

Le Duc Quang  
Professeur de français  
Université de Hué



Il ne faut pas se fier à la traduction dont les mots sont trop intacts. Comme avec un coquillage, le traducteur peut très bien écouter de toutes ses forces et prendre le bruit de son pouls pour le ressac d'une mer étrangère.

G. Steiner, Après Babel, p.512

**Résumé :** *L'idée même de "supériorité vs infériorité" en matière linguistique, comme corollaire anthropologico-culturel, présente des signes de longévité qui ne sont comparables qu'à ceux liés aux stéréotypes historiques ou raciaux départageant les destins des peuples. Nombre de traducteurs, toujours consciencieux et efficaces dans leur besogne, persistent à le croire lorsqu'ils ont à traduire vers les "langues de faible diffusion".*

*Faut-il croire ainsi que ces dernières soient intrinsèquement pauvres et inférieures, qu'elles soient incapables d'accueillir l'"étrangeté de l'Autre" et inaptes au "commerce supérieur" de la pensée ? C'est d'évidence à la démonstration du contraire que l'article de Le Duc Quang apporte une démonstration pénétrante.*

**Mots-clés :** *traduction, traductologie*

**Abstract :** *« supremacy vs weakness », as an anthropological and cultural consequence, is a linguistic thinking that has permanent signs correlated to historical and racial stereotypes which divide people destiny. Many translators, constantly meticulous and efficient in their works, keep on thinking the same item when they have to translate to "low diffusion languages". In this way, should we believe that they are fundamentally lacking in meaning, so inferior that they seem unable to receive other strangeness and unfit for the higher trade of thought ? It is obvious, by indicating the opposite way, that the article of Le Duc Quang gives us a pointed revelation.*

**Key words :** *translation*

## 1. De l'appropriation de l'Autre discours

L'oeuvre philosophique *La propension des choses* de François Jullien, que nous

avons la charge de traduire en vietnamien, constitue un cas intéressant sur le plan traductologique. Le philosophe français, par le truchement d'un concept chinois, le "che" (terme "polyvalent" évoquant, en chinois et en contexte(s), "position", "circonstances", "pouvoir", "énergie"...), (re)questionne sur "les écarts entre la pensée européenne et la pensée chinoise", en proposant un périple à travers un certain nombre de domaines révélateurs comme la stratégie, le pouvoir politique, la calligraphie, la peinture, la littérature ou la poésie. Mais l'ambition, plus que voir l'Autre, est aussi de se re-visiter "soi-même". (*La propension des choses - Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, p.13-14). Le philosophe engage en effet son entreprise non sans appréhension de l'"écran linguistique" filtrant que constituent, selon lui, les "langues indo-européennes" (op.cit.p.12-13). Une appréhension partagée par d'autres auteurs dont certains n'ont pas hésité à prôner l'évidence d'une "langue philosophique appropriée ou propre" ou de quelque affinité naturelle ou intrinsèque entre telle langue et tel mode ou courant de pensée: un certain "ancrage linguistique" de la culture et de la pensée constituant de sérieuses embûches à la "translation" de la pensée ou des "système de pensée". Tran Van Toan, par exemple, le souligne comme une évidence "linguistico-conceptuelle":

*"Chaque langue est, par ses mots, une façon particulière de découper conceptuellement l'expérience en des unités distinctes et identifiables. Avec la syntaxe des propositions et la logique des raisonnements, l'homme qui parle articule et synthétise les unités ainsi découpées et dénommées, en vue d'une maîtrise théorique et pratique de la réalité. Et cela dans une communauté et une tradition de pensée dont les règles de fonctionnement lui échappent souvent. Ainsi la pensée philosophique est inséparable de la langue utilisée dans une communauté culturelle particulière. C'est à partir d'un point de départ particulier que la pensée philosophique vise l'universel. Il est permis de croire qu'on ne philosophe pas indifféremment en français, en allemand, en chinois ou éventuellement en vietnamien."*<sup>1</sup>

Des réflexions qui n'encouragent pas en effet toute tentative de traduire du philosophique et tout ce qui en relève, notamment vers une langue de faible diffusion et d'ampleur civilisationnelle modeste comme le vietnamien. L'idée même de "supériorité vs infériorité" en matière linguistique, comme corollaire anthropologico-culturel, présente d'ailleurs des signes de longévité qui ne sont comparables qu'à ceux liés aux stéréotypes historiques ou raciaux départageant les destins des peuples. Nombre de traducteurs, toujours consciencieux et efficaces dans leur besogne, persistent à le croire lorsqu'ils ont à traduire vers les "langues de faible diffusion". Faut-il croire ainsi que ces dernières soient intrinsèquement "pauvres et inférieures"? Qu'elles soient incapables d'accueillir l'"étrangeté de l'Autre" et inaptés au "commerce supérieur" de la pensée ?

Nous essaierons donc d'apporter des preuves plus optimistes, en matière de traduction à visée éditoriale, d'ailleurs, dans les limites de notre intervention, sur le plan plutôt pratique que théorique<sup>2</sup>.

Comme l'a signalé F.Jullien, *la Propension des choses* prend directement la suite de son précédent essai *Procès ou Création* et, plus particulièrement, du

chapitre de clôture (XVII : “Un même mode d’intelligibilité”). Celui-ci annonce l’oeuvre qui nous concerne par un premier “bilan” de l’“objet chinois” soumis à la lecture “occidentale”, et notamment un certain nombre de concepts comme propension, dispositif, disposition, cohérence, tendance, processus, devenir, potentialité dispositionnelle, efficacité, etc. (*Procès ou Création*, p.261)

Dans *la Propension des choses*, “L’angle d’attaque en revanche est quasi inverse: alors que, dans ce précédent travail, je parlais de la pensée, d’un seul auteur, Wang Fuzhi (1619-1692), pour en analyser la cohérence, le terme chinois [*che*] dont je cherche à rendre compte au cours de la présente étude nous promènera, d’un domaine à l’autre, à travers plus d’une cinquantaine de noms (qui s’échelonnent de l’Antiquité au XVIIIe siècle)”.

Cela signifie que nous, lecteurs, sommes invités à une autre dimension d’intertextualité dont la ramification serait à la fois diverse, au niveau des sources et référence (embrassant plusieurs siècles, de l’Antiquité aux époques contemporaines), et variée, au niveau des domaines ou thèmes (embrassant plusieurs “cultures” tant en Occident qu’en Orient).

Quelle est donc, précisément, l’ultime raison de ces investigations successive menant des écrits de Wang Fushi au questionnement à propos du caractère *che* et de ce trait d’union d’une oeuvre à l’autre? Le philosophe français en explicite les raisons dans la note de conclusion - « A quoi sert la comparaison? » (cf. *Procès ou création*, p.275-278). Pour *la Propension des choses*, l’auteur rappelle sa “stratégie discursive”:

*“L’esprit de travail, quant à lui, reste le même: que soit à propos d’une oeuvre unique ou du mot che, il s’agit toujours de retrouver, en concentré, les linéaments logiques, mais sous-jacents, de toute une culture [...]*

*L’ambition est également demeurée la même: entre l’écueil d’une spécialisation sinologique qui, parce qu’elle se clôt sur elle-même, n’a plus à penser et devient stérile, et celui, inverse de la vulgarisation, qui, sous prétexte de le rendre accessible, dénature son objet et le rend inconsistant, la seule voie possible est celle, étroite d’un effort de la théorie. Les exigences du philologue et du philosophe sont à conjuguer. Il convient à la fois de lire du plus près (en descendant dans l’individualité du texte et de son travail) et du plus loin (sur fond de différence et par mise en perspective), en vue de dépasser ces deux formes, si communes, d’illusion: l’assimilation naïve selon laquelle tout se transpose directement d’une culture à l’autre; et le comparatisme simpliste qui procède comme s’il possédait a priori les cadres susceptibles d’appréhender l’altérité en question.”* (« Avertissement au lecteur » in *La Propension des choses*, p.19).

Position très délicate<sup>3</sup>: “bien traduire” l’Autre avec ses propres notions. La rencontre adéquate entre cet “auteur modèle” et ce “lecture modèle” (cf. U.Eco, Lector in fabula) constitue en effet la problématique traductionnelle qui nous intéresse.

## 2. Application du schéma de la “double communication”

Nous voilà donc face à un effort de transposition conceptuelle qui se justifie

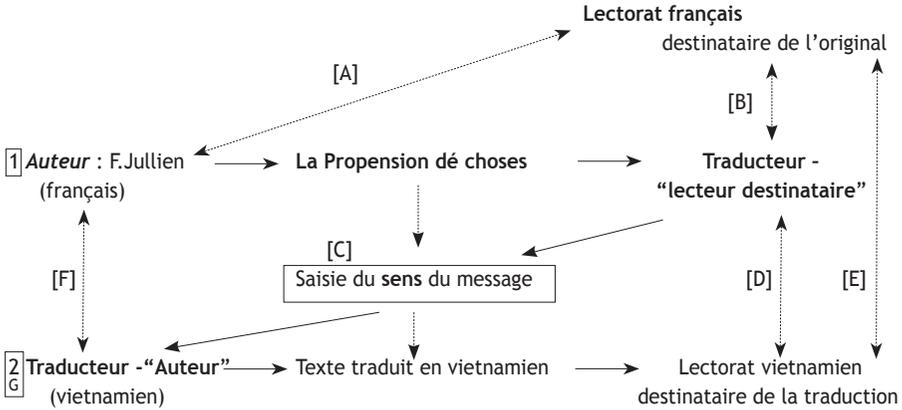
dans une structuration discursive tantôt de près<sup>4</sup> (littéralité) tantôt de loin (interprétation) tantôt “intrinsèque” (formulation allusive originale) tantôt “contrastive” (explicitation comparative et “dialectique”): le philosophe parle d’une “*démarche [qui] est, plus prudemment, ici, celle, - par interprétation progressive - d’une ouverture problématique*” (*La Propension des choses*, p.20). Tels sont en effet quelques vecteurs discursifs majeurs qui devront nous guider dans la saisie du “discours vis-à-vis d’un autre discours”, de l’“Autre discours”. Nous n’avons pas, en matière de traduction, commencé par cogiter sur “l’embûche des termes à traduire”, qu’ils soient “allusifs” ou non, nous nous sommes plutôt interrogé, en premier lieu, sur :

- l’objet du discours, son origine et sa nature, ses finalités et son usage, etc.
- et ensuite sur le discours lui-même, sa genèse et son vouloir-dire, sa nature et ses ambitions, ses ramifications textuelles et ses réclamations “encyclopédiques”, etc.

Le philosophe n’a pas oublié, d’ailleurs, d’“annoncer” le profil de ce “lecteur modèle philosophique” doté d’un certain “bagage cognitif”, ou tout simplement d’un “savoir culturel”, et, d’un certain “sens linguistique” en parfaite adéquation à une “aventure de sens” lui faisant découvrir ou retraverser des “continents ou oasis de pensée” sans trop le “faire peiner” et dans une économie évidente de mots et discours :

*“Dans la présentation de chacun des domaines de la culture chinois qui sont invoqués, la filiation historique est toujours respectée, et sert de fondement à l’exposé, mais elle ne saurait être développée pour elle-même: cela pour laisser jouer à plein les articulations logiques en même temps que pour décanter au maximum le propos sinologique (les références contextuelles étant reportées en notes) et le rendre plus aisé à lire au non-spécialiste. De même, les comparaisons ne sont pas proposées d’emblée, sous forme de parallèles, mais interviennent plutôt, à titre d’hypothèses de conclusion, pour servir de repères et d’indices à la différence recherchée: la position chinoise en devient plus significative, même si la part est inégale entre les deux traditions (puisque’on a considéré, par principe, que les références à la Chine étaient à découvrir, tandis que les références à la philosophie occidentale étaient déjà familière et pouvaient être mentionnées allusivement).”* (*La Propension des choses*, p.20)

C’est à partir de telles explications (donc anticipations) textuelles et discursives que nous allons analyser les problèmes de reformulation au bénéfice d’un lectorat vietnamien d’aujourd’hui doté de son “encyclopédie” propre. Sur ce, nous allons “réactualiser” le schéma de la “double communication”, pour pouvoir en expliciter toutes les “articulations” particulières de l’acte traduisant, dans une combinaison de langues particulière, français-vietnamien, en y inscrivant tous les paramètres qui nous concernent :



1. Nous pouvons déjà considérer toute notre lecture de l'oeuvre du philosophe français, en l'occurrence *La Propension des choses* (mise en correspondance avec *Procès ou création*), comme relevant de ce "premier acte de communication" où la saisie du message signifie aussi lecture, mobilisation intertextuelle et "raccourcissements", questionnement et hypothèses sur le *sens global*. Le traducteur est ce lecteur destinataire ordinaire de l'original, dans le sens qu'il s'approprie le texte tel que le ferait tout lecteur modèle anticipé par l'original, avec une mobilisation simultanée *ad hoc* et de la *compétence linguistique et des compétences textuelles et extra-linguistiques pertinentes*.

[A]: L'auteur, pour sa part, comme nous l'avons souligné, considère comme acquis ce qui relève de "l'Occident": "*les références à la philosophie occidentale étaient déjà familières et pouvaient être mentionnées allusivement*". Ce qui se traduit au niveau de sa formulation par un certain équilibre d'implication/explicitation en adéquation à ce profil de lecteur modèle projeté: celui-ci imprégné de "culture judéo-chrétienne" et apte à s'y repérer à travers un certain nombre de balises textuelles évidentes: *Création ou Genèse du monde, Providence et idée de salut, penseurs et spéculations "occidentaux" depuis le "berceau gréco-latin": Platon, Aristote, Kant, Machiavel, Foucault, etc...* La "stratégie discursive" réclamant une "coopération" de la part du lecteur débouche par conséquent sur une "économie" textuelle avec une "part inégale" dans la présentation et confrontation des "deux traditions" (d'ailleurs, "*J'ai visé, en effet, en priorité, à ce plaisir: suivre une idée*", *ibid.*p.12)

[B]: Il s'avère qu'il y a "clivage" entre ce "lecteur modèle ciblé" et le traducteur lui-même: ce dernier devra oeuvrer pour être "à la hauteur" de ce "lecteur modèle". D'autant plus que c'est un domaine où la "spéculation, intellectuelle" réclame un certain niveau de formation et d'"investigation". Le traducteur, dans ce cas précis, doit en effet s'y employer pour saisir ce va-et-vient entre plusieurs cultures et plusieurs systèmes de pensée, auxquels s'ajoutent tous les jeux d'implication tout à fait ordinaire propre au "discours philosophique", et selon la "stratégie" énoncée par l'auteur. Au sein de ce "va-et-vient" se déploie une alternance de discours: allusion et références "multi-plans" du

discours chinois, celui-ci explicité et “rationalisé” par le discours “occidental” français.

[C]: La flèche C est, cependant, “doublement” complexe, indiquant:

- la relation, certes évidente et obligatoire, entre l’original et le texte traduit, justifiée par le “truchement” du “sens”, ou plus précisément, par la “saisie de sens”;
- le changement de “rôle” du traducteur de la phase-saisie à la phase-reformulation: du statut “lecteur” de l’oeuvre originale à celui de l’“auteur” du texte traduit.

La “vision linguistique” vis-à-vis de la *traduction* semblait être souvent figée, selon nous, dans cette “première complexité” *reliant directement* le texte traduit à l’original, et y voir la nécessaire “fidélité” *stricto sensu, de texte à texte*. Elle assigne par conséquent le traducteur à un rôle de “ré-écrivain” (pour plagier un terme de Barthes) “à la solde et à la lettre” de l’oeuvre originale. Elle occulte ou néglige en effet maints aspects d’une “saisie du sens” qui va au-delà de la stricte “saisie du texte original”, dont, principalement:

- la prise en compte de l’auteur (de l’original) et de son public-lectorat (relation ou réciprocité [A]);
- et, ce que nous allons voir dans le “second acte de communication”, la prise en compte par le traducteur de *l’écart* très significatif les deux publics-lectorats: de l’original et du texte traduit (relation [E]).

Le “premier acte de communication”, entre l’auteur et la traducteur à travers l’original, constituant la première phase de l’acte traduisant dénommée “compréhension” ou “saisie du sens”, s’avère donc essentiel, dans le sens qu’il révèle une certaine “stratégie discursive” adoptée par l’auteur ou *propre* à l’auteur vis-à-vis d’un certain profil anticipé de “lecteur modèle”: le traducteur saisit le “sens” dans le sens projeté pour ce dernier. Mais il va falloir qu’il reformule ensuite ce “sens saisi” et, *maintenant*, à destination d’un autre “lecteur modèle” relevant, certes, d’une autre anticipation ou “projection”. Et c’est dans ce sens qu’on peut parler d’un *Traducteur-Auteur*, conscient de son *destinataire*, qui devra re-crée un texte qui *soit acceptable comme texte*, qui “fonctionne” comme un texte, c’est-à-dire à *l’usage de...comme un “tissu”* (étymologiquement parlant).

Nous pouvons aussi poser la question autrement: dans notre cas concret, y a-t-il similitude ou “correspondances” entre le lectorat français de l’original et le lectorat vietnamien du texte traduit ?

Il va de soi que la prise en compte de l’écart entre le lecteur de l’original et celui du texte traduit est, selon nous, l’“articulation” la plus importante entre les deux phases de la double communication. Il est d’une grande utilité d’explicitier cet “écart” représenté par la flèche [E] et son éventuel impact sur la saisie du sens [C] et la perspective-lectorat modèle [D].

Il s’avère que notre cas concret présente un schéma particulier et exceptionnel

où le lectorat d'arrivée semble, pour certains aspects, *savoir beaucoup plus ou être mieux informé* que le lectorat de départ: face à l'«objet chinois», l'«encyclopédie vietnamienne» paraît être mieux dotée que «celle des deux cultures chinoise et vietnamienne avec les importants mouvements osmotiques qui les imprègnent, notamment au bénéfice de la seconde, tant au niveau intellectuel qu'au niveau «scriptural». Ainsi cela signifie que la «projection discursive originale» ne peut plus fonctionner comme telle: l'anticipation du philosophe français d'un acquis *a priori des «références à la philosophie occidentale [...] déjà familières»* chez son propre lectorat ne pouvant plus «tenir sa route» jusqu'au texte traduit. Une nouvelle réalité *d'usage textuel* l'emporte dans des conditions objectivement justifiées.

D'où un premier corollaire d'un grand intérêt traductologique: la reconsidération ou ré-estimation, de la part du traducteur dans l'acte traduisant, de l'«encyclopédie» du lecteur modèle vis-à-vis du message original. Ce qui est anticipé comme «acquis» est maintenant inversé: les «références à la philosophie occidentale» ne pouvant plus être considérées comme «familières» pour le lecteur d'arrivée alors que celui-ci, est mieux placé pour appréhender le «discours et objet chinois» avec leurs caractéristiques propres. Cela signifie que tout l'équilibre implicite/explicite originel est «chambardé» dans le texte d'arrivée et que la reformulation :

- ne peut plus compter sur la «même coopération textuelle» escomptée par le philosophe français,
- ne peut se permettre de faire la «même économie discursive» optée pour l'original.

D'où un deuxième corollaire. La flèche [D] évoquant la «réciprocité» entre le traducteur et le lecteur d'arrivée, les relation [C] et [D] doivent être étroitement accouplées durant toute la phase de reformulation: le «sens» saisi se reformule suivant cette réalité et contrainte que représente l'écart [E], dans une constante et pertinente prise en compte du «profil encyclopédique» du «lecteur modèle» d'arrivée. L'acte de reformulation ou de réexpression est inscrit dans cette adéquation entre :

- une saisie fidèle du sens de l'original,
- une prise de conscience *a priori* du clivage lecteur de départ/lecteur d'arrivée
- et une perspective de «lecteur modèle» mobilisant, simultanément et pertinemment, des compétences textuelle, extra-linguistique et linguistique.

### 3. Le «triangulaire» traductionnel

Le texte traduit, en fin de compte, n'est que l'évident aboutissement d'un tel processus de saisie et de réexpression du sens tenant compte de plusieurs paramètres, dont la langue n'en est qu'un, qui convergent de façon pragmatique et efficace. S'il est «équivalent» à l'original, il doit l'être non pas de par une «comparaison formelle ou linguistique», mais plutôt dans cette perspective

effective (un besoin et une façon de lire) et interprétative (une liberté du lire et de l'interprétation tout à fait ordinaire) de lecteur.

Alors que le discours de départ ou discours-source oscille dans un mouvement bipolaire: entre l' «Autre chinois» et le «Soi gréco-latin occidental», la lecture du discours d'arrivée ou discours-cible se fait, selon notre optique, dans un mouvement implicite à trois pôles: le «moi vietnamien» ré-étudiant l'Autre chinois» à travers l'optique de l' «Autre occidental». L'intérêt vietnamien se portant, alternativement, tantôt sur le doigt, «l'Occidental qui visionne», tantôt sur la lune, l' «Autre chinois». Tout en vérifiant, éventuellement, sa propre vision millénaire de l'Autre chinois et celle centenaire de l'Autre occidental: ce moment privilégié de contempler les Lunes et leurs reflets ...

La traduction s'est ainsi engagée quelque peu dans un «triangulaire» historico-culturel où la «disposition» des mots ne semblent plus être la même dans chaque aire et tradition, où il pourrait y avoir confrontation et compétitivité entre les aires, entre diverses «compétences de pensée». Alors comment saisir ce «monde» (dans le sens «littéraire» tel qu'a suggéré U.Eco) pour se préparer ensuite à le «meubler», à le circonscrire et décrire ensuite par une «écriture» adéquate? Une adéquation qui dépasse souvent de très loin la «disposition» intrinsèque des mots fournis par l'expérience «éculée» ou par les dictionnaires faussement innocents, tous renvoyant à du connu rassurant mais poussiéreux, difficilement pertinent pour la reformulation d'un discours spéculatif qui se veut aussi réflexif: réflexivité des «matériaux linguistiques et conceptuels» mobilisés, et réflexivité comme acte d'introspection du «Soi occidental».

*«Certes, la philosophie occidentale s'est donné elle-même, et dès le départ, pour vocation de faire de son libre questionnement le principe de son activité (partie, comme elle l'est, en quête d'un pensée toujours plus émancipée). Mais nous savons également qu'à côté des questions que nous nous posons, que nous pouvons nous poser, il y a aussi tout ce à partir de quoi nous nous interrogeons, et que, par là même, nous ne sommes pas en mesure d'interroger ce fond de notre pensée qui a été tissé par la langue indo-européenne<sup>5</sup>, informé par les découpages implicites de la raison spéculative, orienté par une attente particulière de la «vérité».*

*L'excursion à travers la culture chinoise que nous proposons ici a aussi pour but de faire prendre plus amplement d'un tel conditionnement.» (la Propension des choses, p. 17-18).*

Ainsi le traducteur doit-il être conscient qu'il se meut, dangereusement, entre deux «univers de discours» (pour reprendre un terme de Coseriu<sup>6</sup>) qui cherchent à se connecter, se «dévisager», se «vérifier», se «re-construire» réciproquement...

D'où ce corollaire pragmatique: si le philosophe français ou chinois a su mobiliser ses «propres notions, le traducteur vietnamien devra en faire de même dans la recherche d'une équivalence conceptuelle et discursive qui va au delà des correspondances linguistique formelles. Ce sera une équivalence qui doit :

- épouser, en premier lieu, le mouvement discursif du message original,
- et, en second lieu, intégrer un «nouveau» réseau conceptuel adéquat à la langue et culture d'arrivée: en correspondance avec l'«objet chinois» étudié, en concordance avec le discours (français et «occidental») lui-même sur l'objet.

Traduire des mots. Ou bien traduire un discours raisonné, argumenté et «destiné». C'est un choix méthodologique et un choix de finalité: réexprimer un message ou un vouloir-dire au bénéfice d'un destinataire ne pouvant pas lire l'original; ou revêtir celui-ci d'une nouvelle matérialité formelle déconnectée de sa vocation initiale. Voire pire: un texte-cible ne relevant d'aucune «territorialité culturelle, intellectuelle ou psychologique» ... L'oeuvre originale se propose en effet une vocation, une fonction à condition qu'elle soit lue comme un texte philosophique suscitant réflexions ou réactions réfléchies. Une traduction mot à mot la défonctionnaliserait au sein de la culture d'accueil.

#### 4. L'itinéraires de la pensée, l'histoire de la traduction

Il s'avère ainsi que les «problèmes de traduction» soulevés par Tran Van Toan relèvent plutôt de soucis d'ordre terminographique ou terminologique<sup>7</sup> que réellement «traductologiques». La solution proposée et généralement acceptée jusqu'à maintenant, remédiant à un «vide linguistique» vis-à-vis d'une «nouvelle réalité [qui] doit être désignée dans une langue donnée», est «soit l'emprunt, soit le calque, soit la création linguistique»<sup>8</sup>. Et c'est chaque «univers de discours», intégrant les termes nouveaux ou adoptés, qui lève toute ambiguïté et rend ceux-ci «signifiants» et opérationnels, notamment, pour ce qui nous concerne, au sein des discours devant se mouvoir, par essence, entre plusieurs «mondes et visions du monde». Tels sont, par exemple, parmi d'autres, les discours «ethnologiques» ou «anthropologiques». Mais qu'ont-ils fait autrement les penseurs d'hier et d'aujourd'hui, et depuis toujours, ayant à revenir (et s'y remesurer) sur les concepts philosophiques suggérés par les écoles antiques grecques ? Et les langues impliquées sont-elles étanches dans ce commerce intellectuel entre les hommes et leurs communautés aux expériences originales et diversifiées ?

Mais, d'autre part, comment faut-il comprendre le caractère «inséparable», selon Tran Van Toan, entre la «pensée philosophique» et la «langue utilisée» ? Et, alors, comment les «courants de pensée» ont-ils pu traverser les frontières de toutes natures (naturelle, culturelle et linguistique) pour se répandre d'un continent à l'autre, pour imprégner tant bien que mal les communautés humaines dans leur grande diversité ? La généralisation de Tran Van Toan nous laisse dubitatif car nous ne pouvons ignorer que les langues (et les cultures) évoluent (et ne cessent d'évoluer). Alors, quel serait cet «état» duquel une langue, au cours de son évolution, puisse considérer une pensée philosophique donnée comme la sienne propre ? Et d'où prendrait naissance cette pensée «sienne propre»? Et d'autre part quel contenu essentiel doit-on (s')accorder à ce qui se dénomme comme «pensée philosophique»<sup>9</sup> au-delà des clivages socio-culturels ? Historiquement parlant, avec un peu de recul, on est amené à se poser les questions suivantes: comment se forment, sous telle ou telle latitude,

ces «communautés» de penseurs et de pensée ? Et comment se déploie telle ou telle «tradition» de pensée, avec ou sans substrat ?

## Notes

<sup>1</sup>. « Le problème de la philosophie au Vietnam », in *Approches - Asie*, n° 15/1997, p.22 (c'est nous qui soulignons en italique).

<sup>2</sup> La présente intervention relevant d'une approche consacrée aux aspects méthodologiques de la traduction vers le vietnamien d'œuvres françaises contemporaines dont celles de F. Jullien, pour plus de détails cf. thèse de doctorat portant sur les «Traductions (français-vietnamien) éthologique et philosophique», soutenue en décembre 2003 à l'Université Charles de Gaulle-Lille 3.

<sup>3</sup>. Cf. aussi partie 8: De l'inconvénient d'être un homme de bien (*coup d'œil dans la cuisine d'un sinologue*) in F. Jullien et T. Marchaisse, *Penser d'un dehors (La Chine) - Entretiens d'Extrême-Occident*, p. 335-379.

<sup>4</sup>. Le philosophe précisera plus tard: «La tradition chinoise ignore la notion de «création littéraire», aussi bien que celle d'«inspiration» - même si les Chinois s'en servent couramment aujourd'hui, après les avoir empruntées à l'Occident. Irrésistible commodité du concept ... Mais lisons de près les textes chinois de réflexion littéraire - de près, c'est-à-dire en épousant la cohérence de leurs articulation» (in *Pensée d'un dehors (La Chine)*..., p. 201).

<sup>5</sup> « Mais est-ce problème de «langue» ou problème de «disposition»? Souci revenant maintes fois chez le philosophe «occidental»: «Pour dire cette disponibilité de la sagesse, si difficile à dire, pris comme on est, en Occident, entre la mystique, d'une part, et le dualisme de la raison de l'autre, il faudrait retravailler profondément la langue, la refondre pour ainsi dire, en tirer d'autres ressources - non pas tant pour lui faire dire autre chose que pour lui faire dire autrement» in F. Jullien, *Un sage est sans idée*, p. 169.

<sup>6</sup> Coseriu parle d'«univers de discours» ou d'«univers discursif de référence»: cf. C. Laplace, *Théorie du langage et théorie de la traduction - Les concepts-clefs de trois auteurs: Kade (Leipzig), Coseriu (Tübingen), Seleskovitch (Paris)*, p. 132-135.

<sup>7</sup>. cf. Bruno de Bessé, « La définition terminologique », in *La Définition*, Larousse, Paris 1990, p.253.

<sup>8</sup>. cf. C. Laplace, op.cit. p.169.

<sup>9</sup>. cf. F. Jullien, *Un sage est sans idée* (not, sous-partie 1: VII: « La sagesse n'est pas restée dans l'enfance de la philosophie »).