL*, p. 44.

³⁵⁵ *VP*, p. 22.

paragraphe de la Recherche I), Husserl définit les expressions comme signes signifiants (*Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*). Aux mots de Derrida, « les expressions sont des signes qui ‘veulent-dire’ »³⁵⁶. Derrida soutient que pour Husserl, la *Bedeutung*, l'expression et le discours oral (ou la parole) sont « dans l'unité profond d'une même intention tout un faisceau de raisons »³⁵⁷. Selon Husserl, le signe ne devient alors une expression signifiante que dans le discours oral. C'est parce que « l'ex-pression est extériorisation »³⁵⁸. L'ex-pression signifie littéralement « presser vers l'extérieur ». Il en est de même pour le mot allemand *Ausdruck* : le préfixe *aus* signifie « hors de » et la forme participiale du verbe *drücken* signifie « presser ». Ainsi, l'expression « imprime dans un certain dehors un sens qui se trouve d'abord dans un certain dedans »³⁵⁹. C'est pourquoi Derrida dit que « le vouloir-dire n'isolerait la pureté concentrée de son *ex-pressibilité* qu'au moment où serait suspendu le rapport à un certain *dehors* »³⁶⁰. Selon lui, lorsque le rapport au dehors du monde existant est suspendu, il y a un rapport à un autre certain dehors révélé dans la pure expressivité, c'est « un rapport à l'objet, la visée d'une idéalité objective, faisant face à l'intention du vouloir-dire, à la *Bedeutungsintention* »³⁶¹. Mais, ce autre certain dehors est un dehors de sens pur, « qui est toujours ‘dans’ la conscience »³⁶². Derrida soutient que pour Husserl, l'intériorité de la conscience « n'est pas un simple *dedans*, mais l'intime possibilité du rapport à un là-bas et à un dehors en général »³⁶³. Il souligne que l'expression « est donc une double sortie hors de soi du sens (*Sinn*) en soi, dans la conscience, dans l'avec-soi ou l'auprès-de-soi que Husserl commence par déterminer comme ‘vie solitaire de l'âme’ »³⁶⁴. L'expression est donc « improductive », qui « vient refléter, ‘réfléchir’ en miroir (*widerzuspiegeln*) toute autre intentionnalité quant à sa forme et à son contenu »³⁶⁵. Dans le monologue intérieur, je ne communique pas avec moi-même, il n'y a rien de nouveau ajouté à la forme ou au contenu du sens (*Sinn*). L'expression extériorise plutôt simplement

³⁵⁶ *VP*, p. 34.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *VP*, p. 34. Derrida précise que « ce dehors et ce dedans étaient absolument originaux : le dehors n'est ni la nature, ni le monde, ni une extériorité réelle par rapport à la conscience ».

³⁶⁰ *VP*, p. 22.

³⁶¹ *VP*, pp. 22-23.

³⁶² *VP*, p. 34.

³⁶³ *VP*, p. 23.

³⁶⁴ *VP*, p. 35.

³⁶⁵ *Ibid.*

un sens qui est déjà présent dans l'intériorité de la conscience. Derrida soutient en outre que « l'expression est une extériorisation volontaire, décidée, consciente de part en part, intentionnelle »³⁶⁶. L'expression est toujours avec l'intention d'un sujet animant le signe, le rend vivant. Cette intention « anime une voix qui peut rester tout intérieure », parce que l'expression est liée de manière immédiate à la *Bedeutung*³⁶⁷. En ce sens, on peut dire que « l'exprimé est une *Bedeutung* »³⁶⁸. « Dans l'expression, l'intention est [donc] absolument expresse. »³⁶⁹ Tandis que « dans l'indication, l'animation a deux limites : le corps du signe, qui n'est pas un souffle, et l'indiqué, qui est une existence dans le monde »³⁷⁰. Ici, on comprend pourquoi Derrida dit que la distinction entre l'expression et l'indication est « dans le langage en général, entre l'exprès et la non-exprès »³⁷¹.

Comme on l'a dit plus haut, Husserl croit que « c'est seulement quand la communication est suspendue que la pure expressivité peut apparaître »³⁷². C'est parce que dans le discours parlé, tout « est destiné à manifester un vécu à autrui, doit passer par la médiation de la face physique »³⁷³. Cette manifestation a un caractère irréductiblement indicatif. Derrida soutient que « c'est parce que la présence du vécu d'autrui est refusée à notre intuition originaire »³⁷⁴. Tout ce qui, dans le discours, est donc in-expressif et devient indicatif. Ainsi, « toutes les expressions fonctionnent dans le discours communicatif comme indices »³⁷⁵. L'expressive pure est en fait « la pure intention active (esprit, psychè, vie, volonté) d'un *bedeuten* animant un discours dont le contenu (*Bedeutung*) sera présent »³⁷⁶. Présent dans la conscience. « Donc *présent à soi* dans la vie d'un présent qui n'est pas encore sorti de soi dans le monde, dans l'espace, dans la nature »³⁷⁷. Cette vie de la présence à soi est exilée dans le discours, quand l'expression

³⁶⁶ VP, p. 35. Derrida soutient que « la conscience intentionnelle et conscience volontaire [sont] synonymes aux yeux de Husserl. Et si l'on en venait à penser – comme Husserl nous y autorisera dans *Ideen I* – que tout vécu intentionnel peut au principe être repris dans un vécu d'expression, on devrait peut-être conclure que malgré tous les thèmes de l'intentionnalité réceptrice ou intuitive et de la genèse passive, le concept d'intentionnalité reste pris dans la tradition d'une métaphysique volontariste, c'est-à-dire peut-être simplement dans la métaphysique ». Cf. VP, p. 37.

³⁶⁷ VP, p. 36.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ VP, p. 35.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ VP, p. 39.

³⁷² VP, p. 41.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ VP, p. 43.

³⁷⁵ RI, p. 40.

³⁷⁶ VP, pp. 43-44.

³⁷⁷ VP, p. 44.

devient indicative. Selon Derrida, « on peut être assuré que l'indication, qui couvre jusqu'ici presque toute la surface du langage, est le processus de la mort à l'œuvre dans les signes »³⁷⁸. C'est pourquoi Derrida soutient que l'analyse de Husserl va « nous donner à penser que ce qui... sépare l'expression de l'[indication], c'est ce qu'on pourrait appeler la non-présent immédiate à soi du présent vivant »³⁷⁹. Selon Husserl, pour regagner la pure expressivité, il faut donc réduire l'indication dans le langage et suspendre le rapport à l'autrui comme non-présence. C'est parce que (comme on l'a dit plus haut,) pour Husserl, l'indication ne fonctionne plus dans la vie solitaire de l'âme, parce que tout « est immédiatement certain et présent à soi »³⁸⁰. Derrida résume que Husserl fait ici une double exclusion ou une double réduction : « celle du rapport à l'autre en moi dans la communication indicative, elle de l'expression comme couche ultérieure, supérieure et extérieure à celle du sens »³⁸¹. Il détaille cette double exclusion aux chapitres VI et VII de *La Voix et le phénomène*. Pourtant, on n'en parle pas beaucoup dans ce mémoire, on explique plutôt pourquoi Derrida pense qu'il est impossible d'isoler la pureté de l'expression, même dans la vie solitaire de l'âme.

Derrida soutient que le traitement de la « vie intérieure » par Husserl n'est que trop sommaire :

il faut bien reconnaître que le critère de distinction entre l'expression et l'indication est finalement confié à une description fort sommaire de la 'vie intérieure' : dans cette vie intérieure, il n'y aurait pas de communication parce qu'il n'y a pas d'*alter ego*. Et quand la deuxième personne surgit dans le langage intérieur, c'est une fiction et la fiction n'est que la fiction. « Tu as mal agi, tu ne peux plus continuer à te conduire ainsi », ce n'est là qu'une fausse communication, une feinte.³⁸²

Derrida soutient que « Husserl a besoin de choisir ses exemples dans la sphère pratique pour montrer à la fois qu'en eux rien n'est 'indiqué' et que ce sont de faux langages »³⁸³. Ces exemples sont donc d'ordre pratique. Dans la vie intérieure, d'une part, rien ne se manifeste, directement ou indirectement. Comme on l'a dit plus haut, dans le discours intérieur, je ne communique rien à moi-même, je ne m'indique ou informe pas moi-même,

³⁷⁸ *VP*, p.44.

³⁷⁹ *VP*, p.40.

³⁸⁰ *VP*, p. 47.

³⁸¹ *VP*, p. 78.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *VP*, p. 79.

« n'opère ni *Kundgabe* ni *Kundnahme* »³⁸⁴. D'autre part, rien d'empirique ou de psychologique n'est pointé. Dans le discours intérieur, « je peux tout au plus m'imaginer la faisant, je peux seulement me représenter moi-même comme me manifestant quelque chose à moi-même »³⁸⁵. Il n'y a pas d'objet existant, mais seulement une représentation et une imagination. Cependant, Derrida soutient que une fois qu'on adopte les exemples de Husserl avec la fonction de la voix intérieure, cela conduit à penser que « le discours intérieur est toujours d'essence pratique, axiologique ou axiopoïétique »³⁸⁶. Ensuite, selon Derrida, Husserl affirme que la structure de tout langage signifiant doit se conformer à « la grammaire pure comme la grammaire pure *logique* [qui] commandée plus ou moins immédiatement par la possibilité d'un rapport à l'objet »³⁸⁷. La phrase « la belle est logiquement » n'a pas de sens, parce qu'elle ne suit pas la loi a priori de grammaire. « Un discours... n'échappe au non-sens (*Unsinnigkeit*) que si sa grammaticalité n'interdit pas un vouloir-dire ou une intention-de-*Bedeutung* qui ne peut être elle-même déterminée que comme visée d'un objet. »³⁸⁸ Ainsi, la logicité théorique, le *theorein* en général, commande la détermination de l'expression et de l'indication. De là, Derrida soutient que « Husserl [doit], à une certaine profondeur, se référer à un noyau d'essence théorique de l'indication pour pouvoir l'exclure d'une expressivité elle-même purement théorique »³⁸⁹. Bref, pour exclure l'indication de l'expression, Husserl emploie une pureté de l'indication qui partage paradoxalement un noyau d'essence théorique avec l'expression. Derrida continue à dire que si c'est le cas, l'indication et l'expression ne sont pas essentiellement séparables. L'expression est donc toujours contaminée par l'indication, même dans la vie intérieure. Il soutient qu'si la proposition du monologue intérieur n'est pas indicative (selon Husserl), parce qu'elle est « non théorique, non logique, non cognitive » ; alors, « elle n'est pas davantage expressive »³⁹⁰.

De plus, comme on l'a dit plus haut, selon Husserl, l'expression est « improductive ». Elle « doit être pour lui un 'médium' 'improductif' qui vient 'réfléter' (*widerzuspiegeln*) la couche de sens pré-expressif »³⁹¹. Dans le monologue intérieur,

³⁸⁴ *VP*, p. 79.

³⁸⁵ *VP*, p. 53.

³⁸⁶ *VP*, p. 79.

³⁸⁷ *VP*, p. 80.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *VP*, p. 80.

³⁹⁰ *VP*, p. 81.

³⁹¹ *VP*, p. 83.

l'acte d'expression produit tout au plus le signe lui-même, car « l'exprimé est une *Bedeutung* »³⁹². On peut dire que « le telos de l'expression intégrale est la restitution, dans la forme de la présence, de la totalité d'un sens donné actuellement à l'intuition »³⁹³. Puisque le sens interne lui-même est établi sur la base d'une relation avec un objet, « le médium de l'expression doit protéger, respecter, restituer la présence du sens *à la fois comme être-devant de l'objet* disponible pour un regard et *comme proximité à soi dans l'intériorité* »³⁹⁴. Dans l'intériorité phénoménologique, il n'y a pas de distance entre l'orateur et l'auditeur : je m'entends à travers le temps que je parle. Je maintiens un pouvoir complet et absolu sur le signe. La proximité absolue du signifiant au signifié ne se perd jamais dans l'acte expressif dans le monologue intérieur, car ils sont les mêmes. Cependant, cette proximité absolue se perd dans la communication. L'usage communicatif des signes entraîne essentiellement la possible perte de sens. La signification de signe est donc différence et indécidable.

Dans *La voix et le phénomène*, l'expression à laquelle on se réfère est toujours une expression parlée. C'est parce que Husserl répète une position occidentale traditionnelle selon laquelle : le privilège de la parole (la voix ici) sur l'écriture et la pensée précède le langage. Mais, cette position problématique est ce que Derrida critique constamment. On peut donc étendre sa compréhension de l'expression parlée à l'expression écrite.

Néanmoins, l'objectif de ce chapitre est d'explorer le sens de l'expression au sens de Derrida, afin de comprendre son affirmation selon laquelle la traduction est une forme d'expression linguistique. En résumé, l'expression est d'abord « un signe purement linguistique » qui veut dire quelque chose³⁹⁵. Elle est donc significative et toujours liée à la signification (*Bedeutung*). En ce sens, l'expression est toujours l'expression linguistique. Ensuite, l'ex-pression signifie littéralement « presser vers l'extérieur ». L'ex-pression est donc l'extériorisation. Elle extériorise le sens intérieur. C'est pourquoi Husserl soutient que la fonction originelle de l'expression est de communiquer. Alors, Derrida soutient en outre que « l'expression est une extériorisation volontaire, décidée,

³⁹² VP, p. 36.

³⁹³ VP, p. 83.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ VP, p. 18.

consciente de part en part, intentionnelle »³⁹⁶. L'expression est toujours avec l'intention d'un sujet animant le signe, le rend vivant. De plus, Derrida admet que l'indication et l'expression ne sont pas essentiellement séparables, même dans la vie solitaire de l'âme. L'expression est donc toujours contaminée par l'indication. Il s'agit que les expressions sont toujours indicatives, tandis que les indications ne sont pas toujours expressives. L'expression qui fonctionne comme une indication, pointe ainsi vers quelque chose d'autre. Dans ces sens d'expression chez Derrida, « la traduction est une forme d'expression linguistique » signifie : que la traduction est significative ; que la traduction s'extériorise ; que la traduction a l'intention d'animer l'original et donc elle le rend vivant ; et que la traduction indique ou pointe vers le texte original.

L'affirmation de Derrida selon laquelle la traduction est une forme d'expression linguistique met en lumière les caractéristiques majeures de la traduction que Benjamin a soulignées dans « La tâche du traducteur ». Bien que la traduction soit bien sûr en étroite corrélation avec l'original, elle n'est ni une image ni une copie de l'original. La traduction elle-même est significative. Benjamin soutient que « la traduction surgit de l'original », c'est-à-dire qu'elle « est plus tardive que l'original » et « elle marque le stade de leur survivance »³⁹⁷. La traduction indique l'original, mais elle n'est pas seulement l'indication de l'original. Benjamin décrit la corrélation entre la traduction et l'original comme une « corrélation de vie » : la traduction est la « survivance » ou même la « vie » de l'original. En ce sens, la traduction est nécessaire à l'original pour sa survie. L'original demande une traduction. La traduction a l'intention d'animer l'original et donc elle le rendre vivant. La traduction comme le survivant « est lui-même en procès de transformation »³⁹⁸. La traduction accomplit, remplit et complète l'original. La traduction dire quelque chose que les mots n'ont jamais dit et affecter d'une signification nouvelle et propre au mot. En ce sens, la traduction s'extériorise, mais pas seulement l'original. Enfin, on revient à l'affirmation de Derrida selon laquelle « le telos de l'expression intégrale est la restitution, dans la forme de la présence, de la totalité d'un sens donné actuellement à l'intuition »³⁹⁹. En ce sens, la traduction comme une forme d'expression linguistique, elle « doit protéger, respecter, restituer la présence du sens [de l'original]

³⁹⁶ *VP*, p. 35.

³⁹⁷ *TT*, p. 151.

³⁹⁸ *DTB*, p. 217.

³⁹⁹ *VP*, p. 83.

»⁴⁰⁰. Cela fait écho à Benjamin que « la vraie traduction est transparente, elle ne cache pas l'original, n'offusque pas sa lumière, mais c'est la pure langue, comme renforcée par son propre médium, qu'elle fait tomber d'autant plus pleinement sur l'original ».⁴⁰¹ On sait tous qu'une telle restitution de la totalité d'un sens de l'original n'est jamais complète, il y a toujours des intraduisibles, il y a toujours une perte de traduction. Cela ne signifie pas que la traduction est impossible. Cependant, « rien n'est intraduisible pour peu qu'on se donne le temps de la dépense ou l'expansion d'un discours compétent qui se mesure à la puissance de l'original »⁴⁰². Soit on ne le traduit pas, soit on continue à le traduire !

⁴⁰⁰ *VP*, p. 83.

⁴⁰¹ *TT*, p. 156.

⁴⁰² *MA*, p. 102.

Conclusion

Every ending is a beginning

We just don't know it at the time.

Mitch Albom

On a commencé ce mémoire avec la compréhension traditionnelle du langage, c'est-à-dire le sens précède le mot (et aussi le privilège de la parole sur l'écriture), cherche à explorer la relation entre le langage et la traduction. Au chapitre I, on a étudié la compréhension traditionnelle du langage. Selon la tradition, le mot est seulement un outil porteur de sens. La traduction est donc de transférer ou de transmettre le sens entre les langues. En ce sens, l'original est privilégié sur la traduction. La traduction est toujours secondaire et supplémentaire. On a su que cette compréhension générale de la traduction présuppose la compréhension traditionnelle du langage. C'est pourquoi le rejet de la dernière par le soi-disant tournant linguistique remis également en question la première. Au chapitre II, on a exploré le soi-disant tournant linguistique en philosophie et comment il a rejeté la compréhension traditionnelle du langage et proposé une nouvelle compréhension, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de sens précédant le mot (et aussi qu'il n'y a pas de privilège de la parole sur l'écriture). Il remet également en question la compréhension générale de la traduction. Au chapitre III, on a suivi *De la grammatologie* de Derrida pour révéler la violence du langage, puis la violence de la traduction. Héritier de Saussure, Derrida développe le concept de l'archi-trace : tout signe est en effet intrinsèquement marqué par ce qu'il n'est pas, se différencie des autres signes pour se définir. Il n'y a pas de signification de présence pure, qui précède le langage dès lors. La signification d'un mot est multiple et ainsi indécidable. Si l'on essaie de fixer la signification d'un mot, c'est une violence, ce que Derrida appelle l'« *archi-violence* ». Pour traduire, il faut fixer la signification d'un mot dans la langue originale, puis trouver le mot d'équivalence dans une autre langue, ce en fait privilégie le rapport univoque au détriment de la plurivocité. Donc, il y a toujours déjà la violence dans la traduction.

L'indécidabilité de la signification devient l'intraduisibilité, ce qui rend la traduction (presque) impossible. Cependant, la traduction est nécessaire et donc elle doit être possible. Ainsi, on a étudié le concept d'intraduisibilité dans la Partie II, cherchant à

appréhender la possibilité et l'impossibilité de la traduction. Au chapitre IV, on a suivi la réinterprétation de Babel par Derrida dans « Des tours de Babel » et *L'Oreille* de l'Autre de Derrida, où il examine l'intraduisibilité du nom propre « Babel », ou même du nom propre en tant que tel. Selon lui, la traduction du nom propre est nécessaire, simplement à cause de la multiplicité des langues ; tandis qu'elle est impossible, parce que le nom propre « n'est pas traduit dans son apparition de nom propre »⁴⁰³, alors il est toujours intraduisible. On l'a dit que l'intraduisibilité ne se limite pas au nom propre, mais aussi aux tous les mots, y compris le nom commun, le verbe, l'adjectif, etc. Puis qu'il y a la multiplicité des langues, la traduction est « nécessaire et impossible »⁴⁰⁴, « sa nécessité comme impossibilité »⁴⁰⁵. Tous est toujours intraduisible, parce qu'il y a toujours déjà l'archi-trace dans le langage et donc la signification d'un mot est toujours l'indécidable. Cependant, la traduction est nécessaire, elle doit être possible. Et « puisque la traduction existe, il faut bien que (la traduction) soit possible »⁴⁰⁶. Derrida admet que « on peut tout traduire, mais dans une traduction lâche au sens lâche du mot 'traduction' »⁴⁰⁷. Au chapitre V, on s'est focalisé sur la discussion traductionnelle existante, pour découvrir ce qu'est l'intraduisibilité au sens traductionnel. C'est parce que, selon Large et al., depuis au moins deux siècles, le concept d'intraduisibilité hante la théorie de la traduction⁴⁰⁸. Les théoriciens de la traduction explorent la traduisibilité et l'intraduisibilité et soutiennent que certains types de texte, tels que la poésie, la philosophie, etc., sont intraduisibles. Cependant, décrire qu'un mot est intraduisible, c'est prétendre qu'il n'y a pas d'équivalent en un seul mot qui puisse couvrir toutes les significations du mot de la langue originale. La plupart du temps, le mot « intraduisible » ne signifie pas que le traducteur ne peut pas traduire, plutôt ils trouvent d'autres moyens de traduire. En ce sens, le mot « intraduisible » est encore traduisible. On a donc adopté la définition de l'intraduisible de Barbara Cassin dans *Le Vocabulaire européen des philosophies* : « l'intraduisible, c'est plutôt ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire »⁴⁰⁹. Au chapitre VI, on a exploré la traduisibilité-intraduisibilité de la philosophie. On s'est penché sur les

⁴⁰³ DTB, p. 208

⁴⁰⁴ OA, p. 138.

⁴⁰⁵ DTB, p. 208.

⁴⁰⁶ ST, p. 29.

⁴⁰⁷ MA, p. 100.

⁴⁰⁸ Duncan Large, Motoko Akahi, Wanda Jozwikowska et Emily Rose, « Introduction », *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives*, op. cit., p. 3.

⁴⁰⁹ VEP, p. xvii.

exemples des traductions japonaise et chinoise du mot philosophie, de la traduction chinoise du concept *Dasein* chez Heidegger et des traductions française et anglaise du concept *ren* du confucianisme, pour montrer la difficulté de traduire les concepts philosophiques, en particulier l'impossibilité de « ne pas traduisible ».

Puisque la compréhension générale de la traduction est problème, il faut ainsi repenser ce qu'est la traduction, entre sa possibilité et impossibilité. Au chapitre VII, on a exploré l'objectif de la traduction dans « La tâche du traducteur » de Benjamin et « Des Tours de Babel » de Derrida. Selon Benjamin, la traduction n'est pas d'imiter l'original, car aucune imitation parfaite n'est possible. Il ne reproduit pas, ne restitue pas et ne représente pas. C'est parce qu'il y a toujours le noyau essentiel dans l'original, qui est intangible, l'intouchable (*unberührbar*) et l'invisible. Plutôt, la traduction est la « survivance » ou la « post-vie » de l'original. Benjamin soutient que « la vraie traduction est transparente, elle ne cache pas l'original, n'offusque pas sa lumière, mais c'est la pure langue, comme renforcée par son propre médium, qu'elle fait tomber d'autant plus pleinement sur l'original »⁴¹⁰. Pour lui, « la traduction est une forme »⁴¹¹. Héritier de Benjamin, Derrida soutient que la traduction est une forme d'expression linguistique. Au chapitre VIII, on a exploré le sens derridien de l'expression dans *La voix et le phénomène* pour comprendre cette affirmation de Derrida. L'expression est d'abord « un signe purement linguistique » qui veut dire quelque chose⁴¹². Elle est donc significative et toujours liée à la signification (*Bedeutung*). Ensuite, l'ex-pression signifie littéralement « presser vers l'extérieur ». L'ex-pression est donc l'extériorisation. Elle extériorise le sens intérieur. Alors, Derrida soutient en outre que « l'expression est une extériorisation volontaire, décidée, consciente de part en part, intentionnelle »⁴¹³. L'expression est toujours avec l'intention d'un sujet animant le signe, le rend vivant. De plus, Derrida admet que l'indication et l'expression ne sont pas essentiellement séparables, même dans la vie solitaire de l'âme. L'expression est donc toujours contaminée par l'indication. Il s'agit que les expressions sont toujours indicatives, tandis que les indications ne sont pas toujours expressives. L'expression qui fonctionne comme une indication, pointe ainsi vers quelque chose d'autre. En fin, Derrida soutient que « le telos de l'expression

⁴¹⁰ *TT*, p. 156.

⁴¹¹ *TT*, p. 150.

⁴¹² *VP*, p. 18.

⁴¹³ *VP*, p. 35.

intégrale est la restitution, dans la forme de la présence, de la totalité d'un sens donné actuellement à l'intuition »⁴¹⁴. On a montré comment l'affirmation de Derrida fait écho à Benjamin. Selon Derrida, la traduction comme une forme d'expression linguistique, elle « doit protéger, respecter, restituer la présence du sens [de l'original] »⁴¹⁵. On sait tous qu'une telle restitution de la totalité d'un sens de l'original n'est jamais complète, il y a toujours des intraduisibles, il y a toujours une perte de traduction. Cela ne signifie pas que la traduction est impossible. Cependant, « rien n'est intraduisible pour peu qu'on se donne le temps de la dépense ou l'expansion d'un discours compétent qui se mesure à la puissance de l'original. »⁴¹⁶ Soit on ne le traduit pas, soit on continue à le traduire !

En effet, la traduction est un moyen important de compréhension interculturelle. De la tradition de la phénoménologie, on sait qu'on est être-au-monde et être-avec-les-autres (chez Heidegger), on se retrouve toujours déjà dans un intermonde (chez Merleau-Ponty). Le monde est toujours un monde à partager. Dans un tel monde, puis qu'on parle des langues différentes, on a le désir de traduire pour comprendre interculturellement. La traduction fait rencontrer deux individus, deux langues et deux cultures. Cependant, la traduction est difficile, car il y a toujours l'intraduisibilité. Néanmoins, en tant que moyen important de compréhension interculturelle, la traduction devrait être une transaction mutuelle entre deux langues, plutôt que de subsumer deux en une seule. C'est ce que Ricoeur appelle « hospitalité langagière ». La traduction peut aider à parvenir à la « compréhension interculturelle hospitalière ». Sans doute, il faut rechercher une compréhension interculturelle hospitalière, plutôt qu'hostile, pour lutter contre l'incompréhension interculturelle voire l'incompréhension interculturelle hostile, qui est une des causes des crises d'aujourd'hui, par exemple, l'intensification des conflits entre civilisations et cultures, la montée du nationalisme, de l'impérialisme, etc. C'est pourquoi on en appelle aujourd'hui à la décolonisation, à la décentralisation, à la désimpérialisation, etc. L'intraduisibilité n'est pas seulement un problème traductologique ou linguistique, mais aussi un problème philosophique, politique ou éthique.

⁴¹⁴ *VP*, p. 83.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *MA*, p. 102.

Comment oser parler de traduction devant vous qui, dans la conscience vigilante que vous avez d'enjeux immenses, et non seulement du destin de la littérature, faites de cette tâche sublime et impossible votre désir, votre inquiétude, votre travail, votre savoir et votre savoir-faire ? Comment oserai-je m'avancer devant vous alors que je me sais à la fois sauvage et inexpérimenté dans ce domaine, comme quelqu'un qui dès le premier instant, dès ses premiers essais (que je pourrais vous raconter of the record), a fui le métier, la belle et terrifiante responsabilité, le devoir et la dette insolubles du traducteur, ne cessant ensuite de se dire « jamais, au grand jamais » : « non, justement, jamais je n'oserai, je ne devrais jamais, je ne pourrais jamais, je ne saurais jamais m'en acquitter » ? Si j'ose aborder ce sujet devant vous, c'est que ce découragement même, le renoncement précoce dont je parle et dont je pars, cet aveu de faillite devant la traduction, ce fut toujours, en moi, l'autre lace d'un amour jaloux et admiratif : passion pour ce qui, s'endettant infiniment auprès d'elle, appelle, lime, provoque et défie la traduction, admiration pour ceux et celles que je tiens pour les seuls à savoir lire et écrire : les traductrices et les traducteurs.

Jacques Derrida, « Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante' ? » (2005)

Références bibliographiques

Livres

- Arendt, Hannah. *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972.
- Aristote, *De l'interprétation*, trad. Jules Tricot, Éditions les Échos du Maquis, 2014.
- Blakesley, Jacob. *Modern Italian Poets: Translators of the Impossible*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.
- Bradley, Arthur, *Derrida's Of Grammatology*, Edinbourg, Edinburgh University Press, 2008.
- Budick, Sanford. et Iser, Wolfgang. *The Translatability of cultures: figurations of the space Between*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- Cassin, Barbara ed. *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.
- Cay, Eleni. *A Small Love Dictionary of Untranslatable Japanese Words*, Londres, Eyewear Publishing, 2017.
- Confucius, *Confucius. Sinarum Philosophus*, trad. Prosper Intercetta et Ignatius de Casta, ed. Philippus Couplet, Paris, hereafter CSP, 1687.
- , *Le morale de Confucius, philosophe de la Chine*, trad. Simon Foucher, Amsterdam, Pierre Savouret, 1688
- , *Les Entretiens de Confucius et de ses Disciples*, trad. Séraphin Couvreur, Paris, Club des libraires de France, 1956.
- , *The Morals of Confucius, A Chinese Philosopher*, Londres, Randall Taylor, 1691.
- Cisney, Vernon W. *Derrida's Voice and Phenomenon*, Edinburgh, Edinburgh, 2014.
- de Boinod, Adam Jacot. *The meaning of Tingo: Extraordinary words from around the world*, Londres, Penguin Press, 2005.
- Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- , *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972 [1969].
- , *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- , *Le Monolinguisme de l'Autre ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- , *L'oreille de l'autre : otobiographies, transferts, traductions*, Montréal, VLB, 1982.
- , *Position*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- , *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 2005.
- Desbois, Henri. *Le droit d'auteur en France*, Paris, Dalloz, 1978.

- Dummett, Michael. *Truth and Other Enigmas*, Londres, Duckworth, et Cambridge MA, Harvard University Press, 1978.
- Frege, Gottlob. *Idéographie*, trad. Corine Besson, Paris, Vrin, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et Méthode*, trad. Étienne Sacre, Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Paris, Éditions Points, 2018.
- Gogolitsyna, Natalia. *93 Untranslatable Russian Words*, Montpellier, Russian information Services, 2008.
- Heidegger, Martin. *De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987.
- , *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, 1985.
- Humboldt, Wilhelm von. *Gesammelte Schriften*, vol. 8, ed. Albert Letzmann et al, Berlin, Behr, 1903-1936.
- Husserl, Edmund. *Recherches logiques II*, trad. Hubert Élie, Paris, PUF, 1961.
- Jakobson, Roman. *Essais de linguistique générale*, trad. Nicolas Ruwet, Paris, Éditions de Minuit, 1963.
- Large, Duncan. Akahi, Motoko. Jozwikowska, Wanda. et Rose, Emily. (ed), *Untranslatability. Interdisciplinary Perspectives*, Londres, Routledge, 2019.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- Mak, Yee-Lum. *Other-Wordly : words both strange and lovely from around the world*, San Francisco, Chronicle Books, 2016.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- , *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.
- , *Le Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.
- Moor, Christopher. *The Untranslatables : The Most Intriguing Words from Around the World*, Londres, Chambers Harrap, 2009.
- Ozen Baykent, Ufuk. *An Introductory Course to Philosophy of language*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- Platon, *Cratyle*, dans « Ouvres de Platon » Tome onzième, trad. Victor Cousin, Paris, Bossange frères, 1837, pp. 1-157.
- Platon, *Phèdre*, dans « Ouvres de Platon » Tome sixième, trad. Victor Cousin, Paris, Bossange frères, 1823, pp. 1-136.
- Russell, Bertrand. *Logic and Knowledge : Essays 1901-1950*, Londres, Allen and Unwin, 1956.
- Ricoeur, Paul. *Sur la Traduction*, Paris, Bayard, 2003.
- Robinson, Peter. *Poetry and Translation: The Art of the Impossible*, Liverpool, Liverpool University Press, 2010.

- Rorty, Richard. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Sanders, Ella Frances. *Lost in Translation: An Illustrated Compendium of Untranslatable Words*, Berkeley, Ten Speed Press, 2014.
- Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*, ed. Bally et Sechehaye, Paris, Payot, 1971.
- Singer, Julia Klatt. *Untranslatable*, Clearwater MN, North Star Press, 2015.
- Steiner, George. *Après Babel*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Stewart, William McCausland. *Racine's Untranslatability and the Art of the Alexandrine*, Manchester, Manchester University Press, 1969
- Venuti, Lawrence. *The Scandals of Translation*, Londres and New York, Routledge, 1998.

Chapitres de livres

- Arrojo, Rosemary. « Philosophy and Translation », dans Yves Gambier and Luc van Doorslaer (ed.), *Handbook of Translation Studies*, Amsterdam, John Benjamins, 2010, pp. 247-251.
- Burke, Sean. « The Ethical Opening », dans *The ethics of writing: Authorship and Legacy in Plato and Nietzsche*, Edinbourg, Edinburgh University Press, 2008, pp. 46-104.
- Yuenren Chao, « shi shi shi shi shi » 《施氏食獅史》 [« Le Poète mangeur de lions dans son repaire de pierre »], dans *Yuyan wenti* 《語言問題》 [Le problème du langage], Pékin, Joint Publishing, 1980, p. 149.
- Hacker, Peter M. S. « The Linguistic Turn in Analytic Philosophy », dans Michael Beaney (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 941-947.
- Heidegger, Martin. « Hölderlin et l'essence de la poésie », trad. Henry Corbin, dans *Approche de Hölderlin*. Paris, Gallimard, 1962, pp. 41-61.
- Holmes, James S. « The Name and Nature of Translation Studies », dans Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, Londres and New York, Routledge, 2004, pp. 172-185.
- Larger, Duncan. « On the Work of Philosopher-Translators », dans Jean Boase-Beier, Antoinette Fawcett et Philip Wilson (ed.), *Literary Translation: Redrawing the Boundaries*, Londres, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 182-203.
- Pym, Anthony. « Philosophy and translation », dans Piotr Kuhiwczak and Karin Littau (ed.), *A Companion to Translation Studies*, Clevedon, Buffalo and Toronto, Multilingual Matters, 2007, pp. 24-44.
- Rawling, Piers. and Wilson, Philip. « Introduction », dans *Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, Londres, Routledge, 2019, pp. 1-14.

Weiss, Bernhard. « Introduction » dans *Dummett on Analytical Philosophy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 211-230.

Articles de revue

Benjamin, Walter, « La tâche du traducteur », trad. Martine Broda, *Po & Sie*, no. 55 (1990), pp. 150-158.

Chen, Jiaying, « Guanyu zhexue fanyi de sikao » 〈關於哲學翻譯的思考〉 [« Considerations on Philosophical Translations »] dans *Reviews of Chinese Phenomenology and Philosophy*, vol. 2, Shanghai, Yiwen Pub, 1998.

Derrida, Jacques, « Des Tours de Babel », dans *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1998[1987], pp. 203-235.

Derrida, Jacques, et Zhang Laure, « Entretien avec Jacques Derrida en préface à la traduction chinoise de L'écriture et la différence », Traduire Derrida aujourd'hui, revue ITER N°2, 2020.

Mackenzie, Mary M. « Paradox in Plato's Phaedrus », Proceedings of the Cambridge Philological Society, *NEW SERIES*, No. 28, 208 (1982), pp. 64-76.

Rée, Jonathan. « The Translation of Philosophy », *New Literary History* 32, no. 2 (2001) pp. 223-257.

Wang, Qingjie James. « On Chinese receptions and translations of Heidegger's Dasein », *Continental Philosophy Review* 53 (2020), pp. 449-463.

Wei, Qianqian, « Translation of Ren and Li in Lunyu », *International Journal of English Linguistics*, vol. 6, No. 1(2016), pp. 195-201.

Xiong, Wei, « shuo, ke shuo, buke shuo, bu shuo » 〈說，可說，不可說，不說〉 [« dire ce qui peut être dit et ne pas dire ce qui ne peut pas être dit »], *The Journal of Literature, History and Philosophy*, no. 1 (1942).

Zhang, Xianglong, « Dasein de hanyi yu yiming 'yungzai' » 〈Dasein的含意與譯名「緣在」〉 [« The meaning of Dasein and its Chinese Translation as 'yuanzai' »], *Pumen Xuebao*, 7(2002), pp. 93-118.

Mémoire

Ching Lam Janice Law, « On Violence : The Ethical Dimension in Earlier Derrida », la thèse de master, The Chinese University of Hong Kong , 2020.

Traductions de la Bible

Chouraqui, André. *La Bible d'André Chouraqui*, Paris, Éditions du Cerf, 2020.

Segond, Louis. *La Bible Segond*, Swindon, l'Alliance biblique universelle, 1990.

Autres

- Eryu* 《爾雅》 [l'approche pour corriger les expressions], dans Chinese Text project, consulté le 16 mars 2023, <https://ctext.org/er-ya/shi-yan#n37962>.
- Greaves, Lucy. 2014. « Is Any Word Untranslatable? », *The Guardian*, 31 January 2014. www.theguardian.com/books/2014/jan/31/word-untranslatable-lucygreaves.
- Kwan, Tze-wan. « Introduction », History of Western Philosophy, cours à The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, septembre 8, 2015.
- Le Dictionnaire Larousse*, s.v. « détour » dans Larousse, consulté le 9 mai 2023, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/d%C3%A9tour/24834>.
- , s.v. « frais » dans Larousse, consulté le 27 avril 2023, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/frais/34968>.
- , s.v. « langage » dans Larousse, consulté le 27 avril 2023, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/langage/46165>.
- , s.v. « langue » dans Larousse, consulté le 27 avril 2023, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/langue/46180>.
- , s.v. « prendre » dans Larousse, consulté le 27 avril 2023, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/prendre/63572>.
- Le Dictionnaire Orthodidacte*, s.v. « Philosophie » dans Orthodidacte, consulté le 15 mars 2023, <https://dictionnaire.orthodidacte.com/article/etymologie-philosophie>.
- Multi-function Chinese Character Database*, s.v. « Ci 此 » The Research Centre for Humanities Computing, The Chinese University of Hong Kong, consulté le 18 mars 2023, <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E6%AD%A4>
- , s.v. « Qin 親 », The Research Centre for Humanities Computing, The Chinese University of Hong Kong, consulté le 18 mars 2023, <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E8%A6%AA>.
- , s.v. « Yuan 緣 », The Research Centre for Humanities Computing, The Chinese University of Hong Kong, consulté le 19 mars 2023, <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/leximf/search.php?word=%E7%B7%A3>.
- , s.v. « Zhe 折 », The Research Centre for Humanities Computing, The Chinese University of Hong Kong, consulté le 17 mars 2023, <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E6%8A%98>.
- , s.v. « Zhe 哲 », The Research Centre for Humanities Computing, The Chinese University of Hong Kong, consulté le 17 mars 2023, <https://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E5%93%B2>.

Online Etymology Dictionary, s.v. « Philosophy » dans Douglas Harper, consulté le 15 mars 2023, https://www.etymonline.com/word/philosophy#etymonline_v_14869.

Ortolang, s.v. « Translation » dans Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, <https://www.cnrtl.fr/etymologie/translation>.

Shuowen Jiezi 《說文解字》 [l'explication de la forme graphique et dissection de leur production], dans Chinese Text project, consulté le 17 mars 2023, <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi>.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.v. “Japanese Philosophy”, la dernière modification du 15 avril 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-philosophy/#PhilEngaKnow>.

Table de matière

Remerciements	i
Résumé	iii
Abstract	v
Table de sigles	vii

Introduction – Entre Philosophie et Traduction	1
--	---

PARTIE I ENTRE LANGAGE ET TRADUCTION

I	De la compréhension traditionnelle du langage à la compréhension générale de la traduction	9
	Le privilège de la parole sur l'écriture	
	Le sens précède le mot / la pensée précède le langage	
	De la compréhension traditionnelle du langage à la compréhension générale de la traduction	
II	Le soi-disant tournant linguistique et la nouvelle compréhension du langage	19
	Le soi-disant tournant linguistique en philosophie	
	La nouvelle compréhension du langage	
	La question posée à la traduction	
III	De la violence du langage à la violence de la traduction	31
	La connexion invisible entre écriture et violence	
	La structure tripartite de la violence	
	De la violence du langage à la violence de la traduction	

PARTIE II ENTRE TRANSLATIBILITÉ ET INTRANSLATIBILITÉ

IV	Le possibilité-impossibilité de la traduction	43
	Derrida et <i>Babel</i>	
	La réinterprétation de <i>Babel</i> par Derrida	
	L'intraduisibilité du nom propre	
	Annexe I	
V	Qu'est-ce que l'intraduisibilité ?	57
	L'ambiguïté du concept d'intraduisibilité	
	Le <i>Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles</i>	
VI	La traduisibilité-intraduisibilité de la philosophie	67
	Le mot « philosophie » et sa traduction en japonais (et en chinois)	
	L'impossibilité de « ne pas traduire »	

PARTIE III VERS UNE NOUVELLE COMPRÉHENSION DE LA TRADUCTION

VII	L'objectif de la traduction	85
VIII	La traduction comme une forme d'expression linguistique	95
	Conclusion	107
	Références bibliographiques	113

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial