



MINISTÈRE
DE L'ÉDUCATION
NATIONALE,
DE LA JEUNESSE
ET DES SPORTS

*Liberté
Égalité
Fraternité*

Schéma directeur de la formation

continue 2019-2022

Plan national de formation 2020-2021

Rencontres philosophiques

Langres, 8, 9, 10 octobre 2020

Restitution du séminaire E « La traduction »

Christophe Bardyn, inspecteur d'académie – inspecteur pédagogique régional de philosophie, académie de Rennes

Éric Aliot, professeur émérite de philosophie, lycée Bellevue, Toulouse, académie de Toulouse

Olivier Mendez, professeur de philosophie, lycée Alain-Fournier, Mirande, académie de Toulouse

Nous avons choisi d'aborder les problèmes philosophiques liés à la traduction à partir de cas pratiques. Notre intention est d'éviter une théorisation trop générale et de proposer quelques outils pour traiter ce sujet avec les élèves.

INTRODUCTION

La question de la traduction est évidemment liée au langage. Toutefois, les problèmes que pose la traduction ne sont pas simplement des problèmes de langue. Ce qui est en cause, c'est le sens. Je citerai pour commencer un travail classique de traductologie : *Interpréter pour traduire*, de Danica Seleskovitch et Marianne Lederer, Didier érudition, Paris, 1993 (3) : « traduire n'est pas transcoder mais comprendre et exprimer... ce que l'on comprend et ce que l'on exprime est le sens » (p. 19). La saisie du sens n'est pas quelque chose d'automatique. Les problèmes que posent les logiciels automatiques de traduction le montrent suffisamment. Ces problèmes deviennent encore plus manifestes lorsqu'il s'agit de traduire un texte philosophique. On dit parfois que chaque philosophe parle sa propre langue. En réalité, il utilise des mots qui appartiennent, la plupart du temps, au langage courant, mais il ne leur donne pas nécessairement le même sens que les autres. Dès qu'un mot devient un concept philosophique, il se charge d'un sens précis qui dépend de la pensée de l'auteur. Il existe ainsi des dictionnaires philosophiques qui ne recourent pas toujours les dictionnaires

de la langue courante. En allemand, *Dasein* est un mot courant, mais il se charge de significations déterminées et variables chez les philosophes modernes. Cela va se voir très vite dans les traductions de textes de Hegel ou de Heidegger, qui sont obligés de proposer des formules diverses pour rendre ce terme.

Nous allons donc travailler spécifiquement dans ce séminaire la question du sens. Les trois séances nous donneront l'occasion d'aborder trois aspects différents du sujet.

Avec Éric Aliot, nous allons travailler sur la saisie du sens et sur ses conditions. La langue des signes nous place en effet dans une situation d'étrangeté maximale, car ici le sens est exprimé par des gestes et non par des paroles. Ce cas particulier est propice à une réflexion sur le rôle et la structure des signifiants linguistiques et sur ce qui fait qu'une **signification** émerge. La langue des signes contient-elle quelque chose comme des mots ? Et si ce n'est pas le cas, comment se fait-il que nous puissions malgré tout traduire effectivement n'importe quel énoncé dans la LSF ?

Avec Olivier Mendez, nous étudierons un autre cas limite, qui est la traduction du chinois en français. Le chinois est une langue extrêmement dépaysante pour des Européens. Ce n'est pas par hasard si nous disons spontanément « c'est du chinois » lorsque nous ne comprenons rien à un énoncé. Cette difficulté se double d'une autre : la culture chinoise repose sur des concepts qui nous sont eux aussi très peu familiers. C'est toute la tournure intellectuelle des pensées chinoises qui nous échappe souvent, au point qu'on a pu se demander, par exemple, si l'on pouvait parler de « philosophie chinoise ». Ici, donc, ce sera moins le problème de la signification que celui de la **contextualisation** qui sera au premier plan. Comment s'orienter dans un contexte culturel dont nous ne maîtrisons pas les données fondamentales ?

Avec Christophe Bardyn, nous aborderons à l'inverse une situation qui peut sembler exagérément familière : celle de la langue française elle-même. Apparemment, nous n'avons pas besoin de traduire le français en français. Et pourtant, si. Le cas de Montaigne est emblématique. Cet auteur est tout de même un des fondateurs de la littérature moderne en langue française. Pourtant, nous en sommes aujourd'hui au point où il faut le traduire pour le lire. Cela nous met en face de difficultés redoutables, dues justement à une fausse familiarité. Plus généralement, ne sommes-nous pas toujours plus ou moins en train de traduire un auteur de notre langue lorsque nous le lisons. Cette fois, ce sera donc la question du rapport entre traduction et **interprétation** qui sera traitée.

I

TRADUCTION ET SIGNIFICATION LA LANGUE DES SIGNES

Éric Aliot

Première intervention sur la langue des signes (intervenant Eric Aliot avec l'aimable participation de Véronique Flamand professeur de Langue des signes à Langres et animatrice des « chants signes » durant les journées philosophiques de Langres)

Il a été déterminé que l'exposé resterait ouvert aux interventions et aux questions des participants du séminaire. Même si cela a eu pour conséquence de rompre avec l'exposition formelle du propos, cela a permis de clarifier des points importants, de poser des problèmes de fond que posent la surdité et le langage de manière plus générale ainsi que de rendre plus « vivant » l'ensemble de l'intervention.

Le début de l'intervention s'est fait en LSF (langue des signes française) pour poser un certain nombre de questions sur la nature de la LSF comme langue de tradition « orale » puisque la LSF ne s'écrit pas. Il a été possible de déterminer des caractéristiques des langues signées de manière générale :

configurations manuelles, expressions du visage, spatialité de l'expression en signes (expression en 3D dans une « fenêtre » de signe), nature visuelle du signe, engagement du corps nécessaire.

1 : « au début était le verbe »

a) la langue des signes, une langue sans « parole ».

Il faut d'abord rappeler qu'il y a des langues signées parce qu'il y a des sourds c'est-à-dire des personnes privées de l'audition de façon plus ou moins sévère qui sont natifs ou devenus sourds. Cette définition oblige à préciser les profils différents de l'absence d'audition ou de la perte de l'audition car les enjeux et les conséquences sont très différents selon les cas.

Définition de la surdité et distinction surdité / malentendant. Au-delà des terminologies modernes et en se référant à la position des sourds qui se pensent et se définissent eux-mêmes comme Sourds (réf. Bernard Mottez), il faut distinguer les sourds profonds de naissance (aucune audition) des malentendants plus ou moins sévères (résidus auditifs plus ou moins importants. Parmi les malentendants, il faut encore distinguer les natifs des devenus sourds (par l'âge, par accident, par maladie, etc. ...). Cette situation peut engendrer un manque crucial et une rupture du lien social avec toutes les conséquences qui y sont liées. Une aide auditive peut être apportée afin de pallier cette perte de l'audition, de même des techniques de lecture labiale (« lire sur les lèvres ») peuvent apporter une aide dans la réception des paroles orales. Les malentendants peuvent donc être des gens parfaitement oralisés qui ont acquis une parole dans leur enfance et qui gardent cette faculté même devenus sourds. Il faut cependant rester attentif au fait qu'une illusion revient sans cesse pour les bien-entendants, qui est que le fait qu'une personne oralise plus ou moins, voire parfaitement correctement, laisse penser que cette même personne entend correctement. Il convient de se méfier des illusions de la lecture labiale (« lire sur les lèvres »). Le texte proposé permet de montrer les efforts d'imagination qui sont nécessaires pour reconstituer le contenu d'un message (cf. Gérald Shea, *La vie mal entendue*, édition Vibert). Cette pratique est laborieuse et fatigante ce qui génère des fautes de sens d'autant plus fréquentes que la fatigue est grande et ne permet que de restituer 25 à 30 % au mieux du contenu du message.

On s'aperçoit dès lors que la question de la définition de la surdité pose un certain nombre de problèmes puisqu'elle recouvre des réalités très diverses avec des conséquences fort différentes.

Les langues gestuelles sont aussi vieilles que les sourds.

La question est différente pour un sourd de naissance c'est-à-dire pour un enfant qui naît sourd profond et donc qui est coupé de la réception des informations sonores et auditives. Encore faudrait-il distinguer comme nous l'évoquerons dans la suite la distinction entre la situation d'un enfant naissant sourd dans une famille de bien-entendants et celle d'un enfant naissant sourd dans une famille de sourds possédant la LSF.

Si on interroge la raison du mutisme des sourds, la réponse est dans la question. Un sourd n'oralise pas car il n'a pas l'audition qui lui permettrait d'entrer dans le langage oral en l'entendant et surtout il n'a pas le moyen de maîtriser correctement la production des sons qui permettent de faire l'acquisition de n'importe quelle langue orale. Il n'empêche qu'un sourd peut émettre des sons. La LSF utilise des sons dans son expression même s'ils ne sont pas « entendus » au sens courant du terme.

Un sourd est-il muet ? La question se complexifie d'autant qu'il faudrait définir ce que l'on entend par être muet. La question est encore plus difficile si on distingue, comme le fait Descartes dans la lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, la parole propre à l'homme de la production dont les animaux sont parfois capables. La différence essentielle est donc l'accès au sens. Il faut comme le dit Descartes être capable de tenir une parole « à propos d'un sujet ».

Pourquoi ne pas parler ?

Les sourds signants parlent-ils ? un nouveau problème surgit qui est de définir ce que l'on appelle parole. Si l'on réduit la parole à la seule expression orale alors les sourds signants sont exclus de la parole et réduits au niveau d'animaux gesticulants. L'histoire montre que ce fut longtemps considéré comme le cas, car en plus de leur dénier la parole, la question s'aggrave en leur déniaient la possibilité de penser puisque c'est le verbe qui est un don divin qui caractérise l'homme dans son humanité. Si la parole est propre à l'homme et que c'est l'essence de son être qui est en jeu, alors le sourd profond est un pauvre idiot stupide et incapable de penser. Il se trouve réduit ou traité au niveau d'un animal domestique.

À l'inverse si la définition de la parole s'ouvre à d'autres formes que seulement orale (écrite, gestuelle), les conséquences sont toutes autres. Par les signes, les personnes signantes expriment une réflexion même si cette expression ne se fait pas sur la base des mots. En ce sens, une langue signée est une langue à part entière et permet de tout dire et de tout penser.

Langue de gestes (mimétique) / langue des signes (LS).

Les personnes signantes ont reçu la plupart du temps une langue déjà constituée qui n'est que transmise comme c'est le cas des langues orales. Il n'est alors question que d'héritage d'une langue qu'il faut s'approprier et réinventer toujours à nouveau. Les langues signées dans la mesure où elles ont droit de citer sont des langues vivantes qui excèdent la seule communauté des sourds signants puisque la communication et les échanges se font dans et au dehors de la seule communauté des Sourds. C'est une langue de partage et de création culturelle au même titre que toute autre langue. La véritable différence tient à ce qu'une langue signée n'a qu'une « oralité » et pas d'écrit. La logique à l'œuvre s'inscrit dans une syntaxe et une grammaire spécifique à une expression spatialisée. L'iconicité des langues signées est une construction symbolique et arbitraire au sens linguistique du terme. Mais, cependant quand le signe fait défaut, il est toujours possible de revenir à la mimétique en créant un geste provisoire qui pourra le cas échéant évoluer en signe ou être abandonné au profit d'un signe plus opératoire. Il faut reconsidérer le problème au regard de l'histoire des sourds pour comprendre comment ces langues ont pu être et sont menacées.

b) Brève histoire des sourds

(Sur ce point on consultera avec intérêt le texte de Oliver Sacks, *Des Yeux pour entendre*, première partie p. 25 à 75 ou le texte de Christian Cuxac *La langue des signes est-elle une langue ?* in *La Langue des Signes est-elle une Langue ? Statuts linguistiques et institutionnels*, p. 3 à 11).

Débats anciens sur le statut des LS comme langue : gesticulation ? « langue des singes » ?

Les sourds sont-ils des hommes à part entière s'ils ne peuvent oraliser pour proférer des paroles intelligibles ?

L'accès à l'écrit : développement de la dactylogogie (correspondance de l'alphabet écrit avec un alphabet manuel. Invention de l'Abbé de l'Épée). Le 18^{ème} siècle comme siècle des lumières aussi pour les sourds, développement d'une culture sourde, développement des dictionnaires de et en LS.

Retour à un obscurantisme pour les sourds par l'interdiction de la pratique, de l'apprentissage et de l'enseignement de LSF au congrès de Milan en 1880. Durant un siècle l'interdiction a persisté. Le renouveau de la LS commence à partir de la seconde moitié du 20^{ème} siècle d'abord aux USA puis en Europe et enfin en France à partir de 1976 qui lève l'interdiction de l'enseignement et de la pratique de la LSF. Il faut attendre la loi Fabius du 18 janvier 1991 pour voir une autorisation d'un choix pour les parents du bilinguisme (LSF et français écrit). Ce n'est qu'en 2005 avec la loi sur le handicap que les choses se mettront en place au niveau des textes.

c) Sans la parole et sans les mots les sourds peuvent-ils accéder à la connaissance et à la pensée abstraite ? (Cf. Aristote , Métaphysique A,1)

Le besoin de l'audition pour penser et la difficulté d'une langue gestuelle sans écrit.

2 : « au début était le logos »

a) Si l'on revient au grec le terme de logos laisse une ambiguïté plus grande.

Il désigne certes le discours mais aussi la raison comme capacité de penser et de mettre en relation. C'est la raison au sens mathématique : la dyade de Platon qui permet la génération des nombres (cf. le *Timée*). On retrouve cette idée de proportionnalité dans la ligne du livre VI de la République où dans la quatrième proportionnelle a est à b ce que c est à d ou $a/b = c/d$ d'où $a=bc/d$.

Cette idée est reprise par Diderot qui, dans *La Lettre à Mademoiselle* (ligne 234-235), dit : « La perception des rapports est un des premiers pas de notre raison ». Il faut pour Diderot comme pour Montaigne avant lui distinguer la pensée de son expression dans une langue. Les oppositions philosophiques et le déni de langue aux LS tient le plus souvent à cette distinction. Si l'on ne peut penser que dans les mots, que dire de la « pensée » de ceux qui ne les ont pas ? Par contre, dissocier la pensée de son expression c'est laisser libre la question de l'expression dans tel ou tel système de signes. Il est alors possible de parler de langage mathématique ou de langage musical ou de langage gestuel etc.

Peut-on penser sans les mots ? et qu'est-ce que cela implique de penser avec les mots ?

L'apport des mots et donc des langues a été un apport fondamental dans le développement de la pensée en permettant de redoubler le monde par un ensemble de signes qui le représente. Cependant si une langue nous permet de dire un monde et donc de dépasser l'immédiateté de sa perception, elle est aussi ce qui nous inscrit dans un certain type de relation à ce qu'est le monde pour nous en fonction de ce qu'il nous est possible de nous représenter et de penser. Il nous devient possible de lire dans le monde les signes de la présence de ceci ou cela (les fantômes, le diable, etc.).

Or on ne doit pas confondre l'expression de la pensée et la pensée elle-même. C'est par exemple tout le problème de l'acquisition d'une langue. La question de l'acquisition d'une langue par un enfant montre bien un problème. Comment rendre compte de cette extraordinaire capacité de tous les bébés à comprendre et à apprendre n'importe quelle langue qui leur serait parlée ? Il faut bien qu'une réflexion se mette à l'œuvre pour discriminer dans l'ensemble des sons perçus ce qui est de la langue et ce qui n'en est pas. De plus ce ne sont pas seulement les sons qui seront perçus mais encore les structures syntaxiques et grammaticales qui rendront possible la compréhension de tout discours dans la langue acquise mais aussi l'expression originale de discours jamais entendus. En ce sens l'enfant ne répète pas, il invente.

Pourquoi les sourds étaient pensés comme stupides.

Tout enfant est capable de faire l'acquisition de n'importe quelle langue pour peu qu'il soit dans un bain linguistique et qu'il ait des interactions avec des locuteurs de la langue. C'est par l'acquisition d'au moins une langue quelconque qu'il entrera dans le langage. Encore faut-il que cela se fasse assez tôt sinon les conséquences seront dramatiques non seulement sur sa possibilité de maîtriser une langue mais aussi sur les développements cognitifs ultérieurs. (Oliver Sacks, *Des yeux pour entendre, Voyage au pays des sourds*, édit. Points collection Essais. p. 37-38). Les aptitudes des enfants, pour extraordinaires qu'elles soient, sont soumises à certaines conditions d'âge et de relations sociales. Il y a un âge au-delà duquel l'absence de contact avec une langue quelconque orale ou gestuelle ne permettra plus à l'enfant ou à la personne devenue adulte de s'approprier une

langue et ainsi de rentrer dans le langage. C'est donc tout à la fois la capacité d'expression mais aussi de penser qui va se trouver altérée entraînant à sa suite une série de difficultés psychologiques et sociales. Le défaut de langue et d'éducation a ainsi généré des quantités d'individus dépourvus de langue correctement construite, les confinant de ce fait à une forme de handicap mental. Il suffit pour s'en persuader de lire la définition que les dictionnaires donnaient des sourds.

b) le problème de l'enfant qui naît sourd profond dans une famille bien-entendante.

La difficulté de percevoir la surdité de l'enfant fait que l'on ignore souvent la surdité avant un âge d'un à deux ans ce qui n'est pas encore dramatique mais parfois il faut bien plus de temps et les conséquences sont plus graves (idem ,p. 45-47). La difficulté spécifique de cette situation tient au fait que la langue parlée par la famille n'est pas accessible par l'enfant qui se retrouve de ce fait dans une sorte de désert linguistique car il ne peut rien comprendre aux échanges entre les personnes, pas plus qu'il ne peut comprendre les paroles qui lui sont adressées. Même s'il peut émettre des sons, il ne lui est pas possible de s'entendre et ainsi d'acquérir une maîtrise de sa voix. La logique la plus commune d'un point de vue social est la logique de la médicalisation de la surdité et donc par la même de la réparation (on va appareiller l'enfant et le soumettre à une pratique de démutisation). Cette démarche n'aboutira positivement que dans un pourcentage de cas relativement limité car même si un enfant réussit à répéter il n'accède pas au sens obligatoirement. De plus, il n'a pas pour autant la possibilité de contrôler sa voix. Cette voix mal maîtrisée peut induire chez les bien-entendants des réactions violentes qui décourageront les personnes dans cette situation de continuer à faire des efforts d'oralisation au bénéfice des bien-entendants. A la déficience auditive s'ajoute ainsi un handicap social aggravé par des parcours institutionnels qui isolent encore plus la personne sourde ou mal-entendante. Cette situation se traduit aussi par des replis communautaires où le dialogue signé des sourds permet de véritables échanges.

c) La surdité comme réponse à la question de l'origine des langues (cf. JJ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (première partie, description de l'homme d'un point de vue métaphysique et moral, p. 185- 195 en particulier 189, édit. GF) et *Essai sur l'origine des langues*, chapitre I à V, chapitre IX). Diderot, *Lettre sur les sourds et muets à l'intention de ceux qui entendent et qui parlent*)

Le XVIIIème siècle va introduire un changement notoire dans la position du problème en interrogeant l'origine des langues chez Diderot d'abord puis chez Rousseau pour ne citer qu'eux. Comment comprendre l'origine des langues des lors que tout enfant apprend par bain culturel et linguistique une langue dont il hérite toujours déjà constituée ? On en reviendrait à un problème de régression indéfinie . Se pose alors la question de l'origine de la première langue si le problème est posé dans une logique « matérialiste » à moins de se contenter d'un don divin qui met l'homme à part de la création ordinaire de la nature. Mais vouloir penser l'homme comme un être entièrement de nature interroge ce cheminement vers la création de langues. Les langues gestuelles avec leur aspect mimétique donnent une porte d'entrée dans l'exposition de la génération des langue et la compréhension de l'activité du langage de manière générale. Les LS (langues signées) vont devenir un objet d'étude privilégié. Il faudra cependant attendre la seconde moitié du XXème siècle pour retrouver cette réflexion et y découvrir des éléments importants.

Génération spontanée d'une langue gestuelle chez les enfant sourds et développement possible de cette langue jusqu'à des degrés élevés d'élaboration. (thèse de Yau Shun-chiu : Création de langue gestuelle chez les sourds isolés. Ivani Fusillier-Souza : La création gestuelle des individus sourds isolés).

Yau Shun-chiu va développer une thèse sur la langue des signes chinoise et va mettre en évidence plusieurs points importants. Tout d'abord, il montre l'existence de langues spontanées qui permettent

à des personnes sourdes profondes d'entrer en relation avec les membres de leur famille ou de leur village. Ces langues seront à l'initiative des personnes sourdes et seront partagées par la communauté signante (sourde ou non). Ces langues peuvent être de structures et de richesses fort différentes selon les situations. YAU distingue un premier état des langues qu'il désigne par l'expression de langues gestuelles dans le sens où la mimétique est encore très présente et a contrario la syntaxe et la grammaire sont rudimentaires tout comme le « vocabulaire » (langues comportant 300 à 400 signes). A l'inverse, on peut trouver des situations d'intégration sociale riche avec des nombreux échanges intra et extra familiaux qui ont permis non seulement une richesse de structure mais aussi de « vocabulaire » importante. Ces situations donnent naissance à de véritables langues des signes avec des signes construits, abstraits et symboliques (la mimétique est dépassée) mais aussi avec une grammaire et une syntaxe complexe. Il cite le cas d'une femme qui a créé dans un village une langue de 5000 signes, ce qui est exceptionnel. Ceci montre qu'en l'espace d'une génération, voire de deux ou trois, une langue très structurée peut voir le jour, se développer et souvent disparaître avec la personne sourde quand la situation est isolée.

Ivani Fusillier-Souza a développé une recherche dans le même sens que celle de YAU Shun-Chiu mais portant sur des populations mexicaines ou brésiliennes. Son étude a montré que comme Yau elle avait pu mettre en évidence la création de langues spontanées, naturelles pour les sourds : des langues signées plus ou moins complexes et riches. Qui plus est, il a été possible de mettre en évidence des signes communs aux différents groupes bien que n'ayant pas de relation entre eux. Il est possible de montrer en ce sens qu'une même logique de formation des gestes puis des signes est à l'œuvre dans ces différentes situations. Ces langues se distinguent les unes des autres mais se génèrent de la même manière (cf. le film Signer).

Les études contemporaines par imagerie cérébrale mettent en évidence que les zones du langage habituellement connectées chez les bien-entendants avec celles de l'audition se connectent avec celles de la vision chez les sourds profonds ou les mal-entendants sévères. Une aptitude spécifique se développe alors dans le traitement des informations visuelles (cf. Oliver Sacks).

Le point III est ici indiqué mais n'a pas pu, faute de temps, être développé de façon satisfaisante. (Il a fait l'objet de conversations prolongées dans les couloirs...)

3 : le corps fait signe ou dans quel monde vivons-nous ?

Réflexion sur la traduction de la phrase de Rousseau in Contrat social, livre I, chapitre I : « tout homme est né libre, et partout il est dans les fers »

a) la langue que nous parlons nous inscrit dans une réalité structurée par cette langue.

Comment traduire cette phrase ? à la difficulté de l'explication commune s'ajoute si on veut signer ceci le problème du choix et des références qui vont faire écho. Selon la manière de traduire « partout il est dans les fers » nous allons trouver une référence à l'histoire des sourds et à l'interdiction de la LSF durant un siècle. dans une certaine mesure cette référence peut faire obstacle à la compréhension du propos de Rousseau mais aussi d'un autre point de vue l'éclairer dans une histoire et dans un vécu actuel.

b) Le problème des LS (langues signées) est le problème d'une langue qui utilise le corps pour s'exprimer. C'est donc la difficulté d'une langue qui montre pour dire. Les langues orales vont faire ou tenter de faire abstraction du corps pour ramener le contenu exprimé à sa seule expression verbale. C'est une des dimensions spécifiques des LS qui se développent en utilisant le corps dans trois dimensions (spatialisation de l'expression).

c) le problème de la relation à l'écrit comme le problème de la traduction à l'oral d'une langue signée est donc une certaine irréductibilité puisque dans les deux cas de figure c'est le corps qui disparaît. Nous ne pouvons avoir ici de vision qui soit celle d'un pur esprit.

Faut-il en conclure à un défaut des LS et à une impuissance de ces langues à dire l'abstrait ? Il n'en est rien puisque la difficulté à traduire refléterait non seulement une distinction dans les approches entre les langues orales et les LS mais encore une difficulté qui pourrait exister entre toutes les langues en général. Ce sont des manières d'être au monde qui s'affirment et qui se structurent par et dans une langue. La situation des langues signées ne ferait que révéler une chose présente au sein de la relation de l'humanité dans son rapport au monde, aux autres et à elle-même.

CONCLUSION

Il faudrait revenir à Diderot et aux deux lettres. La *Lettre sur les aveugles* est une lettre à destination de ceux qui voient comme la *Lettre sur les sourds* est à destination de ceux qui entendent. Ces destinations doivent rappeler le projet de Diderot dans une démarche désignée comme matérialiste. Il montre à quel point notre vision du monde et notre manière de l'habiter sont liées à notre sensibilité qui, elle-même, est structurée par le langage et réciproquement.

Les connaissances que nous avons sont liées à cette sensibilité et à la culture de cette sensibilité. Que pourrait comprendre un sourd à une discussion sur les subtilités d'une distinction concernant les deux enregistrements des Variations Goldberg de J.S. Bach par le pianiste Lang Lang qui a fait un enregistrement en studio et l'autre en public lors d'un concert. Si le fait de ce double enregistrement peut être compris abstraitement par un sourd qui comprend sans difficulté la présence d'un public ou non comme la possibilité de corriger en studio telle note ou telle phrase, il reste néanmoins incapable de faire la différence auditive puisqu'il est sourd. Ce n'est donc pas tant le propos qui serait inaccessible que l'expérience émotive. Encore moins perceptible serait la richesse de notre émotion possible dans ce que cette musique peut mettre en résonance notre affectivité avec le reste de l'humanité. D'ailleurs toutes les personnes dans la salle peuvent concevoir abstraitement la différence mais pour qui cela a-t-il une résonance émotive et sensible si nous n'avons pas entendu ces deux enregistrements ? En ce sens il n'y a pas de différence entre sourd et non sourd.

A quel monde avons-nous accès ? Qu'est-ce que l'expérience sensible a d'irremplaçable ? Quel monde est le nôtre ? Il faut encore ajouter que non seulement les sens dont nous disposons déterminent la relation au monde qui est la nôtre mais il y a aussi la culture qui nous permet d'affiner ces sens dans une extrême sensibilité qui induit des différences subtiles de sens.

La science elle-même ne passe-t-elle pas son temps à inventer de nouveaux moyens de nous rendre sensibles à ce à quoi nous ne le sommes pas naturellement ? Cette démarche a provoqué ce qui est tenu pour un changement radical de représentation du monde avec la révolution copernicienne. Mais ce genre de révolution se reproduit régulièrement quand nos connaissances font des progrès. La prise de conscience que nous faisons bouleverse notre rapport au monde. Quelque chose vient à l'existence qui n'était pas pour nous et qui, maintenant, me questionne sur le fait de comprendre comment il est possible que cela n'existait pas pour moi avant cette prise de conscience puisque j'ai le sentiment d'une évidence de ce dont j'ai pris conscience. De plus, cette expérience de la prise de conscience va se répéter encore et encore aussi bien sur le plan individuel que collectif. Il faut alors repenser et redéfinir le sens de mon présent mais aussi de mon passé et de mon avenir.

Nous sommes au cœur de ce qui est l'interrogation philosophique puisque les LS mettent en évidence cette aptitude au langage en touchant du doigt une grammaire universelle (cf. Chomski) qui ne se réalise que dans une grammaire particulière au moins, qui va structurer notre manière de penser et dont nous ne pourrions jamais complètement nous abstraire. Cette entrée dans une langue est à la

fois une possibilité de réinventer une langue de manière infinie, ce qui se fait à chaque fois qu'un nourrisson s'approprie la langue qu'il perçoit autour de lui, mais en même temps nous nous fermons à d'autres modes de langage auxquels nous n'aurons accès que par un nouvel apprentissage. C'est notre humanité possible qui se joue dans cette entrée dans une langue mais encore faut-il pouvoir y entrer assez tôt pour rendre possible notre développement cognitif et avec lui notre humanisation. Plutôt que de penser l'autre dans une altérité radicale par une définition trop étroite, c'est par l'ouverture à l'autre que passera l'ouverture à soi et à l'humanité possible qui est en chacun de nous.

P.S. Je voudrais particulièrement remercier Madame Véronique Flamand pour sa contribution sur le LPC (langage parlé complété) qui est une aide technique afin de permettre aux personnes oralisées qui font de la lecture labiale de distinguer les sosies labiaux. Je voudrais également la remercier de s'être prêtée à une démonstration de « langue des signes dans les mains » afin d'illustrer la possibilité certes difficile mais possible d'entrer en relation avec des sourds aveugles.

BIBLIOGRAPHIE

1) Textes de témoignages et de réflexions sur la surdité et sur l'usage de la LSF :

- Emmanuelle Laborit, *Le Cri de la Mouette* (édit. Pocket jeunesse). Récit de la redécouverte de la LSF en France dans les années 80.

- Gerald Shea, *La Vie Malentendue ou J'étais sourd et je ne savais pas* (édit. Librairie Vuibert). Récit d'une découverte d'une surdité et réflexion sur la situation d'un mal-entendant dans une société de bien-entendants. Réflexions sur les apports que la LSF peut donner en clarté sur la pensée et de l'expression.

- Lorena A. Hickok, *L'Histoire d'Helen Keller*. Biographie de la vie et le parcours intellectuel d'Helen Keller personne sourde et aveugle à l'âge de deux ans, qui fit un parcours d'étude supérieure à Harvard.

2) Textes philosophiques :

Platon :

- *République* VI (la ligne)

- *Cratyle* (sur la rectitude et l'usage des noms 387d-397a ; sur les signes 422c-423e)

- *Timée* (34 a-38b sur les proportions et la génération des nombres).

Aristote :

- *Métaphysique* A 1, 980 b 21-27.

Montaigne :

- *Essais*, II, Chapitre XXII.

Descartes :

- *Discours de la méthode* (cinquième partie, p. 164-165 édit. Pleiade)

- *Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646* (p. 1255 édit. Pleiade).

Diderot :

- *Lettre sur les aveugles à l'intention de ceux qui voient* (ce qui suit est le détail des passages importants du texte en indiquant les lignes de la lettre telle qu'elle est numérotée dans l'édition G.F.) : (64-82) (176-210) (210-217) (276-283) (289-312) (313-358) (358-393) (415-434) (512-526) (566-579).

- *Lettre sur les sourds à l'intention de ceux qui entendent* (idem que pour la Lettre précédente) : (14-58) (59-72) (94-109) (126-140) (183-238) (305-357) (441-450) (451-479) (511-528) (710-746) (802-840) (841-858) (951-969) (1018-1035) (1245-1246) (1513-1515) (1520-1650).

- *Lettre à Mademoiselle*, édition GF. Comme pour les deux premières lettres les références de lignes reprennent celles de l'édition GF : (68-95) (201-233) (234-235)

Rousseau :

- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (préface : paragraphes 1 à 3 ; première partie : paragraphe 2 – description de l'homme d'un point de vue métaphysique et moral paragraphe 2-3-4-6-9-11-12 -13-14-15)

- *Essai sur l'origine des langues* (chap. I, six premiers paragraphes, paragr. 11 à 14 ; chap. ; IV, para 1 et 2 ; chap. V, dernier paragr.)

- *Du contrat social* (livre I, chap. I)

Bergson :

- *Le Rire* (chapitre III, p. 115 à 125)

3) Textes de linguistique :

Noam Chomski :

- *Le langage et la pensée* (édit Petite bibliothèque Payot Essais)

Christian Cuxac :

- *Revue de langue française* n° 137 février 2003 : la langue des signes, statuts linguistiques et institutionnels , édit Larousse.

- *Revue Langage et Société* 2010/1 (n° 131), pages 37 à 53 : Emergence, norme et variation dans les langues des signes : vers une redéfinition notionnelle. Christian Cuxac et Elena Antinoro Pizzuto.

Shun-chiu Yau :

- *La Langue des signes chinoises* : édition Huaxia. In Cahiers de linguistique – Asie orientale, vol 20 1, 1991 pp. 138 – 142.

- *La Genèse d'un signifiant* – Etude cratylienne du langage gestuel. In : *Langages*, 21^{ème} année, n° 82, 1986. Le signifiant. pp. 101 – 109

(https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1986_num_21_82_2490)

- Thèse de Doctorat d'Etat soutenue le 9 juin 1988 à Paris VII : Création de langues gestuelles chez des sourds isolés (résumé de présentation de la thèse).

Ivani Fusellier-sousa :

- article in *Revue de langue française* n° 137 : Apprentissage institutionnel d'une troisième langue par des apprenants sourds. Discussion autour d'une approche bilingue dans l'enseignement des langues vivante.

- « La création gestuelle des individus sourds isolés » Acquisition et interaction en langue étrangère, AILE 15/2001 les langues des signes : une perspective sémiogénétique.

(<http://journals.openedition.org/aile/537>)

Susan Goldin-Meadow :

- *Le rôle des gestes dans la création et l'acquisition du langage* in revue *Enfance* 2010/3, pp. 239 à 255.

(<https://www.cairn.info/revue-enfance2-2010-3-page-239>)

Collectif sous la direction de Colette Dubuisson et Daniel Daigle :

- *Lecture Ecriture et Surdité* (édition : Les Editions Logiques, Québec Montréal)

4) Texte de psychologie et de sociologie :

Oliver Sacks :

- *Des yeux pour entendre, Voyage au pays de sourds*,  dit. Points.

Bernard Mottez :

- *Les Sourds existent-ils ?* (ensemble de textes et d'articles écrits par Bernard Mottez réunis et présentés par Andréa Benvenuto, Maître de conférence de l' EHESS),  dition L'Harmattan.

Frans de Wall :

- *La dernière étreinte*, (sur l'émotion animale et le rôle de l'expérience dans le développement de la réflexion) édit. Les liens qui libèrent.
- *Le Bonobo, Dieu et nous* (à la recherche de l'humanisme chez les primates) édit. Les liens qui libèrent.

5) Divers :

- film : *Le pays des sourds* de Nicolas Philibert, documentaire mars 1993, durée 1h39.
- film : *J'avancerai vers toi avec les yeux d'un sourd* de Laetitia Carton, documentaire 2015, durée 1h52.
- film : *Signer* de Nurith Aviv, documentaire mars 2018, durée 1h.
- portail du Collège de France , Christine Petit, cours octobre 2006 (ce cours porte sur l'audition et en particulier sur ce que peut apporter un implant cochléaire).
- portail du Collège de France, Stanislas Dehaene, cours de l'année 2020 leçon inaugurale.
- Documentaire Arte septembre 2020 : *Les mécanismes de l'audition*.
- Sur France 5 : la série d'émissions « l'œil et la main ». Emissions sur le monde des sourds en LSF sous-titrées.

II

TRADUCTION ET CONTEXTUALISATION TCHOUANG TSEU

Olivier Mendez

La problématique qui va nous servir de fil conducteur pour lire quelques textes de Zhuang Zi sera la suivante : La conscience est-elle un guide efficace pour la conduite de la vie ? En suivant ce fil, nous aborderons un certain nombre de points relatifs à la traduction.

De nombreuses notions du programme de terminale sont présentes dans ces textes : l'existence humaine, la conscience, l'inconscient, la liberté, le bonheur, la technique, la connaissance...

Commençons par une remarque de méthode : Il n'y a pas actuellement de consensus concernant la traduction des termes principaux de la philosophie chinoise. Chaque traduction esquisse une compréhension possible des concepts. Elles sont donc à manier avec précaution...

1 - UNE PRISE DE CONSCIENCE DOULOUREUSE

Un jour que Tchouang Tcheau se promenait dans le parc de Tiao-ling, il vit arriver du Sud une pie étrange dont les ailes avaient sept pieds d'envergure et les yeux un pouce de diamètre : elle heurta sa tempe en passant près de lui et alla se poser dans un bosquet de châtaigniers. « Quel est cet oiseau bizarre, se demanda-t-il, qui a d'immenses ailes mais vole mal, qui a de grands yeux mais ne voit pas où il va ? » Il hâta le pas en relevant sa robe, braqua son arbalète dans sa direction et visa. Il aperçut alors une cigale qui venait de trouver un coin d'ombre et s'y reposait, oublieuse d'elle-même. Derrière elle, une mante religieuse se tenait cachée : elle s'apprêtait à fondre sur la cigale et ne voyant que sa proie, s'oubliait elle-même. La curieuse pie se tenait derrière la mante religieuse et, ne songeant qu'à tirer profit de l'occasion, s'oubliait aussi. Tchouang Tcheau fut effrayé par ce spectacle et se dit : « Les êtres sont donc enchaînés les uns aux autres ; chacun attire sur lui les appétits de l'autre ! » À cette idée, il jeta son arbalète et s'enfuit en courant. Mais ce fut alors le gardien du parc qui, l'ayant aperçu, se mit à le poursuivre en le couvrant d'injures. Après son retour à la maison, Tchouang Tcheau en resta troublé pendant trois jours.

Pourquoi êtes-vous si sombre depuis quelque temps ? » lui demanda plus tard Lin Tsu, le disciple qui lui tenait compagnie. Tchouang tcheau lui répondit : « J'étais obnubilé par les choses, je m'oubliais moi-même. J'avais le regard plongé dans de l'eau trouble et je croyais que c'était de l'eau claire ! « Où que tu ailles, disais mon maître, respecte les règles ». Lors de ma promenade à Tiao-ling, je me suis oublié moi-même. L'étrange pie m'a heurté la tempe,

est entrée dans le bosquet de châtaigniers et s'est oubliée elle-même. Et le gardien du bois de châtaigniers m'a pris pour un braconnier ! Voilà pourquoi je suis malheureux ! (Tchouang-tseu, chapitre 20, *L'arbre de la montagne*, traduction J.F. Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 36-37)

Commentaire de Billeter *ad loc.* :

Tchouang-tseu a été saisi par son instinct de chasseur, il a pris la pie en visière, il a vu que la pie visait la mante religieuse et la mante religieuse la cigale. Il a vu que la cigale s'oubliait elle-même, que la mante religieuse faisait de même en visant sa proie, que la pie faisait de même en visant la sienne. En un éclair il a pris conscience qu'il ne faisait pas autre chose : en visant la pie pour l'abattre, il perdait conscience de lui-même et des prédateurs qui pouvaient fondre sur lui. Le danger se confirme un instant plus tard : le gardien du parc le prend en chasse en l'injuriant.

Ce texte nous donne à voir la prise de conscience des errements de la conscience dès lors qu'elle est soumise à son intentionnalité. Caractère limité de notre conscience. Celle-ci ne nous protège pas des dangers qui nous guettent et ne constitue pas un rempart contre la mort. L'oubli de soi dans ce texte est l'état de celui qui est en prise avec l'intentionnalité de sa conscience et qui de ce fait a une vision restreinte de la réalité. Notre perception de la réalité est le fruit d'une intention que nous projetons sur elle. Ce qui fait, qu'inconsciemment, toute perception est sélective. Notre conscience d'une chose procédant d'une intention est toujours une forme d'inconscience et c'est de là que viennent la plupart de nos erreurs. Pour Tchouang-tseu toute conscience de quelque chose est déterminée par un vouloir. Par une forme d'anticipation et de calcul en vue du contrôle et de la supervision de nos actes. Mais comme cette conscience ne saurait être que partielle et non totale, alors nous sommes condamnés à l'échec et avec lui à la souffrance. L'homme se laisse réifier par les choses, car l'intentionnalité de la conscience fait que l'homme devient lui-même l'objet de l'objet qu'il convoite. Cela vient de ce que notre intention première n'est pas seulement une sélection, mais quelle est en même temps une interprétation qui nous conduit à déformer la réalité et à la percevoir à travers un prisme qui nous empêche de la voir telle quelle. Cette conscience intentionnelle est la cause de notre perte de liberté.

À partir de maintenant, nous pouvons revenir sur les traductions/définitions de Billeter et les problèmes qu'elles posent.

Dans ce passage, il est effectivement question de la conscience. Mais le mot conscience, ou un équivalent, est-il présent ? Où pourrait-il être dans le texte ? Qu'est-ce qui y fait référence ? Ou bien est-il question de la perte de conscience ?

Voici le texte en chinois :

莊周遊乎雕陵之樊，睹一異鵲自南方來者，翼廣七尺，目大運寸，感周之類而集於栗林。莊周曰：「此何鳥哉？翼殷不逝，目大不覩。」蹇裳躩步，執彈而留之。睹一蟬方得美蔭而忘其身；螳螂執翳而搏之，見得而忘其形；異鵲從而利之，見利而忘其真。莊周怵然曰：「噫！物固相累，二類相召也。」捐彈而反走，虞人逐而誅之。

莊周反入，三月不庭。蘭且從而問之：「夫子何為頃間甚不庭乎？」莊周曰：「吾守形而忘身，觀於濁水而迷於清淵。且吾聞諸夫子曰：『入其俗，從其俗。』今吾遊於雕陵而忘吾身，異鵲感吾類，遊於栗林而忘真，栗林虞人以吾為戮，吾所以不庭也。」

On commence par remarquer qu'il y a trois expressions différentes dans le texte pour caractériser l'oubli de soi :

	Billeter	Jean Levi	Liou Kia-hway
忘其身	Oublieuse d'elle-même	Oublieuse d'elle-même	S'y oubliait elle-même
忘其形	S'oubliait elle-même	Sans penser elle non plus à préserver sa vie	Oubliant elle aussi de veiller sur son propre corps
忘其真	S'oubliait aussi	Reniant lui aussi sa véritable nature	Oublier sa vraie nature

Or, si les deux premiers termes, dans chaque expression, sont les mêmes (wàng qí : oublier son), le dernier terme est différent à chaque fois. Faut-il et peut-on négliger ces différences ? Billeter décide que oui, et traduit tout par « s'oublier soi-même ». Mais s'agit-il de « soi-même » ?

Jean Levi distingue « soi-même », « sa vie » et « sa véritable nature ».

Liou Kia-hway, distingue « soi-même », « son propre corps » et « sa vraie nature ».

Nous devons donc ouvrir un dictionnaire et commencer à réfléchir au sens de ce texte.

Prenons un à un les trois termes en question :

身	shēn	Le corps, la personne, soi-même
形	xíng	Forme, apparence, visage, situation
真	zhēn	Vrai, réel, sincère, nature foncière des êtres.

Seule la première formule, au fond, ne pose pas vraiment problème. La difficulté est de savoir si les deux formules suivantes sont simplement des équivalents, ou bien si les variations ajoutent quelque chose... On voit que Levi et Liou Kia-hway penchent du côté d'une reformulation. Mais ils introduisent « la vie » ou « le corps » dans la deuxième formule, alors qu'ils ne sont pas présents en chinois. Et ils introduisent « nature » dans la troisième, qui est un terme qui existe en chinois mais qui n'apparaît nulle part dans ce texte...

Le terme 身 shēn a cette particularité de désigner à la fois le corps et « soi-même ». Ce n'est pas exactement le cas des deux autres termes. Une remarque en passant : l'ambiguïté de ce mot ne doit pas nécessairement nous inviter à en déduire que les Chinois seraient « matérialistes », car ce terme n'a de sens que pour les Occidentaux. Tout dépend évidemment de ce que l'on entend par « corps ». Ainsi, pour Billeter, **le corps** c'est la totalité de notre activité. C'est « l'ensemble de nos facultés, de nos ressources et de nos forces, connues et inconnues de nous, donc comme un monde sans limites discernables où la conscience tantôt disparaît, tantôt se détache à des degrés variables selon les régimes de notre activité » (*Leçons sur Tchouang-tseu.*, p. 119). Le corps renvoie non seulement à la part consciente de notre activité, mais aussi à sa part inconsciente, celle qui ne se perçoit pas elle-même et qui est le lieu d'un *vide créatif* et d'une *confusion obscure et profonde*. On voit que cette définition est beaucoup plus large que celle des Occidentaux.

2 - SE DEFAIRE DE L'INTENTION

Cette prise de conscience douloureuse qui nous met aux prises avec les affres de la conscience intentionnelle peut être dépassée. Pour cela il est possible de pratiquer le « non-vouloir » ou le vide. Il s'agit de la pratique de la méditation, grâce à laquelle on atteint une autre dimension de l'oubli que celui vu précédemment. Le terme chinois qui le désigne est **wáng** (忘) qui signifie « oublier ».

Ce terme a donc une double signification : positive ou négative, en fonction du contexte. Le problème de l'oubli acquiert donc immédiatement une dimension dialectique du fait de cette opposition interne. Le caractère chinois est construit à partir de deux sinogrammes : échapper (亡 wáng, qui veut aussi dire mourir) et le cœur (心 xīn). L'oubli est ce qui échappe au cœur.

Il s'agit de l'intériorisation d'une pratique devenue comme une seconde nature, tout comme Aristote peut affirmer que l'artisan ayant atteint l'excellence agit sans délibération. Rester assis dans l'oubli revient à nourrir son esprit, ce qui n'est possible que par la suspension de toute intentionnalité. Pour Billeter, la méditation « a pour point de départ un acte absolument simple : s'arrêter, cesser de courir après quoi que ce soit, suspendre non pas toute activité consciente, mais toute activité consciente *intentionnelle*. » (J.F. Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, p. 129) Tout cela renvoie au jeûne du cœur (ou de l'esprit : xīnzhāi 心齋) qui est l'équivalent du wú wéi (無為).

Wú wéi : le non-agir. Acte accompli lorsque l'individu s'est libéré de l'intentionnalité de la conscience, agissant alors de manière désintéressé et libre. N'étant soumis à aucune intention, il peut alors s'adapter aux circonstances de façon pleinement spontanée.

Par cette pratique du jeûne de l'esprit nous atteignons le vide. Celui-ci peut donner lieu à deux interprétations : 1°/ une interprétation cosmique, selon laquelle ce vide serait une réalité supérieure et divine (mysticisme) ; 2°/ une interprétation acosmique (celle de J.F. Billeter) selon laquelle ce vide serait la source de notre subjectivité, de notre activité propre se percevant elle-même. C'est ce vide qui fait de la subjectivité le lieu d'un commencement potentiel, de la production de la nouveauté. C'est en ce sens qu'elle est la préparation à l'action efficace.

3 - L'ACTIVITE COMME SOURCE DE LA PERFECTION

Texte du cuisinier Ting : notion d'esprit 神 : shén (chen)

Voici le texte chinois (Tchouang Tseu, chapitre 3):

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會。文惠君曰：「譚！善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

TERME CHINOIS	LÉON WIEGER	LIYOU KIA-HWAY	JEAN-FRANÇOIS BILLETER	JEAN LEVI	ROMAIN GRAZIANI
技 (jì)	L'habileté	L'art	La technique	La virtuosité L'habileté technique	La technique
道 (dào)	Le principe	Le Tao	Le fonctionnement des choses	L'être intime des choses	La façon dont marchent les choses
神 (shén)	Mon esprit Ma volonté	Mon esprit	Mon esprit	Appréhension intuitive L'esprit	L'esprit
知 (zhī)	Mes sens	Mes sens	Mes sens	Mes sens	Le savoir de mes sens
理 (lǐ)	Les lignes naturelles	La conformation naturelle	Les linéaments	Les linéaments	La structure interne

Voici maintenant plusieurs traductions de ce même passage :

Première traduction :

Le cuisinier Ting dépeçait un boeuf pour le prince Wen-houei. On entendait des *houa* quand il empoignait de la main l'animal, qu'il retenait sa masse de l'épaule et que, la jambe arqueboutée, du genou l'immobilisait un instant. On entendait des *houo* quand son couteau frappait en cadence, comme s'il eût exécuté l'antique danse du Bosquet ou le vieux rythme de la tête de Lynx.

- C'est admirable ! S'exclama le prince, je n'aurais jamais imaginé pareille technique !

Le cuisinier posa son couteau et répondit : Ce qui intéresse votre serviteur, c'est le fonctionnement des choses (道, Tao ou Dào), non la simple technique. Quand j'ai commencé à pratiquer mon métier, je voyais tout le boeuf devant moi. Trois ans plus tard, je n'en voyais plus que des parties. Aujourd'hui, je le trouve par l'esprit sans plus le voir de mes yeux. Mes sens n'interviennent plus, mon esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du boeuf. Lorsque ma lame tranche et disjoint, elle suit les failles et les fentes qui s'offrent à elle. Elle ne touche ni aux veines, ni aux tendons, ni à l'enveloppe des os, ni bien sûr à l'os même. Les bons cuisiniers doivent changer de couteau chaque année parce qu'ils taillent dans la chair. Le commun des cuisiniers en changent tous les mois parce qu'ils charcutent au hasard. Mais avec ce couteau, qui lui sert depuis dix-neuf ans, votre serviteur a dépecé plusieurs milliers de bœufs et sa lame est encore tranchante comme au premier jour. Car il y a des interstices entre les parties de l'animal et le fil de ma lame, n'ayant pas d'épaisseur, y trouve tout l'espace qu'il lui faut pour évoluer. Quand je rencontre une articulation, je repère le point difficile, je le fixe du regard et, agissant avec une prudence extrême, lentement je découpe. Sous l'action délicate de la lame, les parties se séparent avec un *houo* léger comme celui d'un peu de terre que l'on pose sur le sol. Mon couteau à la main, je me redresse, je regarde autour de moi, amusé et satisfait, et après avoir nettoyé la lame, je le remets dans le fourreau.

Le prince Wen-houei s'exclama :

- Admirable ! En écoutant le cuisinier Ting, j'ai compris l'art de nourrir en soi la vie

Tchouang-tseu, chapitre 3, « Nourrir en soi la vie »

Traduction de Jean François Billeter, *Leçons sur le Tchouang-Tseu*, Éd. Allia, p.15-16 pour une traduction partielle du texte, ou *L'art chinois de l'écriture*, édition, skia, Milan/Le Seuil, p.270 pour une traduction complète.

Commentaire :

Dans ce livre, l'interprétation de Jean-François Billeter porte sur la notion de « shén » ou esprit, dans la mesure où le cuisinier Ting confesse que désormais il « trouve le bœuf par l'esprit sans plus le voir de ses yeux ». L'objectif de Billeter est de mettre en avant sa notion de « régime d'activité », notion intéressante mais problématique, puisqu'elle constitue son apport personnel à la lecture du Tchouang-tseu sans être nécessairement consensuelle parmi les spécialistes de cette œuvre.

Mais voyons cela de plus près. Au début de sa pratique, le cuisinier Ting « voyait tout le bœuf devant lui », objet s'opposant de toute sa masse au sujet qui éprouve dans un premier temps sa propre impuissance. Mais avec la pratique le rapport du sujet à l'objet se modifie peu à peu, le rapport d'extériorité à l'objet diminuant. En effet, après trois ans « il ne voyait plus que certaines parties du bœuf », son habileté étant telle, que son attention ne se portait maintenant que sur les parties dont le découpage exigeait une concentration plus fine. Grâce à son habileté, la résistance que lui opposait l'objet est moindre, de telle sorte qu'il avait désormais moins conscience de l'objet que de sa propre activité. Puis son expérience du métier fut telle, que ce rapport s'est transformé tout à fait : « je trouve le bœuf par l'esprit sans plus le voir de mes yeux. Mes sens n'interviennent plus, mon esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf. » Le bœuf n'offre plus aucune résistance et n'existe donc plus pour lui en tant qu'objet. L'opposition du sujet et de l'objet est maintenant abolie. Mieux : l'abolition de l'objet va de pair avec celle du sujet. Nous sommes ici en présence d'une activité qui semble s'émanciper du contrôle de la conscience et ne plus obéir qu'à elle-même. Pour Billeter, c'est précisément ce type d'activité que traduit le terme « shén » ou « esprit ». Il écrit : « Cet « esprit » ne peut être que l'activité parfaitement intégrée de celui qui agit » (p.17).

Pour Billeter, les étapes décrites par le cuisinier Ting ne sont pas une affabulation gratuite, mais représentent bien au contraire les stades par lesquels nous passons lors d'un apprentissage. C'est, en effet, à un retour à l'expérience la plus immédiate que nous convie Jean-François Billeter si nous voulons entendre ce que nous disent les histoires racontées dans le Tchouang-tseu. Le jeune enfant apprenant à remplir un verre d'eau ou à couper des tranches de pains, la personne qui se lance dans l'apprentissage d'une langue étrangère, ou le musicien qui de novice devient virtuose à force d'entraînement représentent un large panel de cette expérience décrite par le cuisinier Ting. Lorsque j'apprends une langue étrangère, je suis premièrement confronté à mon incapacité à exprimer ce que je veux dire ; puis avec l'entraînement et le temps, mon attention se focalise sur les points de grammaire complexes et difficiles à maîtriser ; enfin au fil de l'apprentissage j'évolue dans cette langue comme dans un élément familier et mon esprit « agit comme il l'entend et suit de lui-même ses linéaments ». Cette forme supérieure d'activité apparaît quand la conscience a le loisir de se faire la spectatrice détachée de l'activité et devient visionnaire. Le cuisinier Ting a fait d'une activité utilitaire un art et de cet art un moyen de connaissance, puisqu'il lui a permis de comprendre le fonctionnement des choses ou Tao (道).

La lecture de Billeter entend dégager le Tchouang-tseu d'une lecture traditionnelle qui l'enferme dans la catégorie « taoïsme ». Pour lui cette notion de « Tao » reste secondaire dans cette oeuvre et il tente de montrer que les catégories de « Ciel » et d' « humain » sont davantage essentielles si l'on souhaite comprendre le sens du texte. C'est pourquoi, il semble que l'idée de transcendance soit absente de cette interprétation du Tchouang-tseu.

La remarque aussi obscure soit-elle du prince Wen-houei (« - Admirable ! En écoutant le cuisinier Ting, j'ai compris l'art de nourrir en soi la vie. ») a du sens et peut être interprétée. Comme l'explique Billeter dans son livre, *L'art chinois de l'écriture*, l'efficacité du cuisinier est double : elle est extérieure et intérieure. D'un point de vue extérieure, elle se manifeste de manière visible par la précision des mouvements corporels, par l'absence d'usure de la lame, etc. D'un point de vue intérieur, elle se caractérise par l'économie d'énergie qu'il réalise au-dedans de lui-même. Il préserve son énergie comme il préserve le tranchant de sa lame. Ses gestes sont si coordonnés, ils sont dans une telle adéquation au fonctionnement des choses que tout effort est aboli, ce qui fait que l'énergie circule librement dans son corps et se vivifie. Ainsi, au lieu de l'épuiser, son activité le régénère. C'est ainsi que l'art de dépecer un bœuf se confond, dans le cas du cuisinier Ting, avec l'art de nourrir en soi la vie.

Deuxième traduction :

Le cuisinier Ting était en train de dépecer un bœuf pour le prince Wen-houei. Wouah ! Il empoignait de la main l'animal, le retenait de l'épaule et, les jambes arc-boutées, l'immobilisait du genou. Wooh ! Le couteau frappait en cadence comme s'il eût accompagné la grande pantomime rituelle de la *Forêt des mûriers* ou l'hymne solennel de la *Tête de lynx*.

- Admirable ! s'exclama le prince en contemplant ce spectacle, je n'aurais jamais cru que l'on pût atteindre pareille virtuosité !

- Vous savez, ce qui m'intéresse, ce n'est pas tant l'habileté technique que l'être intime des choses. Lorsque j'ai commencé à exercer j'avais tout le bœuf devant moi. Trois ans plus tard, je ne percevais plus que les éléments essentiels, désormais j'en ai une appréhension intuitive et non pas visuelle. Mes sens n'interviennent plus. L'esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf. Lorsque ma lame tranche et sépare, elle suit les fentes et les interstices qui se présentent, ne touchant ni aux veines ni aux tendons, ni à l'enveloppe des os ni bien entendu à l'os lui-même. Les bons cuisiniers doivent changer de couteau chaque année parce qu'ils taillent dans la chair. Le commun des cuisiniers en change tous les mois parce qu'il charcute au petit bonheur. Moi, après dix-neuf ans de bons et de loyaux services, mon couteau est comme neuf. Je sais déceler les interstices et, le fil de ma lame n'ayant pratiquement pas d'épaisseur, j'y trouve l'espace suffisant pour la faire évoluer. Quand je rencontre une articulation, je repère l'endroit difficile, je le fixe du regard et, précautionneusement, je découpe. Sous l'action délicate de la lame, les parties se séparent avec un bruissement léger de terre que l'on dépose au sol. Mon couteau à la main, je me redresse, je regarde autour de moi, amusé et satisfait. Après avoir nettoyé la lame, je la remets au fourreau.

- Merveilleux ! S'écria le prince, je viens enfin de saisir l'art de nourrir sa vie !

Tchouang-tseu, chapitre 3, « Nourrir en soi la vie »

Traduction de Jean Levi, *Les Oeuvres de Maître Tchouang*, Éd. de l'encyclopédie des nuisances, p.31-32

Troisième traduction :

Quand le boucher du prince Wen-houei dépeçait un bœuf, ses mains empoignaient l'animal ; il le poussait de l'épaule et, les pieds rivés au sol, il le maintenait des genoux. Il enfonçait son couteau avec un tel rythme musical qui rejoignait parfaitement celui des célèbres musiques qu'on jouait pendant la « danse du bosquet des mûriers » et le « rendez-vous de têtes de plumage ».

« Eh ! Lui dit le prince Wen-houei, comment ton art peut-il atteindre un tel degré ? »

Le boucher déposa son couteau et dit : « J'aime le Tao et ainsi je progresse dans mon art. Au début de ma carrière, je ne voyais que le bœuf. Après trois ans d'exercice, je ne voyais plus le bœuf. Maintenant c'est mon esprit qui opère plus que mes yeux. Mes sens n'agissent plus, mais seulement mon esprit. Je connais la conformation naturelle du bœuf et ne m'attaque qu'aux interstices. Si je ne détériore pas les veines, les artères, les muscles et les nerfs, à plus forte raison les grands os ! Un bon boucher use un couteau par an parce qu'il ne découpe que la chair. Un boucher ordinaire use un couteau par mois parce qu'il le brise sur les os. Le même couteau m'a servi depuis dix-neuf ans. Il a dépecé plusieurs milliers de bœufs et son tranchant paraît toujours comme s'il était aiguisé de neuf. À vrai dire, les jointures des os contiennent des interstices et le tranchant du couteau n'a pas d'épaisseur. Celui qui sait enfoncer le tranchant très mince dans ces interstices manie son couteau avec aisance parce qu'il opère à travers les endroits vides. C'est pourquoi je me suis servi de mon couteau depuis dix-neuf ans et son tranchant paraît toujours comme s'il était aiguisé de neuf. Chaque fois que j'ai à découper les jointures des os, je remarque les difficultés particulières à résoudre, et je retiens mon haleine, fixe mes regards et opère lentement. Je manie très doucement mon couteau et les jointures se séparent aussi aisément qu'on dépose de la terre sur le sol. Je retire mon couteau et le relève ; je regarde de tous côtés et me diverte ici et là ; je remets alors mon couteau en bon état et le rentre dans son étui.

- Très bien, dit le prince Wen-houei. Après avoir entendu les paroles du boucher, je saisis l'art de me conserver. »

Tchouang-tseu, chapitre 3, « Nourrir en soi la vie »

Traduction de Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, *Philosophes taoïstes*, Bibliothèque de la Pléiade, p.105-106.

Commentaire :

Cette dernière traduction est généralement critiquée par les sinologues spécialistes de l'oeuvre de Tchouang-tseu. Par exemple, la phrase « J'aime le Tao et ainsi je progresse dans mon art. » est très imprécise. Que signifie « aimer le Tao » ? Et puis suffit-il de l'aimer pour le pratiquer ? En gardant ce terme « Tao », le lecteur va immédiatement penser à tous les poncifs qu'il a en mémoire sur le taoïsme et risque de ne pas faire l'effort de tenter de saisir le sens du texte. C'est pourquoi Billeter préfère traduire par « le fonctionnement des choses », Levi par « l'être intime des choses » et Graziani par « la façon même dont marchent les choses ». Ces traductions permettent de « coller » au plus près de la réalité, tandis que le terme « Tao » en lui-même reste abstrait. De même pour Graziani la traduction « mon esprit » connote une erreur d'interprétation, car pour le lecteur elle renvoie à la conscience réflexive, ce qui n'est pas le cas pour Tchouang-tseu. En effet, c'est justement en faisant taire la conscience de soi que l'on parvient à entrer avec « la façon même dont marchent les choses ». Il y a dans le Tchouang-tseu une véritable critique de la conscience intentionnelle dans la mesure où, étant du registre de l'« humain », c'est-à-dire du calcul et de l'artifice, elle nous fait rater une expérience plus profonde de la réalité et de même, expérience qui nécessite de la part du sujet d'être dans un état de confusion et de vide.

Quatrième traduction :

Le boucher Ting dépeçait un bœuf pour le prince Wen-houei. Quand sa main empoignait la bête, que ses épaules cognaient contre sa masse, que ses pieds se calaient en y enfonçant ses genoux, on entendait résonner des *tchik !* ; son couteau répondait en cadence par des *Tchak !* Sur un rythme qui semblait reprendre l'antique danse du Bosquet des Mûriers, et répondre à l'air dynastique « Tête tranchée ».

- Ah ! c'est admirable ! s'exclama le prince, dire qu'on peut atteindre à une telle perfection dans la technique !

A quoi le cuisinier, posant son couteau, répondit :

- Ce que votre serviteur prise dans son travail, c'est la façon même dont marchent les choses, au-delà de la simple technique. Lorsque je débutais dans mon métier, je ne voyais que le bœuf devant moi. Au bout de trois ans, je cessais de le voir comme un tout. À présent, je le trouve par l'esprit, sans le concours des yeux : le savoir de mes sens n'a plus à intervenir et je laisse libre cours aux puissances de l'esprit, qui se guident sur la structure interne du bœuf. Mon couteau tranche entre les intervalles, parcourt les cavités en suivant ce qui lui est inhérent. La lame court ainsi sans jamais se prendre dans les veines et les artères, les ligaments et les tendons, ni bien sûr dans les os. Un bon boucher change sa lame une fois par an, parce qu'il taille. Un boucher ordinaire la change tous les mois, parce qu'il hache. Le couteau que vous voyez a déjà dix-neuf ans, il a découpé des milliers de bœufs, et sa lame reste aussi aiguisée que si elle sortait fraîchement de la meule. C'est qu'entre chacune des jointures se trouve un interstice ; or le tranchant de la lame, lui, n'a pas d'épaisseur. Si l'on pénètre ces espaces vides au moyen d'une lame dépourvue d'épaisseur, on a toute latitude pour la faire courir à l'intérieur ; on est même assuré d'y avoir de la marge ! Voilà pourquoi depuis dix-neuf ans que je m'en sers, mon couteau est aussi neuf que s'il sortait de la meule. Néanmoins, quand j'en arrive à une articulation complexe, je repère comment se présente la difficulté ; je me tiens en arrêt plein de précautions, à observer, et procède à pas lents. Je manie le couteau avec une infinie délicatesse, et *pof !* voilà les morceaux dépeçés qui tombent au sol comme des mottes de terre, et le bœuf passe de vie à trépas sans même s'en rendre compte ! Je retire alors la lame, me redresse et regarde à la ronde, content, comblé, nettoie le couteau et le range dans son étui.

- Excellent ! dit le prince, en t'écoutant parler, je viens de saisir l'art de nourrir sa vie.

Tchouang-tseu, chapitre 3, « Nourrir en soi la vie »

Traduction de Romain Graziani, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Gallimard, p.41-43.

Commentaire :

Là où Jean-François Billeter traduit de la manière suivante : « Mes sens n'interviennent plus, mon esprit agit comme il l'entend et suit de lui-même les linéaments du bœuf » (c'est nous qui soulignons), Romain Graziani, lui, traduit le même passage comme suit : « le savoir de mes sens n'a plus à intervenir et je laisse libre cours aux puissances de l'esprit, qui se guident sur la structure interne du bœuf », et il précise en note page 74 de son livre *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »* : « c'est à cet égard un contresens aussi patent que répandu que de traduire chen (shén) par « mon esprit » dans cette histoire. » Pour Graziani, « mon esprit » serait la traduction adéquate du terme chinois xin (ou sin) 心 qui signifie « cœur ou esprit », et renvoie à la conscience réflexive et intentionnelle. Or ce n'est pas ce terme xin 心 mais bien shén 神 que Tchouang-tseu utilise. Ce faisant, il renvoie au fonctionnement dynamique de la réalité - le tao 道 - et fait de l'activité de dépeçage d'un animal sacrificiel le moment de la manifestation des puissances spirituelles. Afin de comprendre ce texte, Graziani propose de l'inscrire dans le contexte culturel de la Chine Ancienne. Dans la religion ancienne, le bœuf est l'animal sacrificiel par excellence et son rôle consiste à alimenter et régénérer le lien entre les vivants et les morts. Par le moyen de l'offrande que les vivants

leur font, les défunts, qui ont acquis le statut de mânes (shén 神) leur assure santé et longévité grâce à leur pouvoir de faire croître les moissons. Dans ce sens premier, l'Esprit est transcendant. Mais dans le courant de l'histoire cette notion de shén 神 va connaître une évolution. Elle va peu à peu se référer à la Culture de soi en vogue à l'époque de Tchouang-tseu. Les adeptes de cette Culture de soi avaient coutume de s'adonner à des exercices techniques (respiratoires, alimentaires, gymniques, sexuels) élaborés dans les milieux médicaux en vue d'atteindre la longue vie. Ici, l'esprit n'est plus une entité transcendante, mais un état d'inspiration divine et de spontanéité agissante qui modifie en profondeur notre rapport aux objets sur lesquels portent notre activité. Or, ce n'est pas ce genre d'exercice que pratique le cuisinier Ting, puisqu'il se contente d'exercer son travail, dépecer un bœuf, activité qui est considérée comme une basse besogne. Nous sommes donc en présence de trois sphères d'expériences : celle des cérémonies rituelles où se manifestent les Esprits suite à l'offrande des viandes ; celle des pratiquants de la Culture de soi réalisant des exercices techniques ; celle des activités laborieuses, serviles et répétitives comme c'est le cas ici avec la découpe du bœuf.

L'originalité du Tchouang-tseu consiste donc à transposer cette notion de shén 神 dans le domaine des activités jugées serviles. De ce fait, il montre que l'exaltation du principe vital n'est pas réservé à un groupe d'individus s'adonnant à des activités spécifiques. Ting élève la basse besogne qui est la sienne au rang d'une pratique de la vie, dans laquelle il ne s'agit plus de nourrir les Esprits transcendants, mais sa vie. Il fait de son labeur un exercice de liberté. Car il abandonne sa volonté en action à la clairvoyance du corps. Car on ne voit clair qu'en laissant les puissances invisibles et inconscientes dans notre corps agir à notre place. Par son activité, par sa confrontation à la matérialité d'une masse extérieure et par les gestes appropriés le cuisinier Ting parvient au foyer même d'où irradient les forces impersonnelles de l'Esprit.

Conclusion :

Les stades d'apprentissage. L'esprit est l'expérience acquise devenue parfaitement autonome. Cette expérience se caractérise par la dissolution du moi due à la suspension de toute intentionnalité. Cela permet une vision plus profonde de la réalité. Manière d'agir qui implique une grande économie d'énergie et qui permet même la régénérescence de l'énergie vitale.

QUELQUES DÉFINITIONS :

Expérience : « Je désigne par ce terme le substrat familier de nos activités conscientes, auquel nous ne prêtons normalement pas attention » (J.F. Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p.20). Il s'agit de « l'infiniment proche » ou du « presque immédiat ».

Activité : Billeter propose le concept de « régime d'activité » pour comprendre l'oeuvre de Tchouang-tseu. Pour lui, il nous faut comprendre le monde extérieur tout comme le sujet comme de l'activité, mettant ainsi l'accent sur notre tendance inconsciente à construire le monde dans lequel nous évoluons. Cette activité comprend des niveaux, selon que l'on évolue dans le régime de l'humain ou dans celui du Ciel. Non seulement nous pouvons évoluer dans ces deux régimes d'activité, mais nous pouvons aussi perfectionner cette activité.

Sujet : celui-ci n'est pas un être stable, il se caractérise par un va-et-vient permanent entre nos deux parts d'activité conscientes et inconscientes, ou actuelles et virtuelles. Le virtuel est l'endroit où nos pensées et nos actes prennent naissance. L'actuel est l'endroit où nous prenons conscience et où s'actualisent nos pensées et nos actes.

Tao : Le Tao c'est au fond le fonctionnement dynamique de la réalité. Ce terme « tao » désigne originellement une route, un chemin, un cheminement, mais aussi - comme c'est le cas pour le grec « *odos* », la méthode (meta odos) - la « voie » de quelqu'un, le chemin que sa pensée ou sa conduite emprunte, sa méthode ou pour un Maître sa doctrine, son art ou son dit puisque dans sa forme verbale « tao » signifie dire ou parler. En son sens philosophique le « tao » signifie la Voie, le cours des choses ainsi que le principe qui préside à l'ordre et au dynamisme de ce cours. (cf. Romain Graziani, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, p.229-230 ou cf. Catherine Despeux, « *Lao-tseu* », p.61-62).

BIBLIOGRAPHIE

Traductions intégrales du texte de Tchouang-tseu :

- Liou Kia-Hway et Benedikt Gryn timer, dans *Philosophes taoïstes*, « Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu », Nrf, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p.87-358.
- Jean Levi, *Les oeuvres de Maître Tchouang*, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2010.

Études sur le Tchouang-tseu :

- Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Éditions Allia, Paris, 2009.
- Jean-François Billeter, *Notes sur le Tchouang-tseu et la philosophie*, Éditions Allia, Paris, 2010.
- Jean-François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, Éditions Allia, Paris, 2008.
- Jean-François Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, Éditions Skira, Genève, 1989.
- Jean Levi, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Éditions Allia, Paris, 2007.
- Jean Levi, *Le petit monde du Tchouang-tseu*, Éditions Philippe Picquier, Arles, 2010.
- Romain Graziani, *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Nrf Gallimard, L'infini, Mayenne, 2006.
- Romain Graziani, *Les corps dans le taoïsme ancien*, Éditions Les belles Lettres, Paris, 2011.
- Romain Graziani, *L'Usage du vide*, « Essai sur l'intelligence de l'action, de l'Europe à la Chine », Nrf Gallimard, Paris, 2019.

Autres oeuvres :

- Catherine Despeux, *Lao-tseu*, Éditions Entrelacs, Paris 2010.
- Michèle Moioli, *Apprendre à philosopher avec Les Taoïstes*, Ellipses, Paris, 2014.
- Jean Grenier, *L'esprit du Tao*, Champs Flammarion, Paris, 1973.

III

TRADUCTION ET INTERPRÉTATION MONTAIGNE

Christophe Bardyn

Montaigne est un auteur familier. Du coup nous avons l'impression que sa lecture ne pose pas de problèmes particuliers. Pourtant, nous avons un indice clair que les choses ne sont pas si simples. Très peu de textes de Montaigne sont donnés au baccalauréat. Sur les 25 dernières années, j'en ai recensé sept. Dans le même temps, nos élèves ont eu la joie de travailler sur plus de 80 textes de Kant. Ce n'est pas un hasard, et ce n'est pas le signe d'une mauvaise volonté de la part des concepteurs de sujets. Montaigne est un auteur difficile à lire, et donc à comprendre. De la même manière, en classe, peu de textes de Montaigne sont travaillés, en dehors des *Cannibales*... La proximité de la langue de Montaigne avec la nôtre est plutôt un obstacle, dans cette affaire. Car cela

ne nous gêne pas de lire ou de faire lire aux élèves des traductions de Platon, de Locke ou de Kant. Mais que faire avec Montaigne ? Nous sommes quasiment dans l'obligation de le traduire pour le faire lire. Des traductions d'ensemble « en français moderne » ont donc vu le jour. Je m'appuierai ici sur celle d'André Lanly, Quarto, Gallimard, 2009. Pour le texte original, je prends l'édition d'André Tournon à l'Imprimerie Nationale (1998-2003).

Entrons dans le vif du sujet. Il n'est pas nécessaire d'aller trop loin ni de chercher des textes particulièrement difficiles. Je vous propose de commencer par lire l'avis *Au lecteur* et sa traduction par Lanly. C'est un texte que nous connaissons tous et qui ne semble pas très ardu.

C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ai eu nulle considération de ton service, ni de ma gloire. Mes forces ne sont pas capables d'un tel dessein. Je l'ai voué à la commodité particulière de mes parents et amis : à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bientôt) ils y puissent retrouver aucuns traits de **mes conditions et humeurs**, et que par ce moyen ils nourrissent plus entière et plus vive, la connaissance qu'ils ont eue de moi. Si c'eût été pour rechercher la faveur du monde, je me fusse mieux paré et me présenterais en une marche étudiée. Je veux qu'on m'y voie en **ma façon simple, naturelle et ordinaire**, sans étude et artifice : car c'est moi que je peins. Mes défauts s'y liront au vif, et **ma forme naïve**, autant que **la révérence publique** me l'a permis. Que si j'eusse été parmi ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature, je t'assure que je m'y fusse très volontiers peint tout entier, et tout nu. Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre : ce n'est pas raison que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain. Adieu donc, de Montaigne...

Voici maintenant la traduction d'André Lanly :

C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée que je ne m'y suis proposé aucune [autre] fin, que domestique et privée. Je n'y ai eu aucune préoccupation de ton service ni de ma gloire. Je l'ai consacré à la commodité particulière de mes parents et amis afin que, lorsqu'ils m'aurent perdu (ce qu'ils vont faire bientôt) ils y puissent retrouver certains traits de **mes façons naturelles d'être et de mon caractère** et que, par ce moyen, ils développent plus entièrement et plus vivement la connaissance qu'ils ont eue de moi. Si c'eût été pour rechercher la faveur du monde, je me serais mieux paré et je me présenterais avec une démarche étudiée. Je veux qu'on m'y voie dans **ma façon d'être simple, naturelle et ordinaire**, sans recherche ni artifice : car c'est moi que je peins. Mes défauts s'y liront sur le vif, ainsi que **ma manière d'être naturelle**, autant que **le respect humain** me l'a permis. Si j'avais été parmi ces peuples qui vivent encore, dit-on, sous la douce liberté des premières lois de la nature, je t'assure que je me serais très volontiers peint tout entier **dans mon livre** et tout nu. Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre : il n'est pas raisonnable que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain. Adieu donc, de Montaigne

mes conditions et humeurs	mes façons naturelles d'être et de mon caractère
ma façon simple, naturelle et ordinaire	ma façon d'être simple, naturelle et ordinaire
ma forme naïve	ma manière d'être naturelle
la révérence publique	le respect humain
	dans mon livre

Quelque chose saute aux yeux : par trois fois, Lanly utilise une formule où il est question de l'être, là où Montaigne emploie des termes purement anthropologiques. On peut avoir l'impression que la traduction restitue le sens de Montaigne dans un langage qui nous est plus familier. Mais cela pose un problème, justement parce qu'il n'est nulle part question d'être dans cet avis au lecteur. Allons plus loin : Montaigne est l'auteur d'une phrase qui concerne l'être : « Nous n'avons aucune communication à l'être » (*Essais*, II, 12, p. 434). Comment parlerait-il de son être, puisqu'il soutient que l'être n'est rien pour l'homme ?! En introduisant l'être dans cette page, qui ouvre les *Essais*, Lanly trahit la pensée de Montaigne. On sait bien que *traduttore, traditore*, mais quand même... ici, il ne s'agit pas d'une belle

infidèle, ou d'une trahison justifiée : c'est un contresens et une inversion du propos de Montaigne. On notera aussi un autre ajout : « dans mon livre ». Manifestement, M. Lanly a eu très peur que le lecteur innocent n'imagine que Montaigne aurait osé se faire peindre tout nu dans un tableau. Mais sérieusement, peut-on imaginer que Montaigne, en effet, aurait reculé devant l'idée de se faire peindre nu ? Ici, le traducteur corrige l'auteur et diminue son audace. C'est presque pire que ce qui précède, car il ne se contente pas de mal interpréter, il glose de manière erronée.

Alors comment traduire ? Il se trouve que les *Essais* ont été traduits très tôt en anglais par John Florio. Cette traduction est devenue la référence absolue pour les lecteurs anglais. J'utilise l'édition en ligne de Ben R. Schneider, Renaissance Editions, Lawrence University, Wisconsin, 1999. Voyons comment Florio rend cette page :

READER, loe here a well-meaning Booke. It doth at the first entrance forewarne thee, that in contriving the same I have proposed unto my selfe no other than a familiar and private end: I have no respect or consideration at all, either to thy service, or to my glory: my forces are not capable of any such desseigne. I have vowed the same to the particular commodity of my kinsfolk and friends: to the end, that losing me (which they are likely to do ere long), they may therein find some lineaments of **my conditions and humours**, and by that meanes reserve more whole, and more lively foster the knowledge and acquaintance they have had of me. Had my intention beene to forestal and purchase the world's opinion and favour, I would surely have adorned myselfe more quaintly, or kept a more grave and solemne march. I desire thereun to be delineated in **mine own genuine, simple and ordinarie fashion**, without contention, art or study; for it is myselfe I pourtray. My imperfections shall thus be read to the life, and **my naturall forme** discerned, so farre-forth as **publike reverence** hath permitted me. For if my fortune had beene to have lived among those nations which yet are said to live under the sweet liberty of Nature's first and uncorrupted lawes, I assure thee, I would most willingly have pourtrayed myselfe fully and naked. Thus, gentle Reader, myselfe am the groundworke of my booke: it is then no reason thou shouldest employ thy time about so frivolous and vaine a subject.
Therefore farewell,

Si nous reprenons notre tableau, voici ce que cela donne :

mes conditions et humeurs	mes façons naturelles d'être et de mon caractère	my conditions and humours
ma façon simple, naturelle et ordinaire	ma façon d'être simple, naturelle et ordinaire	mine own genuine, simple and ordinarie fashion
ma forme naïve	ma manière d'être naturelle	my naturall forme
la révérence publique	le respect humain	publike reverence
	dans mon livre	

On pourrait avoir l'impression que Florio n'a pas traduit, qu'il a simplement transcrit de français en anglais. Mais en l'occurrence, n'est-ce pas le plus sage ? Car la vraie difficulté est de comprendre ce que veut dire Montaigne quand il emploie ces mots : conditions, humeurs, façon, forme. En proposant des équivalents, nous nous donnons l'impression que nous éclaircissons le sens, mais ce n'est pas le cas. Ces termes requièrent en fait une **explication**, qui ne peut être que philosophique et procéder d'un discours qui **interprète** la pensée de Montaigne. Aucun prétendu synonyme ne peut assumer la fonction d'une explication discursive.

Avançons maintenant et lisons un passage tout aussi célèbre : le premier paragraphe du chapitre Que philosopher c'est apprendre à mourir (I, 20, p. 156) :

Cicéron dit que Philosopher ce n'est autre chose que s'apprêter à la mort. **C'est d'autant que** l'étude et la contemplation retirent aucunement notre âme hors de nous, et l'embesognent à part du corps, qui est quelque apprentissage et ressemblance de la mort : **Ou bien, c'est que** toute la sagesse et discours du monde se résout en fin à ce point, de nous apprendre à ne craindre point à mourir. De vrai, ou la raison se moque, ou elle ne doit viser qu'à notre contentement, et tout son travail tendre en somme à nous faire bien vivre, et à notre aise, comme dit la Sainte Écriture. Toutes les opinions du monde en sont là, que le plaisir est notre

but, quoi qu'elles en prennent divers moyens ; autrement on les chasserait d'arrivée. Car qui écouterait celui, qui pour sa fin établirait notre peine et mésaise ? Les dissensions des sectes Philosophiques en ce cas, sont verbales.

Comment Lanly traduit-il ?

Cicéron dit que philosopher ce n'est pas autre chose que s'apprêter à la mort. **C'est parce que** l'étude et la contemplation retirent quelque peu notre âme hors de nous et l'occupent à part du corps, ce qui est une sorte d'apprentissage et de ressemblance à la mort ; **ou bien c'est que** toute la sagesse et tous les raisonnements du monde ont ce point d'aboutissement : nous apprendre à ne point craindre de mourir.

« C'est d'autant que » aurait donc le sens d'une causalité. Voyons maintenant la traduction de Florio :

CICERO saith, that to Philosophise is no other thing than for a man to prepare himselfe to death: **which is the reason that** studie and contemplation doth in some sort withdraw our soule from us and severally employ it from the body, which is a kind of apprentissage and resemblance of death; **or else it is, that** all the wisdome and discourse of the world, doth in the end resolve upon this point, to teach us not to feare to die.

Que faut-il en penser ? Ici, « d'autant que » est traduit par « which is the reason that », autrement dit par « ce qui est la raison pour laquelle », et introduit donc l'idée d'une conséquence ! S'agit-il d'une cause ou d'une conséquence ? Aurons-nous plus de lumière en consultant la première traduction italienne des *Essais* par Girolamo Naselli (Girolamo Naselli, *I discorsi politici et militari del cavaliere Montagne*, 1590, p. 21) ?

Cicerone dice che il filosofare non è altro chè un prepararsi alla morte, **& ciò perchè** il studio & la contemplatione ritirano alquanto i nostri spiriti fuori di noi & l'impiegano in parte del corpo dov'è qualche ammaestramento & somiglianza della morte : **ò bene chè** tutta la sapienza & discorso del mundo si risolve in fine à questo punto d'insegnarsi à non temere la morte.

C'est-à-dire « et cela parce que l'étude et la contemplation... » Nous revenons donc à l'idée de causalité. Dans tous ces traductions, on passe à côté du sens exact de la phrase. « C'est d'autant que » ne signifie pas « c'est parce que » mais, « c'est équivalent à dire que », ou bien « cela revient à dire que ». Il n'y a pas de lien de cause à effet entre la première et la deuxième phrase. Celle-ci est juste une glose de la première. On s'en rend compte à la phrase suivante, puisque Montaigne écrit, pour faire pendant à la première formule : « ou c'est que... » Ici, « c'est que » signifie clairement « c'est-à-dire que ». Les deux premiers grands traducteurs de Montaigne s'y sont trompés, mais en suggérant des significations inverses l'une de l'autre ! Causalité ou conséquence sont absentes du texte...

Ici, c'est la simple compréhension de la pensée de Montaigne qui est en défaut, pour une tournure de phrase qui est pourtant banale. Mais parfois, la difficulté va être de rendre un concept, et cela devient encore plus embarrassant.

Prenons la dernière phrase de I, 2, « De la tristesse » (p. 57) :

Je suis peu en prise de ces violentes passions ; j'ai l'appréhension naturellement dure et l'encroûte et épaisiss tous les jours par discours.

Florio, comme dans l'avis au lecteur, transcrit sans prendre de risque :

I am litte subject to these violent passions. I have naturally a hard apprehension, which by discourse I daily harden more and more.

Girolamo Naselli n'a pas traduit cette phrase...

Voici la version de Lanly :

Je suis peu sujet à ces émotions violentes. J'ai la sensibilité naturellement dure et je l'encroûte et épaisiss tous les jours par raisonnement.

Lanly ajoute une note à « sensibilité » parce qu'il a bien senti que c'était problématique :

Le texte porte « appréhension », c'est-à-dire la faculté de saisir par la sensibilité et l'intelligence.

Il fallait préférer « compréhension » ou même « intelligence » ! Lanly poursuit d'ailleurs sa note avec une citation de Montaigne qui prouve qu'il a mal choisi : « La nature, m'ayant désarmé de force, m'a armé d'insensibilité et d'une appréhension réglée ou mousse ». Ce passage montre que Montaigne, justement, distingue sensibilité et appréhension ! Si l'on remplace l'un par l'autre, on introduit une confusion...

La leçon de ce genre d'incident, c'est qu'il ne suffit pas d'être un bon linguiste pour traduire un texte philosophique. Il faut aussi, et surtout, être un philosophe. Cela ne signifie pas que le philosophe puisse entreprendre une traduction sans avoir aucune compétence linguistique ! Si tel était le cas, il tomberait dans d'autres pièges.

Prenons un autre exemple, un peu plus anecdotique. Voici ce qu'écrit Montaigne au chapitre I, 13, p. 108 :

J'ai vu souvent des hommes incivils par trop de civilité, et importuns de courtoisie. C'est au demeurant une très utile science que la science de l'entregent. Elle est comme la grâce et la beauté conciliatrice des premiers abords de la société et familiarité.

Voici comment Lanly traduit ce passage :

J'ai vu souvent des hommes incivils par excès de civilité, et importuns à force de courtoisie. C'est au demeurant une très utile science que la science de la civilité. Elle est, comme la grâce et la beauté, conciliatrice des premiers abords de la société [des autres] et de leur familiarité.

Il remplace donc « entregent » par « civilité ». Le problème, c'est que l'entregent existe, en français moderne ! Selon Littré, c'est « l'adresse à se conduire dans le monde, à se lier, à obtenir ce qu'on désire. » Ce qui est assez différent de la civilité, qui est le respect des bonnes mœurs et usages mondains. Les deux notions sont loin d'être équivalentes. Et, comme ci-dessus, Lanly ne remarque pas que Montaigne vient justement d'écrire « civilité » et qu'il introduit maintenant un autre terme, parce qu'il veut désigner autre chose...

Florio avait beaucoup mieux traduit :

I have often seene men proove unmanerly by too much maners, and importunate by over-much courtesie. The knowledge of entertainment is otherwise a profitable knowledge. It is, as grace and beautie are, the reconciler of the first accoastings of society and familiarity.

Il est intéressant de noter que Montaigne, qui connaissait plusieurs langues, dont le latin qu'il maniait comme sa langue maternelle, a réfléchi au sujet de la traduction, à propos de celle de Plutarque par Amyot (Essais, II, 4, p. 57). Il s'agit là encore du premier paragraphe du chapitre :

Je donne avec raison, ce me semble, la palme à Jacques Amyot, sur tous nos écrivains Français ; non seulement pour la naïveté et pureté du langage, en quoi il surpasse tous autres, ni pour la constance d'un si long travail, ni pour la profondeur de son savoir, ayant pu développer si heureusement un auteur si épineux et ferré (car on m'en dira ce qu'on voudra : je n'entends rien au Grec, mais je vois un sens si beau, si bien joint et entretenu partout en sa traduction, que ou il a certainement entendu l'imagination vraie de l'auteur, ou ayant, par longue conversation, planté vivement dans son âme, une générale Idée de celle de Plutarque, il ne lui a au moins rien prêté qui le démente, ou qui le dédie) mais surtout, je lui sais bon gré d'avoir su trier et choisir un livre si digne et si à propos, pour en faire présent à son pays.

Nous autres ignorants étions perdus, si ce livre ne nous eût relevés du borbier : sa merci, nous osons à cette heure et parler et écrire : les dames en régentent les maîtres d'école : c'est notre bréviaire.

La formule décisive de ce passage est : « car on m'en dira ce qu'on voudra : je n'entends rien au Grec, mais je vois un sens si beau, si bien joint et entretenu partout en sa traduction, que ou il a certainement entendu l'imagination vraie de l'auteur, ou ayant, par longue conversation, planté vivement dans son âme, une générale Idée de celle de Plutarque, il ne lui a au moins rien prêté qui le démente, ou qui le dédie ». Les droits de la compréhension sont supérieurs, pour Montaigne, à ceux de la connaissance linguistique. Ainsi, l'ignorant de la langue peut-il être meilleur juge du sens philosophique que celui qui ne connaît que le vocabulaire et la grammaire. Il existe d'ailleurs un exemple historique qui prouve cela : Thomas d'Aquin n'a lu Aristote qu'à travers la traduction latine de Guillaume de Moerbeke, sans avoir accès aux textes grecs, et pourtant il a tellement bien compris le sens de l'original que ses commentaires restent aujourd'hui encore une référence obligée des éditeurs d'Aristote.

Mais Montaigne n'a pas seulement été traduit. Il a lui-même traduit un très grand nombre de textes. Sa première grande publication, dix ans avant les *Essais*, fut celle de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond. Cette traduction pose de nombreux problèmes, et comme il n'existe pas encore, à ce jour, d'édition moderne et critique du texte (ni de l'original), je m'abstiendrai d'y faire référence aujourd'hui. Mais le texte des *Essais* contient lui aussi de nombreuses traductions, déclarées ou cachées. C'est particulièrement le cas dans *l'Apologie de Raymond Sebond*, où les érudits ont pu identifier un très grand nombre de sources. Certains passages sont (apparemment) de simples traductions, parfois sur des pages entières, empruntées entre autres à Plutarque.

Il vaut la peine de se pencher sur la manière dont Montaigne traduit ou utilise les traductions, pour vérifier que le problème est bien celui du sens et non de la fidélité à la lettre. A la fin de *l'Apologie*, Montaigne emprunte un passage entier à Plutarque, *Sur l'Epsilon de Delphes* (392 b – 393 b). Voici la traduction d'Amyot :

Car à le bien prendre, nous n'avons aucune participation du vrai être, pour ce que toute humaine nature est toujours au milieu, entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion, et si d'aventure vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ne plus ne moins que qui voudrait empoigner l'eau, car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait retenir et empoigner. Ainsi étant toutes choses sujettes à passer d'un changement en un autre, la raison y cherchant une réelle subsistance se trouve déçue, ne pouvant rien appréhender de subsistant à la vérité et permanent, parce que tout ou vient en être et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit né.

Lisons maintenant la version de Montaigne (II, 12, p. 434) :

Nous n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu, entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion. Et si de fortune vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ne plus ne moins que qui voudrait empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait retenir et empoigner. Ainsi étant toutes choses sujettes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une réelle subsistance, se trouve déçue, ne pouvant rien appréhender de subsistant et permanent, parce que tout ou vient en être et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit né.

On voit que Montaigne ne se contente pas de recopier Amyot traduisant Plutarque... Il corrige Amyot, c'est-à-dire en l'occurrence Plutarque. Pour un néo-platonicien comme Plutarque dire que nous n'avons aucune participation du vrai être a du sens. Cela veut dire qu'il y a bien une participation, mais qu'il s'agit d'un être diminué. Nous participons d'une réalité qui n'est elle-même qu'une ombre de l'être vrai. Montaigne radicalise la proposition 1° en remplaçant participation par communication, 2° en supprimant dans les deux occurrences la référence au vrai et à la vérité. Le choix du terme « communication » a évidemment une connotation chrétienne. Au XVI^e siècle, « communication » est strictement équivalent à « communion ». Autrement dit, nous ne communions pas à l'être ! Pour un penseur supposé chrétien, cette assertion est absolument hétérodoxe. De même, en parlant de l'être

et non du vrai être, Montaigne s'engage sur une voie qui conduit au nihilisme pur et simple, ce qui n'était pas le cas de Plutarque, qui maintenait une gradation entre les degrés de l'être.

Qu'est-ce qui autorise Montaigne à faire ces modifications ? Ultimement, c'est le fait qu'il pense avoir mieux saisi le sens profond de la pensée de Plutarque qu'Amyot... et que Plutarque lui-même. Montaigne est sans doute l'un des premiers penseurs modernes qui estime qu'il comprend mieux les penseurs anciens qu'ils ne se sont compris eux-mêmes... En réécrivant Plutarque, Montaigne se comporte comme un véritable philosophe et non comme un copiste défectueux.

Ces considérations doivent-elles nous empêcher de travailler Montaigne en classe de philosophie ? certainement non. Mais cela doit nous inciter à réfléchir à combiner une approche littéraire avec l'approche philosophique. Il se trouve que nous disposons désormais d'un espace parfaitement approprié pour cela : le cours d'Humanités. Un travail commun du professeur de lettres et de professeur de philosophie sur un auteur comme Montaigne (mais sur beaucoup d'autres aussi) devrait être l'occasion de montrer et démontrer la plus-value de cette bi-disciplinarité.

Prenons un exemple, qui pourrait être mobilisé à propos des « représentations du monde » :

Quand tout ce qui est venu par rapport du passé jusques à nous serait vrai et serait su par quelqu'un, ce serait moins que rien au prix de ce qui est ignoré. Et de cette même image du monde qui coule pendant que nous y sommes, combien chétive et raccourcie est la connaissance des plus curieux ! Non seulement des événements particuliers que fortune rend souvent exemplaires, et pesants, mais de l'état des grandes polices¹ et nations, il nous en échappe cent fois plus qu'il n'en vient à notre science. Nous nous écrions du miracle de l'invention de notre artillerie, de notre impression² ; d'autres hommes, un autre bout du monde à la Chine, en jouissait mille ans auparavant. Si nous voyions autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevions, comme il est à croire, une perpétuelle multiplication et vicissitude³ de formes. Il n'y a rien de seul et rare eu égard à nature, oui bien⁴ eu égard à notre connaissance : qui est un misérable fondement de nos règles et qui nous représente volontiers une très fausse image des choses.

Cet extrait vient des *Essais*, III, 6, « Des Coches », p. 195-196. Il est nécessaire d'expliquer au moins un ou deux mots de vocabulaire de ce passage à chaque ligne. Le nombre des faux-amis est considérable, le sens d'un grand nombre de termes ayant évolué depuis la Renaissance. Cela ne signifie pas que ce travail d'explication soit l'apanage du seul professeur de lettres. Lorsqu'il s'agit de la « police », de la « fortune », d'une « vicissitude de formes » ou de la « nature », le professeur de philosophie doit prendre en charge l'aspect lexical aussi.

BIBLIOGRAPHIE

Montaigne, *Essais*, édition de l'Imprimerie Nationale par André Tournon, 3 vol. 1998-2003.

Montaigne, *Les Essais en français moderne*, traduction d'André Lanly, Quarto Gallimard, 2009.

Montaigne's Essays, translated by John Florio (1603), Renaissance Editions, The University of Oregon, 1999.

Discorsi morali, politici et militari del molto illustre Sig. Michel di Montagna, tradotti dal Sign. Girolamo Naselli, Ferrara, Benedetto Mamarello, 1590.

Les œuvres morales et meslees de Plutarque, translatees du Grec en François par Messire Jacques Amyot, Paris, Michel de Vascosan, 1572.

Danica Seleskovitch et Marianne Lederer, *Interpréter pour traduire*, Publications de la Sorbonne, Didier Erudition, 1993.

¹ Polices : républiques.

² Impression : l'imprimerie.

³ Vicissitude : changements successifs.

⁴ Oui bien : mais plutôt.

SYNTHÈSE DU SÉMINAIRE

Nos trois séances nous ont permis de montrer que la traduction nous place en face de trois défis qui ne peuvent pas, en pratique, être séparés, même si nous les distinguons théoriquement : saisir la signification, tenir compte du contexte, et savoir interpréter, c'est-à-dire en l'occurrence savoir ce que l'on veut exprimer ou rendre manifeste dans le texte traduit. Ces remarques nous permettent peut-être de dépasser les reproches qui sont faits à certains philosophes de traduire de manière aberrante des termes connus par ailleurs. On peut penser aux polémiques autour de certaines traductions de Heidegger. Lorsque celui-ci traduit le fragment 123 d'Héraclite : *physis [...] kryptesthai philei*, qu'on traduit ordinairement par « la nature aime à se cacher » (non au sens où elle *désirerait* se cacher, mais au sens où elle *a coutume de* se cacher, car telle est sa nature), cela donne : « Le règne des choses a en lui-même tendance à se celer ». Ou bien, encore mieux : « Or, que dit le mot φύσις ? Il dit ce qui s'épanouit de soi-même (par ex. l'épanouissement d'une rose), le fait de se déployer en s'ouvrant, et dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref il dit la prédominance perdurant dans un s'épanouir. » Ce n'est pas ce qu'on appelle une traduction littérale. Mais c'est une traduction qui a du sens et qui veut faire apparaître ce sens. C'est donc à la fois une traduction et une interprétation. Mais il ne peut en être autrement dans un travail réellement philosophique, qui veut donner accès au sens et non pas seulement retranscrire un texte inerte. Cela ne justifie pas n'importe quelle opération, mais peut légitimer le fait d'entremêler la traduction et l'explication.

Dans une traduction littéraire, il est d'usage de dire qu'on traduit pour ceux qui ne connaissent pas la langue. Par analogie, on pourrait peut-être dire que dans une traduction philosophique, on traduit pour ceux qui ne comprennent pas la pensée de l'auteur. Dès lors, toute explication d'un texte philosophique devient peu ou prou une traduction. C'est ce que l'on entend parfois par le terme de « reformulation ». Reformuler, ce n'est pas se contenter de substituer un terme à un autre, car cela n'apporterait pas grand-chose. Si cela a un sens, c'est de clarifier la formule d'origine, donc de la déployer, ou de l'expliquer. Sans quoi, le parti-pris de littéralité conduit à l'obscurité. Un simple transcodage ne peut jamais suffire, car il n'existe pas deux termes absolument équivalents. Nous l'observons à chaque fois qu'un élève, prétendant reformuler un sujet, le modifie en réalité et finit par produire un faux-sens ou un contresens.