



HAL
open science

Recherches de traductologie et étude comparative des cultures de la Grèce antique et de la Chine à partir d'un traité des Moralia de Plutarque et de ses versions chinoise contemporaines

Min Le

► **To cite this version:**

Min Le. Recherches de traductologie et étude comparative des cultures de la Grèce antique et de la Chine à partir d'un traité des Moralia de Plutarque et de ses versions chinoise contemporaines. Linguistique. Université de Limoges, 2015. Français. NNT : 2015LIMO0060 . tel-01391905

HAL Id: tel-01391905

<https://theses.hal.science/tel-01391905v1>

Submitted on 8 Nov 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE DE LIMOGES

ÉCOLE DOCTORALE THÉMATIQUE :

Lettres, Pensées, Arts et Histoires [ED525] FACULTÉ

DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

Équipe de recherche : EHIC

Thèse N° []

Thèse

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LIMOGES

Discipline: [Lettres Classiques, Traductologie]

présentée et soutenue le 03/11/2016 par

Min LE

Recherches de traductologie et étude comparative des cultures de la Grèce antique et de la Chine à partir d'un traité des *Moralia* de Plutarque et de ses versions chinoises contemporaines

Thèse dirigée par M. JeanSPierre LEVET

Rapporteurs

Mme. Françoise SKODA, Professeur émérite à l'Université de Paris IVSSorbonne [UMR 8133]

Mme. Ping ZHANG, Professeur à l'Université des Études Internationales de Xi'an

Examineurs

Mme. Micheline DECORPS, Professeur émérite à l'Université de ClermontSFerrand Blaise Pascal [PIHERE ET SPHERE]

Mme. Valérie FARANTON, HDR, PRAG à l'Université d'Artois (Arras) [Themam et ARSCAN]

M. JeanSPierre LEVET, Professeur émérite à l'Université de Limoges [EHIC]

M. Yves LIEBERT, Professeur à l'Université de Limoges [EHIC]

Mme. Bernadette MORIN, Professeur à l'Université de Limoges [EHIC]

Remerciements

Au terme de la rédaction de mes travaux, dont je ne puis revendiquer la seule paternité, je voudrais exprimer mes remerciements sincères à celles et ceux qui, par leur encouragement, soutien et aide actifs, ont contribué à ma recherche. Sans vous, cette thèse n'aurait pu voir le jour.

Tout d'abord, ma reconnaissance et mes remerciements vont à mon Directeur de thèse, M. Jean-Pierre LEVET, qui m'a chaleureusement accueillie avec sa sollicitude très attentive dès le premier jour de mon arrivée en terre limousine. Il a bien voulu m'accorder sa confiance pour diriger mon mémoire de Master ; il m'a encouragée à continuer dans le travail doctoral. Sa générosité d'esprit, sa rigueur intellectuelle, ses conseils avisés me furent bénéfiques, non seulement pour ma carrière doctorale, mais donneront un sens à ma vie.

Je souhaiterais exprimer ma gratitude à Mme Bernadette MORIN, qui m'a initiée à la langue grecque ancienne et à la culture hellénistique, sources d'inspiration de mon travail. Ses enseignements intéressants, sérieux et substantiels m'ont offert l'accès à un monde nouveau dont j'ignorais l'existence et sa richesse.

Je sais gré aussi à mes professeurs à l'École Supérieure d'Interprètes et de Traducteurs de Paris, qui m'ont proposé des cours avancés et réactualisés sur les principes de la traductologie et de diverses théories traductologiques, en particulier la Théorie Interprétative de la Traduction, appui principal de mon travail. Sans leurs remarques et leurs soutiens documentaires minutieux, je n'aurais pu réaliser une recherche aussi riche et solide.

Ma reconnaissance s'adresse également à mes professeurs à l'Université des Études Internationales de Xi'an, particulièrement nombreux. Ils m'ont initiée à la langue française à partir de l'alphabet, et m'ont offert l'opportunité d'approfondir mes études en France. Ce séjour m'a permis non seulement de découvrir votre riche et longue histoire et une brillante culture, mais il m'a apporté également une nouvelle vision propre à examiner la culture chinoise et m'a inspiré le sujet de recherche.

J'exprime ma gratitude à tous mes amis-chercheurs issus de tous pays, avec qui j'ai eu des discussions animées et des échanges d'idées. Ils ont partagé sans retenue leurs visions particulières, et leurs conseils précieux ont grandement élargi mes champs de pensée et énormément contribué à ma connaissance sur la traductologie et l'observation des divergences culturelles.

Je souhaiterais exprimer mes remerciements à l'ensemble de mes clients et partenaires lorsque je travaillais en qualité de traductrice et interprète. Grâce à eux, à leur confiance, leur générosité et leur encouragement, j'ai pu commettre des fautes et les corriger, accumuler des expériences professionnelles et entrevoir des réflexions sur la science de la traduction.

Je voudrais exprimer mes remerciements chaleureux à Danielle TAMBIEFF-CARREAU et Daniel MAESTRO, qui n'ont jamais hésité à être présents et m'aider lorsque j'ai rencontré des difficultés dans la vie personnelle et professionnelle en m'offrant de l'amour à la fois parental et fraternel.

Ma gratitude va également à tous mes amis chinois, diligents, courageux et intelligents. Leur compagnie a minimisé la solitude dans un pays éloigné de ma famille, leurs qualités m'ont énormément influencée et m'ont incitée à avancer. Je remercie M. Chen ZHAO, qui m'offre la sérénité et la tranquillité d'esprit propre à faciliter la concentration et la mise en forme de cette thèse.

Une pensée profondément respectueuse et reconnaissante va à mes parents : Kexi LE et Xiling FU. Sans leurs soutiens, je n'aurais pu réaliser cette thèse. Mon père, lui-même Docteur, m'a inculqué les valeurs de rigueur et de persévérance ; ma mère, a soulagé chaque fois mon stress par sa douceur et son affection. J'adresse mes remerciements particuliers à mes grands parents, Zeshao FU, Xiuzhu YANG, avec qui j'ai vécu de nombreuses années durant mon enfance. Ils sont les premiers scientifiques de la nouvelle Chine, ils m'ont appris le désir du savoir et l'esprit de dévouement. Malgré leur éloignement depuis des années, leur amour me porte et guide tous les jours.

Je terminerai, enfin, par tous les Anonymes qui m'ont offert leur aide, généreusement, sans quête de réciprocité, et à qui je n'ai peut être pas su apporter une attention suffisamment digne de leur noblesse de sentiments.

Sommaire

| | |
|--|----|
| Remerciements | 2 |
| Sommaire..... | 5 |
| Introduction..... | 9 |
| 1. Partie Théorique..... | 17 |
| Chapitre I – Théorie traductologique : Questions ontologiques..... | 18 |
| I.1 Nature de la traduction | 19 |
| Trois niveaux de traduction..... | 19 |
| Le sens | 23 |
| Les explicites et les implicites..... | 25 |
| La forme..... | 26 |
| Le sens et la forme | 29 |
| Messages prioritaires et secondaires | 31 |
| I.2 Rôles dans la traduction..... | 37 |
| Rôle du lecteur..... | 37 |
| Rôle du traducteur | 38 |
| Qualités du traducteur | 40 |
| I.3 Possibilité de la traduction | 42 |
| Intraduisibilité et ses limites..... | 42 |
| Fidélité et liberté..... | 44 |
| I.4 Questions méthodologiques de la traduction..... | 47 |
| Processus de la traduction | 47 |
| Difficultés de la traduction | 51 |
| Évaluation de la qualité d'un produit traductif | 60 |
| Méthodes traductives générales | 62 |
| Chapitre II – Traduction professionnelle..... | 66 |
| II. 1 Traduction en ses fonctions sociales | 66 |
| II. 2 Influences sociales sur la traduction..... | 67 |

| | |
|--|-----|
| 2. Partie Problématique..... | 73 |
| Chapitre I – Premiers emplois de Geyi..... | 76 |
| I.1 Panorama de la traduction des soûtras bouddhiques en Chine | 76 |
| I. 2 Conquête du bouddhisme | 78 |
| Chapitre II – Geyi en tant que méthode traductive..... | 82 |
| II. 1 Définition de Geyi | 82 |
| II. 2 Problématiques | 88 |
| 3. Partie Méthodologiques..... | 92 |
| Chapitre I – Méthodologie de l’analyse..... | 93 |
| Chapitre II – Quelques informations sur l’auteur et sur le corpus | 95 |
| II. 1 Vie de Plutarque..... | 95 |
| II. 2 Influences de Plutarque en France et en Chine | 106 |
| II. 3 <i>Les Moralia</i> | 110 |
| Histoire brève du texte..... | 110 |
| Histoire de la traduction du texte..... | 113 |
| Traductions chinoises..... | 116 |
| II. 4 Quelques informations sur les traductions chinoises à analyser | 118 |
| 4. Partie Analytique..... | 122 |
| Chapitre I – Comparaison des traductions chinoises | 123 |
| Version des traductions chinoises | 123 |
| <i>Consolation à sa femme</i> | |
| Extrait, 608A..... | 124 |
| Extrait, 608A..... | 127 |
| Extrait, 608C | 131 |
| Extrait, 608E | 144 |
| Extrait, 609A..... | 156 |
| Extrait, 609A-B | 172 |
| Extrait, 609F-610A | 194 |

| | |
|--|-----|
| Extrait, 611E-F..... | 209 |
| Chapitre II – Pratique et commentaires de la traduction | 233 |
| <i>Consolation à sa femme</i> | |
| Extrait, 608A..... | 233 |
| Extrait, 608A..... | 234 |
| Extrait, 608C | 236 |
| Extraits, 609A, 611A, 611D | 239 |
| Extrait, 610B-C | 251 |
| | |
| 5. Partie Synthétique..... | 259 |
| Fondement scientifique de Geyi | 260 |
| Geyi, la domestication et la traduction dynamique | 265 |
| Légitimité de Geyi | 267 |
| Limites de Geyi | 270 |
| Quelques indices supplémentaires..... | 276 |
| | |
| Conclusion | 279 |
| Bibliographie..... | 282 |
| Traductologie..... | 282 |
| Traduction des <i>Moralia</i> | 285 |
| Études sur l’auteur et sur le corpus..... | 285 |
| Textes antiques | 286 |
| Études spécialisées | 288 |
| Études sur la civilisation grecque..... | 289 |
| Études sur la civilisation chinoise..... | 289 |
| | |
| Annexes | 291 |
| Annexe I – La division des traités des <i>Moralia</i> par Konrat ZIEGLER | 291 |
| Annexe II – Texte de départ de notre traduction | 293 |
| Annexe III – Notre version chinoise intégrale de <i>Consolation à sa femme</i> | 301 |

| | |
|-------------------------|-----|
| Table des matières..... | 306 |
| Table des figures..... | 310 |

Introduction

Victor HUGO, écrivit en préfaçant la traduction des *Œuvres Complètes* de Shakespeare :

*Le commentaire couche Shakespeare sur la table d'autopsie, la traduction le remet debout ; et après l'avoir disséqué, nous le retrouvons en vie.*¹

Nous considérons l'œuvre d'un auteur comme intemporel, lui survivant. Le destin de ces textes dans un pays étranger, surtout littéraires, dépend en particulier de l'opération réalisée par le traducteur en matière d'analyse. Une mauvaise traduction tuera ce texte et une bonne assurera sa renaissance.

Après la chute de la Tour de Babel et la confusion des langues, le « traducteur », l'« intermédiaire du monde spirituel », surgit afin de faire se comprendre les peuples dispersés sur l'ensemble de la surface de la terre et de permettre de renouer les liens des communautés linguistiques humaines brouillées par Dieu².

En dépit de l'antériorité de l'activité traductive, le vocabulaire révélant la substance de cette action est beaucoup plus récent.

Dans la langue assyrienne, la traduction, appelée *Ragamou*, signifiait « parler ». Il est devenu en égyptien *Dragamou*, « parler à la place de quelqu'un », et ensuite en arabe *Tourdjouman*, « le traducteur » ou « l'interprète ». Jusqu'au début du XX^e siècle, le *Tourdjouman* restait un titre de diplomate dans l'Empire Ottoman. Dans la langue française, nous trouvons chez Molière *Trucheman* « celui qui opère la traduction, l'interprète », néologisme emprunté aux origines précédemment évoquées et par là nous obtenons le mot « truchement ».

Par ailleurs, le latin exprime l'acte de traduire par *Traducere* signifiant « faire passer », et le mot *Traductor* en fut le dérivé. En l'empruntant en 1539, Robert ESTIENNE, forma un nouveau mot « traduire » ; un an après, Estienne DELÉ forgea les deux mots : « traducteur » et « traduction ».

¹ HUGO Victor, « Préface de la nouvelle traduction », in *Œuvres Complètes de W. Shakespeare*, traductions réalisées par François-Victor HUGO, Pagnerre, 1865, p.29.

² *Genèse*, 11, 1-9.

Il en est de même pour le mot « traductologie » : bien que d'abondantes études aient été consacrées à cette science, ce néologisme n'a été construit que dans les années 1970, à partir du mot « traduction » et du suffixe -logie. Avant sa création, cette discipline reçut plusieurs appellations éphémères, telles les « sciences de la traduction », la « translatoologie ». Les chercheurs qui travaillent sur cette science, appelés « traductologues », appartenant à diverses écoles, s'évertuent à étudier la traduction sous tous les aspects.

James HOLMES, propose dans ses écrits *The Name and Nature of Translation Studies*, une classification du domaine parmi les études traductologiques³. Elle est présentée ensuite sous forme de plan visuel par Gideon TOURY, dans le *Descriptive Translation Studies and Beyond*⁴(Figure 1. Holmes basic map of Translation Studies).

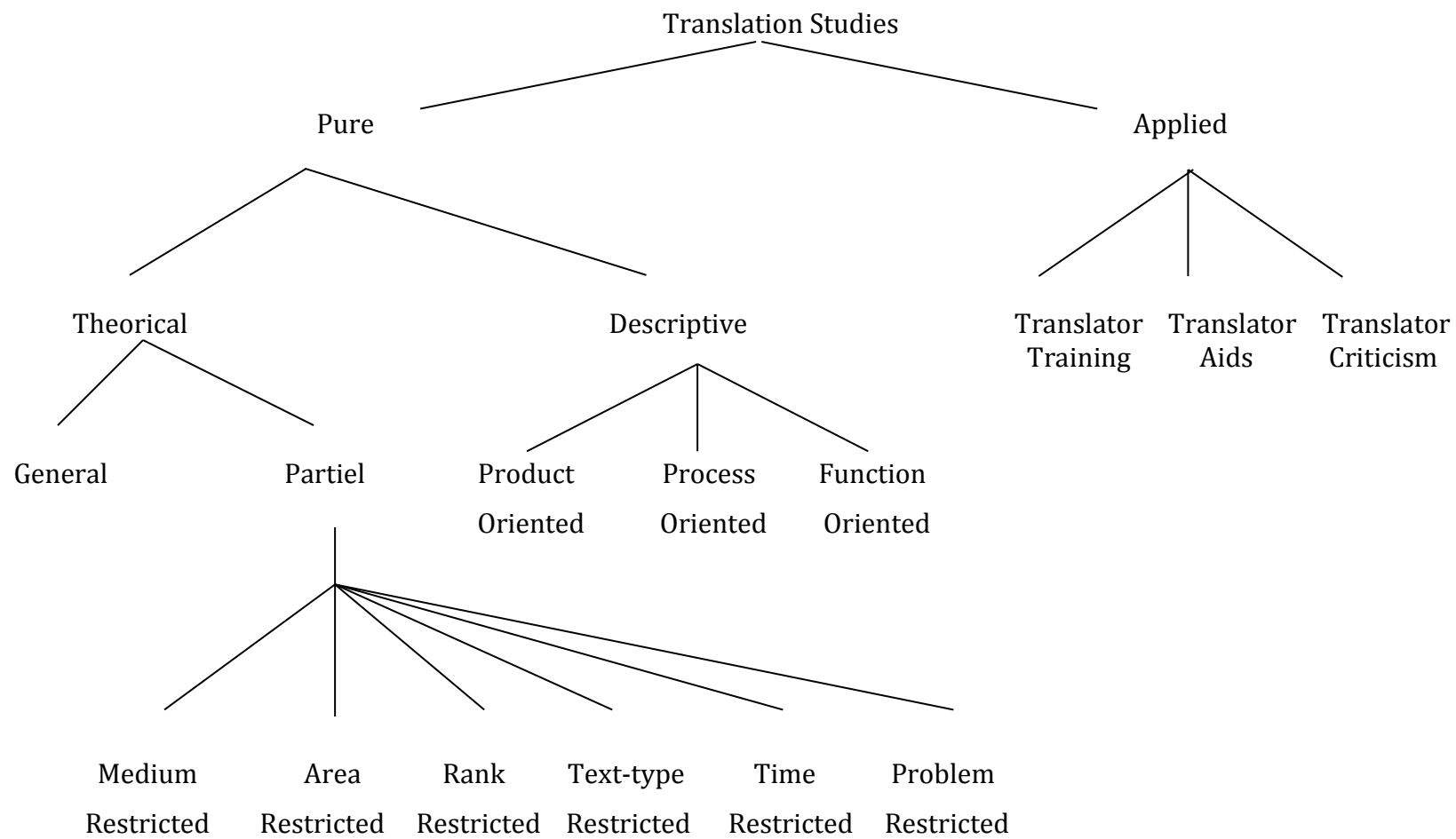
Les traductologues contemporains, s'attachent particulièrement au domaine « pur » en menant leurs recherches sur des approches diversifiées : linguistique, herméneutique, idéologique, poétologique, sociale... Nous dénombrons de nos jours de nombreuses écoles telles la Théorie interprétative (la Théorie du sens), la Théorie actionnelle, la Théorie de l'équivalence dynamique, le Skopos, la Théorie du jeu... Peu importe la position prise et l'approche adoptée, toutes ces théories cherchent à résoudre les problèmes rencontrés dans le processus traductif et à améliorer le produit de la traduction.

Cependant, il n'est pas difficile de constater que la majorité des courants traductologiques sont des théories acquises des observations et des expériences provenant des pratiques traductives entre certaines langues, surtout l'anglais, le français, l'allemand et le slave. Ces langues, homogènes, coexistent en faisant partie de la famille indo-européenne, et recèlent peu d'écart tant par l'origine que par la culture. Cette divergence linguistique et culturelle crée justement un des obstacles principaux dans la traduction.

³ HOLMES James, *The Name and Nature of Translation Studies*, University of Amsterdam, 1975.

⁴ TOURY Gideon, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, John Benjamins Publishing, 2012, p.4.

Figure 1. Holmes basic map of Translation



Cette discipline est nommée en Chine 翻译理论 (fān yì lǐ lùn), littéralement « la théorie de la traduction », ou 译论 (yì lùn) en abrégé. En raison de la fondation tardive de cette science en Chine, les traductologues travaillant sur la langue chinoise demeurent, jusqu'à nos jours, peu présents sur la scène internationale. Il subsiste toujours de nombreux stéréotypes concernant la traduction et la traductologie : n'importe qui peut traduire s'il maîtrise simultanément deux langues ; toute traduction demeure une affaire purement linguistique ; toutes les personnes qui traduisent sont des traductologues ; la traduction et la traductologie sont deux appellations différentes attachées à une même entité... Compte tenu de ces clichés, nous envisageons, d'abord, de clarifier dans notre étude la nature de l'acte de traduire, puis de proposer certaines méthodes traductives permettant d'améliorer le produit traductif, en mettant en exergue la particularité linguistique et culturelle chinoise.

Parmi l'ensemble des procédés de traduction, nous nous intéressons particulièrement à Geyi, l'« interprétation par analogie ». Il s'agit d'une méthode traductive ancienne parue lors des premières traductions des œuvres canoniques du Bouddhisme. Elle fut extrêmement controversée selon les époques : à son apparition, elle ne reçut que des appréciations élogieuses ; mais avec l'élargissement de son emploi, cette pratique conduisit couramment le texte traduit à l'inappropriation voire même à l'infidélité au niveau du sens et de la forme, si bien qu'elle fut ensuite dédaignée et rejetée par les traducteurs et les lecteurs chinois.

Cependant, d'après nos observations, et malgré toutes les critiques portées sur Geyi, elle préserve et demeure constamment présente dans l'acte traductif, tant chez des traducteurs chinois qu'étrangers, particulièrement si le traducteur envisage de traduire une conception ou une réalité étrangère dont son lecteur ne dispose d'aucune connaissance. Nous-même, avons vécu une telle expérience : lorsque nous cherchons à expliquer un fait exclusif appartenant à une langue ou une culture à une personne totalement ignorante, nous recourons d'abord à un fait similaire appartenant à sa cognition en lui indiquant les dissemblances.

Procédé traductif, Geyi relève de la méthode cognitive permettant de faciliter la compréhension des lecteurs de traduction. Malgré l'ambiguïté, voire même l'infidélité pouvant être apportées au texte traduit, nous cherchons à étudier sa substance des

aspects linguistiques et culturels, à discuter la légitimité de son emploi surtout dans la traduction, surtout littéraire, et à définir les limites de son emploi, de sorte qu'elle puisse être servie par les traducteurs dans l'acte de traduire et produire un effet positif.

Afin de délimiter le champ de nos études s'intéressant à la théorie de la traduction et cherchant à définir Geyi et à cerner ses limites, nous avons sélectionné les *Moralia* de Plutarque comme corpus de notre recherche. Ce choix ne doit rien au hasard : en premier lieu, captivée par la philosophie morale et la sagesse de Plutarque, nous avons déjà mené une étude sur sa pensée morale dans notre mémoire de recherche de Master⁵, en établissant un rapprochement avec celle de Confucius. Nous parvenons à terme à repérer la similitude de nombreuses conceptions chez les deux moralistes, ces ressemblances nous offrent la possibilité d'exercer Geyi en pratique traductive. En second lieu, considérant la richesse de la civilisation hellénique, l'ampleur de la philosophie grecque, les divergences culturelles et la rareté du nombre d'œuvres consacrées au grec ancien en langue chinoise, nous ne jugeons pas les lecteurs chinois suffisamment détenteurs de connaissances préalables pour comprendre les œuvres de Plutarque et être confrontés à des difficultés de lecture du texte traduit. Et notamment à la suite des attentions très tardives portées par les traducteurs et les chercheurs chinois à notre corpus, la première traduction intégrale des *Moralia* a vu le jour début 2014 ; antérieurement, nous n'avons observé que quelques traductions chinoises de certains traités. Ces traductions, en employant Geyi dans des mesures divergentes, sont de qualités inégales et produisent des effets variables, tant dans le contraste que dans l'analyse.

Pendant cette étude des *Moralia*, ont surgi un certain nombre de questions récurrentes. Les premières proviennent des réflexions sur nos pratiques et expériences traductives : Que traduit-on ? À quoi le traducteur doit-il rester fidèle ? Le traducteur doit-il garder son image « invisible » au cours de la traduction ? Comment juger une bonne traduction ? Ensuite, en phase d'analyse des traductions chinoises et de réinterprétation des *Moralia*, de nouvelles questions plus concrètes apparaissent : Quel

⁵ LE Min, dirigé par LEVET Jean-Pierre, *Éducation Morale : Études comparatives entre le Confucianisme et les Moralia de Plutarque*, 69 p., mémoire de recherche de Master recherche, textes, langues et cultures, Université de Limoges, 2010.

effet voudrait créer l'auteur chez son lecteur ? Quelles solutions font face aux difficultés traductives rencontrées? Le traducteur doit-il adapter ses stratégies et méthodes traductives à son lectorat ayant des savoirs et des expériences dissemblables ?

Ces points ayant été précisés, le travail est divisé en cinq parties.

La partie théorique est composée de deux chapitres dont le premier traite de la théorie « pure » de la traductologie d'une manière « générale » (cf. Figure 1 Holmes basic map of translation). Dans un premier temps, nous discutons la nature et le fonctionnement de l'acte de traduire, en précisant les notions du sens et de la forme, les deux faces de macro-signes constitutifs d'un texte, qui nous permettent de faciliter les analyses. Nous présentons dans la section suivante, les rôles que jouent respectivement le traducteur et le lecteur, les influences qu'ils pourraient exercer sur le texte traduit ainsi que les qualités que le traducteur devrait manifester dans son activité. Par les interrogations sur la possibilité de traduire, nous exposons dans la troisième section notre réflexion sur les notions de « fidélité » et de « liberté ». La quatrième section, comportant trois volets, est consacrée aux discussions sur les questions méthodologiques de la traduction : dans le premier, nous élaborons un processus de la traduction conformément au fonctionnement de l'activité traductive présenté plus haut ; dans le deuxième volet, les difficultés éventuelles que pourrait rencontrer le traducteur à chaque phase sont introduites ; le troisième est destiné à tracer les critères d'évaluation de la qualité d'un texte traduit. Une série de méthodes traductives est ensuite proposée afin de résoudre les difficultés traductives présentées. Le deuxième chapitre de la partie théorique s'attache à la pratique de la traduction en tant qu'activité professionnelle : nous y dissertons sur les caractéristiques « sociales » de cette action et certains enjeux permettant d'orienter l'idéologie du produit traductif.

La partie problématique s'ensuit. En évoquant, dans le premier chapitre, l'histoire de la traduction des sutras bouddhiques dans la Chine ancienne nous éclairons la contribution que Geyi apportait dans la propagation de cette religion. Dans le deuxième, à travers les observations sur son nom et sur ses emplois aux époques différentes, nous essayons de préciser une définition relative à cette méthode traductive et d'explicitier sa substance « analogie interculturelle ». Avec la mise en examen de ses emplois dans la

traduction, nous y apportons une analyse traductologique sur Geyi et soulevons nos problématiques.

Nous entrons ensuite dans la partie méthodologique commencée par une présentation de méthodologie précise que nous utiliserons dans le cas spécifique – la traduction des *Moralia* de Plutarque – qui constitue la troisième partie de notre travail. Quelques informations sur l’histoire de notre corpus les *Moralia* et sur son auteur, Plutarque, sont ensuite évoquées ci-après, suivies par un exposé sur le statut de Plutarque en Chine au sein des milieux dispensant des sciences humaines.

La quatrième partie, analytique, débute par une présentation brève des trois traducteurs ainsi que des informations éditoriales de ces versions chinoises. Dans la première sous-partie, nous examinons les emplois de Geyi dans les trois versions de l’approche « contrastive » : cette analyse, fondée sur le rapprochement des conceptions et des faits entre la culture hellénique et la tradition chinoise, comporte l’explication des mots, les études linguistiques et stylistiques, la comparaison interculturelle ainsi que nos commentaires contrastifs et nos évaluations sur le texte traduit. Dans la seconde sous-partie, nous proposons une version chinoise réalisée par nous-même, en soulignant les cas où nous jugeons judicieux d’employer Geyi, et y adjoignons notre explication.

Notre travail se terminera par la partie synthétique qui consistera à compléter les démarches pratiques. Notre bilan portera d’abord sur la possibilité et le fonctionnement de Geyi dans l’acte de traduire, en soulignant les similarités du développement cognitif entre les êtres humains ; ensuite, le bilan énumérera les avantages et les inconvénients qu’apporte Geyi au texte traduit, à l’auteur et au traducteur ; enfin, nous y détaillerons les limites de son emploi dans la traduction des textes littéraires.

L’intérêt et l’originalité majeurs de ce travail résident dans la recherche sur la traduction chinoise des *Moralia* et dans la rupture avec les opinions traditionnelles portées sur Geyi. D’une part, les traducteurs ultérieurs cherchant à réinterpréter les *Moralia* s’inspireront des leçons des expériences de leurs prédécesseurs et

amélioreront leurs traductions ; d'autre part, la définition de Geyi permettra aux traducteurs de prendre conscience de leurs emplois et d'éviter ainsi les abus aboutissant soit à l'omission, soit à l'infidélité du message du texte à traduire. En même temps, nos études traductologiques des approches à la fois linguistiques, littéraires et culturelles fourniront une nouvelle approche de cette science en offrant un accès à un univers jusque là peu connu.

1. Partie Théorique

Chapitre I – Théorie traductologique : Questions ontologiques

La traductologie constitue une science empirique fondée sur les expériences et les observations acquises dans les pratiques traductionnelles. Étant une science interdisciplinaire, elle pourrait s'appuyer sur le système scientifique des linguistique, sémiotique, science cognitive, communication, psychologie et sociologie... S'inspirant des approches différentes telles linguistique, herméneutique, idéologique, poétologique ou sociale, les théories traductologiques étudient la nature et les règles de la traduction en tant qu'activité, processus ou produit, et cherchent à proposer des stratégies traductionnelles pouvant diriger la pratique et optimiser le résultat. Parmi elles, les plus connues sont : la Théorie interprétative, la Théorie actionnelle, le Skopos, la Théorie du jeu...

Néanmoins, nous constatons que ces conceptions sont principalement induites des pratiques effectuées parmi des langues de la famille indo-européenne, homogènes, particulièrement l'anglais, le français, l'allemand et le slave. Les difficultés et les obstacles qu'envisage le traducteur dépendent, dans une certaine mesure, du décalage linguistique et culturel entre les langues de départ et d'arrivée.

Dans la recherche actuelle, en prenant en compte la singularité de la langue et de la culture chinoises comme base de départ, nous cherchons à mener une exploration visant à discuter de la nature de la traduction, à localiser les obstacles éventuels à chaque niveau et à trouver des solutions de nature à améliorer la traduction en qualité de processus et de produit.

I.1 Nature de la traduction

L'acte de traduire, dans son acception principale la traduction interlinguale, fut considéré longtemps comme une opération effectuée dans le cadre linguistique, qui cherche à établir de simples correspondances d'une langue à l'autre.

Dans le *Styliste comparée du français et de l'anglais*, VINAY et DALBERNET insistent sur le fait que, la traduction ramène à « une application pratique de la stylistique comparée »⁶. Évidemment cette conclusion provient de la ressemblance lexicale et grammaticale entre le français et l'anglais. Ce type de traduction, partie de l'approche « linguistique », ne prend en principe en compte que les significations préassignées à la langue de départ et les règles grammaticales de la langue d'arrivée, demeure très rarement réalisable notamment s'il s'agit de la traduction entre deux langues éloignées par l'origine et la culture.

Elle est ensuite orientée vers le transcodage, qui considère l'ensemble des signifiants et signifiés comme tels codes et la transmission du message est réalisée par la substitution des codes entre les langues. Au cours du transcodage, le traducteur pratique le double rôle de « décodeur » de la « langue source » et d'« encodeur » de la « langue cible », se concentrant sur la recherche des correspondances des mots, tout en ignorant le contexte dans lequel il se trouve. Ainsi, le transcodage ne mène pas à l'équivalence textuelle ; il est même susceptible de conduire à une incompréhension du récepteur et à entraîner une infidélité vis-à-vis du message de départ quant au niveau du sémantisme.

Dès lors que la langue est le seul vecteur du sémantisme, tant dans l'oral que dans l'écrit, si nous ne la traduisons pas, que traduisons-nous? Quelle est la nature de la traduction ?

Trois niveaux de traduction

⁶ VINAY Jean-Paul et DALBERNET Jean, *Comparative Stylistics of French and English : A methodology for translation*, in Mathieu GUIDÈRE, dans *Introduction à la traductologie : penser la traduction, hier, aujourd'hui, demain*, Bruxelles, De Boeck, 2008, p. 48.

D'après la Théorie interprétative de la traduction créée par Danica SELESKOVITCH et Marianne LEDERER, celle-ci se distingue par trois niveaux⁷ :

Le niveau de la **langue** hors emploi, qui est le niveau du sémantisme lexical. À cet échelon, tous les mots s'isolent les uns des autres, et la traduction est réalisée par l'établissement des correspondances entre les langues, tel le fonctionnement du dictionnaire. Citons par exemple :

hǎo de fān yì zhēn nán zhǎo
好 的 翻 译 真 难 找 !

hǎo de : bon, amical,

fān yì : traducteur, interprète, acte de traduire, interprétation, traduction en tant que produit

zhēn : véritable, vraiment, clairement

nán : difficile, désagréable, persécuter, désastre, reprocher...

zhǎo : chercher, trouver, voir, rendre de la monnaie

Le niveau de la **parole**, où les mots sont disposés en un contexte verbal, limite lui-même le nombre des correspondances. La signification d'un mot est précisée par ceux qui l'entourent, et chacune de ces significations précise à son tour celle des autres mots, sans qu'aucun autre contexte verbal intervienne. Ainsi notre énoncé permet les trois traductions suivantes :

Qu'il est difficile de trouver un bon traducteur/une bonne traductrice !

Qu'il est difficile de trouver un bon interprète/une bonne interprète !

Qu'il est difficile de trouver une bonne traduction !

Le niveau du **texte** : il s'agit d'une traduction du sémantisme de la parole complétée par le savoir général et contextuel du traducteur. Grâce aux connaissances

⁷ LEDERER Marianne, *La traduction aujourd'hui : le modèle interprétatif*, Caen, Lettres Modernes Minard, 2006, p. 10.

préexistantes ou acquises au fur et à mesure de la lecture du texte, le traducteur traduit un auteur, non pas seulement sa langue. L'énoncé trouve son équivalence :

Qu'il est difficile d'embaucher un traducteur compétent !

Ainsi, nous constatons que la traduction mot-à-mot, qui repose sur la traduction interlinéaire, se trouve au niveau de la traduction de la langue. Elle est généralement destinée à mettre en évidence les différences du fonctionnement entre les langues et n'est jamais préconisée dans la pratique traductive. Comme nous le percevons dans la traduction automatique, la polysémie des mots et l'absence des contraintes contextuelles provoquent souvent des erreurs de sémantisme.

Quant à la traduction littérale, qui consiste à restituer strictement la signification de chaque mot pour traduire ses motivations, elle reste au niveau de la traduction de la parole. Ce type de traduction, en isolant les mots de leur contexte verbal et cognitif, ne peut pas non plus transmettre le sens du texte.

Dans le même ouvrage, LEDERER détaille ainsi le troisième niveau de traduction appelé la traduction interprétative ⁸:

La traduction interprétative transmet des discours ou des textes. Elle consiste à transférer des sens identiques d'une langue à l'autre dans l'équivalence des formes. Dans ce type de traduction, traducteurs et interprètes prennent conscience des sens d'un discours ou d'un texte puis, agissant sur le sens comme s'il s'agissait de leur propre vouloir dire, le réactualisent en un nouveau discours dans une langue différente.

Ici, nous distinguons les notions de « pensée », de « vouloir dire » et de « sens ».

La **Pensée**, est un état d'esprit, le résultat de la réponse aux perceptions de toutes les sensations et le fruit de toutes les réflexions, qui intervient en un premier temps dans la création du texte ou du discours. Puis, à travers les mécanismes conscients ou subconscients, l'auteur ou l'orateur mobilise sa capacité linguistique en cherchant la formulation pertinente ; la partie exprimable de la pensée se transforme en **Vouloir dire**, un état de conscience pré-verbal, objectivement saisissable à travers les

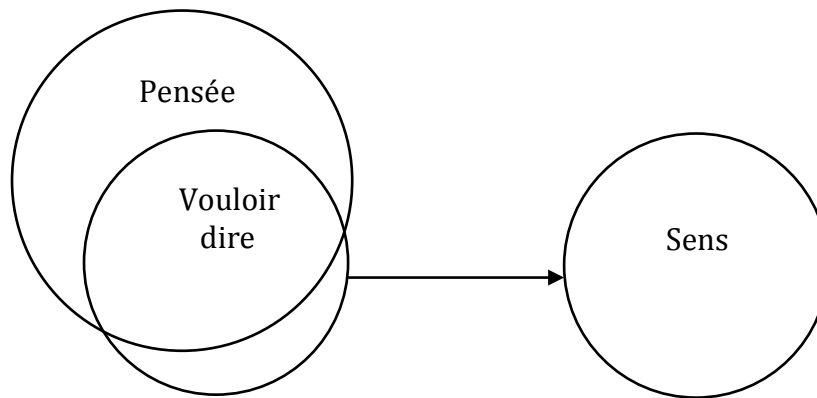
⁸ Ibid., p.183.

significations linguistiques pertinentes associées aux compléments cognitifs. Le **Sens** est le vouloir dire extérieur à la langue chez l'auteur. Il est en même temps, pour le traducteur, le produit de la synthèse du vouloir dire de l'auteur qui ne peut pas être repéré par le traducteur, sans la présence de ses connaissances linguistiques et extralinguistiques pertinentes du texte ou discours. Avec l'acheminement de la chaîne graphique ou sonore, le traducteur déverbalise et obtient ainsi le sens du texte ou du discours.

Il est à remarquer que, contrainte par les limites du langage, toute pensée ne peut être exprimée, comme le dit Ludwig Wittgenstein dans *Tractatus Logico-philosophicus* : « ...tout ce qui peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence »⁹. La partie inexprimable de la pensée ne peut pas se transformer en vouloir dire, et ainsi ne peut se faire percevoir par le traducteur ni se présenter dans le sens. De plus, les idées abstraites et complexes subissent le déclin dans l'expression et deviennent insaisissables. Par ailleurs, compte tenu des limites du langage, l'auteur pourrait admettre des concessions en émettant des informations ne correspondant pas exactement à sa pensée, de telle sorte qu'une partie du sens perçu par le traducteur à travers les chaînes graphiques ou sonores, ne fait pas partie du vouloir dire de l'auteur. Le tableau ci-dessous (Figure 2) met en évidence la perte et l'addition d'idées dans l'expression :

⁹ WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, trad. Gilles Gaston GRANGER, Paris, Gallimard, 1993, p.31

Figure 2 : Perte et addition de la pensée dans l'expression



Le sens

Le sens d'un texte ou discours se situe bien au-delà de l'ensemble des significations linguistiques des mots, locutions et énoncés mis en contexte verbal. Les connaissances linguistiques et cognitives de l'auteur infléchissent la sélection du mot, la formulation de la phrase et l'organisation du texte. Tous les mots, locutions et énoncés, dont la signification est complétée par leur origine et leur usage, représentent des significations dans les dimensions différentes. Nous constatons souvent l'existence des mots qui partagent le même sémantisme dans le dictionnaire, mais dont le remplacement par les synonymes fausserait probablement le sens. Ici le sens obéit à cinq composants ; les **significations** :

- notionnelle**,
- formelle**,
- stylistique**,
- figurative**,
- culturelle**.

La signification notionnelle, elle précise le sémantisme du mot ou de la locution précisé dans son contexte au niveau de la parole.

La signification formelle, résulte de l'agencement des mots, de la structure de la phrase et de l'organisation du discours. Les significations linguistiques, afin d'être

perceptibles, nécessitent un vecteur, qui dans notre cas, sera la langue. Toute expression linguistique obéit à une certaine forme. Elle ne peut être facultative ; elle est préconçue par l'auteur d'une manière optimale, afin que sa pensée puisse être saisie au mieux. La modification de la forme pourrait s'accompagner de légers changements de signification. Nous citons par exemple le mode actif et le mode passif :

- (1) *Benoît a frappé François.*
- (2) *François a été frappé par Benoît.*
- (3) *C'est Benoît qui a frappé François.*
- (4) *C'est François qui a été frappé par Benoît.*

L'ensemble des quatre phrases révèle le fait que « Benoît a frappé François », bien que l'accent des phrases soit nuancé. Nous l'éclaircissons par quatre questions :

- (1) *Que s'est-il passé? (L'accent sur le fait)*
- (2) *Qu'est-il arrivé à François ? (L'accent sur le fait arrivé à François)*
- (3) *Qui a frappé François ? (L'accent sur l'agent de l'action)*
- (4) *Qui a été frappé par Benoît ? (L'accent sur le récepteur de l'action)*

La signification stylistique, il s'agit du caractère stylistique des mots et des locutions contribuant à la construction du niveau de discours et soulignant le genre d'écriture et le style personnel de l'auteur. Par exemple, si un auteur exprime une idée en recourant à l'antiphrase, ce style accorde ainsi une signification stylistique à certains mots figurant dans son énoncé.

La signification figurative désigne la signification métaphorique et rhétorique donnée par les figures de style grâce auxquelles l'expression s'écarte de l'usage ordinaire et donne l'expressivité au texte ou discours. Il est à noter que la métaphore concernée devrait être originalement créée par l'auteur ; s'il recourt à une expression dont le sens figuré est développé par des auteurs précédents, nous la considérerons comme la signification culturelle.

La signification culturelle est le reflet de la culture nationale et du mode de pensée propre au peuple du pays. La langue et l'écriture sont à la fois le produit et le vecteur de la culture historique et sociale du pays ; ainsi l'étymologie, l'origine, l'histoire et l'usage des mots et des locutions leur confèrent la signification culturelle.

Dans la traduction, l'identité du sens repose sur l'équivalence de l'ensemble des significations dans les dimensions différentes. De la sorte, dans la pratique traductionnelle, la difficulté du transfert du sens identifié dépend surtout du décalage entre la langue de départ et la langue d'arrivée ; elle s'accroît avec le développement de l'écart entre les langues, éloignées par l'origine et par la culture.

Les explicites et les implicites

De même que les langues n'explicitent qu'une partie des concepts qu'elles désignent, les discours et les textes n'énoncent qu'une partie des idées qu'ils expriment. Ainsi, seule une parcelle du vouloir dire de l'auteur est éclaircie par les langues. Nous distinguons toutes les idées exposées, qu'elles soient explicites ou même implicites.

La plupart du temps, l'inexplicitation du vouloir dire est involontaire. Les implicites concernent les présupposés de la langue et ne peuvent être comprises que par l'association des signifiés à la connaissance du monde. Citons par exemple l'énoncé « Il est déjà dix-neuf heures, et la date limite est aujourd'hui. » Le présupposé de la phrase est « Il ne reste que cinq heures », grâce à la connaissance de l'évidence « Un jour dure 24 heures ».

Parfois, les implicites sont intentionnels ; l'auteur exprime alors son idée par une périphrase, à cause des contraintes textuelles ou circonstancielles, dont la compréhension implique des connaissances cognitives : nous les appelons les sous-entendus.

Les sous-entendus pourraient se trouver aux niveaux textuel ou contextuel :

Au niveau de la parole, ils sont repérables dans l'enchaînement de la lecture du texte ou lors de l'écoute du discours. Nous citons par exemple l'énoncé « Pierre a cessé

de fumer »¹⁰ qui peut avoir comme sous-entendus « Ce n'est pas comme toi qui continues de fumer, tu ferais bien d'en faire autant... ».

Les sous-entendus au niveau du texte constituent des implicites plus larges, ils sont sous couvert des textes. En recourant à des mots inhabituels, des figures de style et au soulignement des faits, l'auteur exprime implicitement son idée réelle à travers un texte dont le sens ne paraît pas identique à sa pensée, même si parfois il va à son encontre. Ils sont généralement perceptibles, mais l'idée réelle de l'auteur n'est repérable qu'à la révélation de sa motivation d'écriture, grâce à l'intertextualité. Ce phénomène se constate fréquemment dans la littérature chinoise. Dans le roman *Le rêve dans le pavillon rouge*, l'auteur décrit apparemment l'histoire de la décadence de quatre grandes familles nobles, mais en réalité, il fait allusion à l'histoire de la chute de la dynastie Ming. En recourant à la personnification et à la métonymie, l'auteur réduit les personnalités, les puissances politiques et sociales, le symbole du pouvoir impérial des Ming en des personnages imaginaires. Ce moyen d'écriture est appelé 一喉二歌 (yī hóu èr gē), littéralement, chanter deux chants différents avec la même gorge.

Ces implicites pouvant être immédiatement repérés ou non ne font pas partie du message à transmettre. Pourtant, ils participent à la pensée de l'auteur, et parfois, ils fondent la raison pour laquelle il écrit. Par conséquent, en respectant les mêmes implicites dans le texte d'arrivée, le traducteur doit y fournir des compléments pour que le lecteur puisse supputer l'existence des implicites.

La forme

La Théorie Interprétative est fondée sur les pratiques traductionnelles de conférence, que sont la traduction simultanée et la traduction consécutive ; nous y constatons des contraintes évidentes au niveau du genre du texte de départ.

Dans l'interprétation de conférence, les textes à traduire sous forme de discours, rapports ou entretiens concernent généralement des textes spécialisés ou généraux, dont le genre littéraire n'est pas légion.

¹⁰ KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, « comment comprend-on l'implicite », in *Comprendre le langage*, Paris, Didier Érudition, 1981, cité par LEDERER, *ibid.*, p. 26.

Dans cette définition de la traduction interprétative, LEDERER intègre tous genres de textes et indique que le texte d'arrivée doit présenter une équivalence de forme avec le texte de départ, mais elle ne précise pas, dans sa perspective, à quel niveau cette « forme » se situe.

Selon nous, la forme d'un texte se décline sur trois niveaux:

D'abord, l'équivalence de la forme dans le sens le plus superficiel désigne l'équivalence des représentations figuratives de la langue. Par exemple, l'expression italienne « traduttore, traditore », composée de deux mots en doublet, pourrait se traduire en anglais par « translator, traitor » ou en français par « traduire, c'est trahir » pour conserver la forme de doublet lexical. Dans la langue chinoise, les caractères qui portent la même clé sont souvent utilisés dans la composition des poésies ou des couplets, nous citerons par exemple :

| | | | | | | | |
|-----|-----|-------|------|------|------|-----|---|
| cǐ | mù | wéi | chái | shān | shān | chū | |
| 此 | 木 | 为 | 柴 | 山 | 山 | 出 | , |
| yīn | huǒ | chéng | yān | xī | xī | duō | |
| 因 | 火 | 成 | 烟 | 夕 | 夕 | 多 | |

La composition de ce couplet repose sur la particularité figurative du caractère chinois : dans les deux vers symétriques, les caractères complexes 柴(chái), 出(chū), 烟(yān), 多(duō) sont tous composés par deux autres caractères simples les précédant dans les phrases. Dans ce sens, il est presque impossible d'établir l'équivalence dans sa traduction vers une langue non-apparentée au chinois.

Au deuxième niveau, la forme représente un moyen d'expression, comme la figure de style, l'arrangement de la structure des phrases... Dans ce cas, l'équivalence de la forme dépend plutôt de la grammaire de la langue d'arrivée, la culture à laquelle appartient le lecteur, ainsi que l'esthétique propre au lecteur. Nous citons par exemple le motif tissé de textile « pied-de-poule », qui tire son nom de sa forme qui ressemble au

ped de coq, alors qu'en anglais ce motif s'appelle « houndstooth », que l'on traduit littéralement en français par « dent de chien ». En chinois encore, 千鸟格(qiān niǎo gé), correspond aux « carrés aux mille oiseaux ». Un autre exemple, les propositions subordonnées, très largement utilisées dans la langue française, sont souvent très longues et chargées d'information ; alors que pour le lecteur chinois, les phrases construites de sept à quinze caractères sont les plus lisibles¹¹ et compréhensibles. L'établissement de l'équivalence formelle à ce niveau est très difficile, particulièrement entre les langues et les cultures éloignées.

Au troisième niveau, la forme se rapporte à la fonction intégrale du texte, constituée par l'équilibre entre le sens et l'expression verbale, l'arrangement de la structure thématique, le rythme par rapport à l'information.

Elle se manifeste par quatre voies : la **langue**, le **genre**, le **style** et l'**écriture**¹².

Préalablement, la langue est un ensemble de la structure sonore, signifiant et signifié, et en chinois, elle est même le symbole figuratif du signifié. À l'aide de l'outil linguistique, l'auteur exprime son idée et construit le texte. En même temps, un moule des règles discursives formera la physionomie du texte, son genre. Tout texte, du plus banal au plus littéraire, du plus pragmatique au plus poétique, relève d'un genre. Ce dernier, varie d'une culture à l'autre : le vieux poème classique chinois, caractérisé par une forme stricte avec des règles de répartition tonale et métrique, ne trouve pas de genre équivalent en français ; il en est de même pour la tragédie grecque qui n'offre pas non plus de correspondance dans la littérature chinoise. En puisant dans les fonds communs des stéréotypes, à travers les différentes combinaisons des terminologies, phraséologies et modes d'expression, l'auteur les transforme en un style personnel par lequel il se distingue des autres auteurs. Au moment où sa création dépasse les « héritages » des précédents et crée un style particulier avec une personnalité extrême, la forme devient désormais une écriture.

¹¹ LIU Miqing, *Contemporary Studies of Translation*, Beijing, China Translation & Publishing Cooperation, 2012, p.147. Résultat obtenu dans un test audio-visuel.

¹² ISRAËL Fortunato, « Le traitement de la forme en traduction », in *Le Linguiste et les Traduction*, N°5, p.116.

La recherche seule de l'équivalence de la langue, du genre, du style ou de l'écriture n'aboutit pas à l'équivalence de la forme, puisque celle-ci repose sur l'intégralité de ces quatre paramètres, réalisée par la coordination et la concession entre eux.

Le sens et la forme

Dans les études fondamentales de la traductologie, nous avons l'habitude de dissocier le sens de la forme en les considérant comme deux faces de macro-signes qui constituent le texte pour des raisons de démonstration ou d'analyse. Il existe même des tendances qui accordent à la forme un rôle secondaire dans l'organisation du discours. Selon celles-ci, la forme n'est qu'un « habillage », un « moule » du sens ou un simple vecteur de l'information¹³. Alors, le sens est-il réellement dissociable de la forme dans la construction du texte ? Quelle relation ont-ils entre eux ?

Quant aux textes relevant de genres littéraires, tels les poèmes dont le fonctionnement repose avant tout sur l'agencement des sonorités, des rythmes et des figures de style ; ou les proses, dont la composition met souvent l'accent sur les jeux d'oxymore et les tropes, l'information est généralement moins saturée par rapport à la matérialité du support. Si nous en retirons tous les éléments jugés formels et les ramenons à sa seule substance, les textes littéraires, manifestation la plus haute du langage, perdent immédiatement leur contenu affectif et esthétique investi par l'auteur et deviennent banals. Citons par exemple les couplets chinois, dont les deux phrases symétriques décrivent souvent la même scène ou le même fait évoquant deux expressions différentes, le dépouillement de la forme amènera à la répétition du sens des deux phrases, les couplets perdront leur raison d'être et ne laisseront aucun plaisir de lecture. Par ailleurs, la langue à l'état brut ne porte en général aucune signification affective et esthétique. À l'écoute d'un texte littéraire, ceux qui ne connaissent pas la langue dans laquelle ce texte est écrit, ne peuvent saisir le sens, et n'arrivent par conséquent pas à suivre le rythme émotionnel du texte.

¹³ Ibid., p.119.

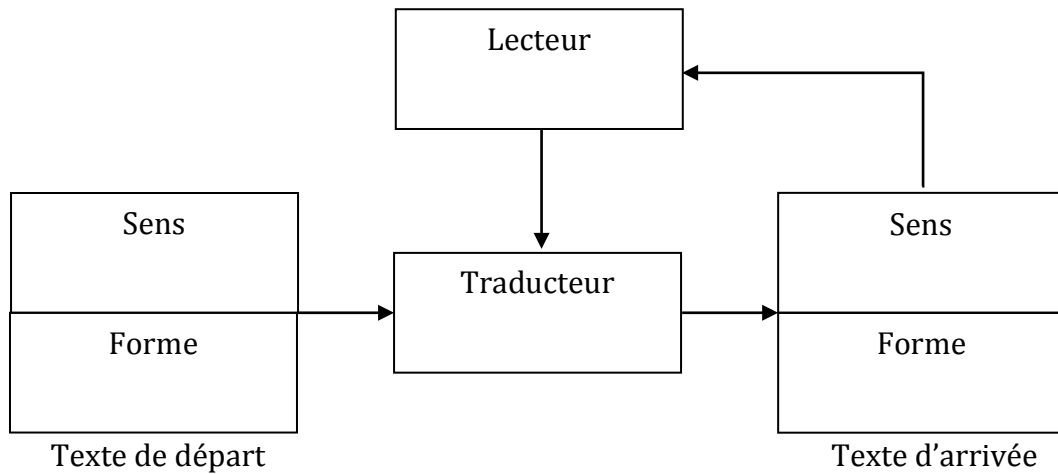
Il en est de même pour les textes plus pragmatiques et prosaïques tels le slogan publicitaire, l'ordonnance médicale et la recette. Le slogan publicitaire, dont l'objectif consiste à être retenu et à convaincre, tient le plus souvent des concisions, paronomases, jeux de mots et de sens. Si l'on en extrait l'idée purement notionnelle, le slogan perd évidemment son efficacité qui est sa raison d'être ; si l'on en enlève le sens de chaque mot, il ne reste que de l'acrobatie verbale ; à l'écoute ou à la lecture, l'auditeur ou le lecteur ne percevra pas l'existence d'un slogan publicitaire. Dans le cas de l'ordonnance médicale, les mentions concernant le médecin, le patient et les médicaments, présentées par les termes médicaux et des abréviations latines constituent la forme de la prescription, et confèrent au document son statut légitime. Sans la forme d'ordonnance, la prescription perdra sa validité ; sans le sens, tout ce qui constitue une ordonnance ne reste qu'un ramassis de signes.

Ainsi que nous l'indiquons plus haut, lorsqu'un mot est situé en son contexte, sa signification est précisée en écartant toute ambiguïté. Elle est d'abord précisée par la signification des autres mots qui l'entourent ; puis, elle est déterminée par la forme de son contexte, à savoir le genre et le style du texte ainsi que l'écriture de l'auteur. La langue demeure le vecteur du sens et de la forme, dont l'ensemble des significations notionnelle, formelle, stylistique, figurative et culturelle construit à la fois le sens du texte et sa forme. Le sens, ou la forme, n'est ni l'un ni l'autre prioritaire dans la construction du texte et dans la traduction, car ils se nourrissent l'un par rapport à l'autre en attribuant au texte sa plénitude.

À ce stade, nous observons que la traduction interlinguale demeure une opération qui cherche à transférer le sens identique du texte de départ au texte d'arrivée dans l'équivalence de la forme. Tout en suivant l'acheminement de l'esprit de l'auteur, le traducteur exploite les significations notionnelle, formelle, stylistique, figurative et culturelle du texte ou du discours de départ, à l'aide des connaissances linguistiques et extralinguistiques, aux fins de construire un texte ou un discours équivalent.

Le fonctionnement de l'acte de traduire dont il vient d'être question peut être schématisé de la façon suivante:

Figure 3 : Fonctionnement de la traduction



Messages prioritaires et secondaires

Dans la partie théorique, nous affirmons qu'il existe trois niveaux de traduction : la langue, la parole et le texte. La traduction au niveau du texte, consiste à comprendre et traduire le vouloir dire de l'auteur ; pourtant, cela ne veut pas dire que le vouloir dire de l'auteur est pour le traducteur le seul message à transmettre.

Citons toujours l'énoncé ci-dessous comme exemple :

Pierre a cessé de fumer.

Si le contexte textuel de cet énoncé nous suggère qu'il s'agit d'un sous-entendu du locuteur, nous pouvons y repérer un double message, dont le premier, explicite, correspond à l'ensemble des significations que représente l'enchaînement des mots, c'est-à-dire son sens au niveau de la parole, qui nous informe

Message 1 :

Pierre a arrêté de fumer ;

le deuxième message nous annonce l'implicite qu'implique cet énoncé, le vouloir dire de l'auteur,

Message 2 :

Ce n'est pas comme toi qui continues de fumer, tu ferais bien d'en faire autant.

Si par un énoncé en langue d'arrivée qui exprime une autre réalité que « Pierre a cessé de fumer », le traducteur fait comprendre à son lecteur le Message 2 « tu ferais bien d'arrêter de fumer aussi », mais à cause de la perte du Message 1 dans le texte traduit, nous ne pouvons toujours pas juger que cette traduction soit fidèle vis-à-vis de son texte de départ.

D'après nos observations, les énoncés aux multi-messages (double, triple voire plus) existent largement, surtout dans les textes relevant du genre littéraire. Il est à noter que le message n'est pas toujours apporté par le sens d'un texte, il pourrait également provenir de sa forme : la langue, le style, le genre et l'écriture. Observons la poésie suivante :

Chanson d'automne

*Les sanglots longs
Des violons
De l'automne
Blessent mon cœur
D'une langueur
Monotone.*

*Tout suffocant
Et blême, quand
Sonne l'heure,
Je me souviens
Des jours anciens
Et je pleure*

*Et je m'en vais
Au vent mauvais*

*Qui m'emporte
Deçà, delà,
Pareil à la
Feuille morte.*

Ce poème, écrit par Paul VERLAINE, est composé de trois strophes de six vers. Citons l'exemple de la première strophe. À sa lecture, nous obtenons d'abord le premier message, identique à ce que nous lisons littéralement :

Les sanglots longs des violons de l'automne blessent mon cœur d'une langueur monotone.

Nous rendant compte de l'emploi de la métaphore employée, nous comprenons que les « sanglots longs » sortant d'un violon symbolisent le bruit du vent, deuxième message ; cette dépression, avec la « langueur » provoquée par l'automne connote la mélancolie et la tristesse remplissant l'esprit de l'auteur, par lesquelles le poète voudrait exprimer son regret envers la fuite du temps, représente le troisième message ; le quatrième découle de la métrique : les vers tétrasyllabiques et les rimes en alternance nous rappellent le genre poétique de ce texte.

Il est très probable que, dans ce poème comme dans tous les textes littéraires, par cette écriture, l'auteur voudrait transmettre plus de messages ; alors, le nombre de messages reçus par le lecteur dépend surtout de son entendement, de ses connaissances littéraires et de sa sensibilité émotionnelle. Pour les textes pragmatiques, caractérisés par la concision, la précision et la netteté, les messages sont souvent beaucoup plus évidents. Nous trouvons ci-dessous un acte de notoriété:

ACTE DE NOTORIÉTÉ¹⁴

M..., greffier en chef du tribunal d'instance de ..., soussigné, a reçu le présent acte de notoriété successorale, à la requête de :

1° - M (me)... (nom, prénoms), (profession), veuf (ve) de (défunt), demeurant à, né(e) à le ;

2° - M. ... (nom, prénoms), (profession), demeurant à, né à le ;

3° - Mme ... (nom, prénoms), (profession), demeurant à, née à le

¹⁴ Modèle d'Acte de notoriété délivré par le Ministère de la Justice.

Lesquels ont requis le greffier soussigné de dresser l'acte de notoriété destiné à établir la dévolution de la succession de :

M(me) (nom, prénoms du défunt), en son vivant (profession), demeurant à, né(e) à, le

Décédé(e) à, le

Affirmation de la qualité héréditaire

Préalablement à leurs déclarations, les comparants sont informés qu'en application de l'article 730-5 du code civil, celui qui, sciemment et de mauvaise foi, se prévaut d'un acte de notoriété inexact encourt, outre une condamnation à des dommages-intérêts, les pénalités de recel prévues à l'article 792 du même code.

...

Dans cet acte, tous les énoncés portent deux messages: nous constatons dans chaque mention, d'une part, les informations concernant les ayants droits et les dispositions légales en cause ; d'autre part, la terminologie judiciaire qui nous aide à identifier le genre dont relève le texte.

Dans certains cas, en considération de l'équivalence de la forme, tous les messages d'un seul énoncé en langue de départ ne pourraient pas être simultanément transmis par un seul énoncé en langue d'arrivée ; ainsi, il convient au traducteur de juger de l'importance respective de chaque message et d'opérer un choix sur la priorité de transmission.

Cette « importance » de message dont nous parlons, désigne la valeur que porte chaque message, la contribution qu'il fournit au texte intégral, à la cohérence textuelle au niveau du sens et de la forme. En fonction du genre textuel, l'effet voulu du traducteur et l'attente du lecteur, le jugement sur la priorité varie, il n'existe pas de règle universelle à suivre ; pourtant, d'après nos observations et expériences, le message prioritaire consiste en général au vouloir dire de l'auteur ou au message formel. Si le traducteur accorde une importance particulière à un autre message que ces deux, il est à

souhaiter qu'il demeure circonspect afin que le texte traduit reste fidèle et équivalent à son texte de départ.

Nous distinguons deux genres d'énoncés au double message : les conscients et les inconscients.

Pour les énoncés aux multi-messages conscients, à part le sous-entendu que nous évoquions plus haut, le cas le plus évident consiste dans le jeu de mot, formé grâce à l'ambiguïté inhérente au code linguistique, en utilisant ses plus grandes manifestations que sont l'homophonie, la paronymie et la polysémie. Dans cette situation, il est souvent difficile de mesurer et comparer la contribution apportée par chaque message à son contexte textuel au niveau du sens ou de la forme.

Citons un exemple de calembour :

(Elle) - *Il me faut, disons le mot, 50 000 francs...*

(Lui) - *Par mois ?*

(Elle) - *Par vous ou par un autre !*

(Sacha GUITRY)

Dans ce dialogue, par l'homophonie du mot « mois » l'auteur crée une ambiguïté et fait progresser l'intrigue : le premier message correspond au message formulé par le locuteur « tous les mois » ; le deuxième repose sur ce que veut dire la locutrice « par moi ». Dans ce cas, comme dans la plupart des cas des énoncés polysémiques voulus, tous les deux messages jouent un rôle de même importance dans l'enchaînement du texte et aucun ne peut être omis dans le texte d'arrivée.

Quant à l'autre genre, les énoncés aux multi-messages inconscients, la plupart du temps, le deuxième message est accordé par la signification culturelle, stylistique, figurative et formelle d'un mot ou d'une expression et l'auteur n'en prend pas conscience. Citons un exemple que nous tirons des *Moralia* de Plutarque :

Quoi de plus illogique que de quereller les femmes, comme le font certains hommes, à cause de leur goût pour les parfums et les étoffes de pourpre, et de leur permettre, dans le

deuil, de se couper les cheveux, de teindre leurs vêtements en noir, de prendre des postures disgracieuses et des attitudes douloureuses ?

Dans cet extrait, nous lisons d'abord le message que transmet cet énoncé au niveau de la parole, « il est illogique que certains maris querellent leurs femmes puisqu'elles mettent du parfum et des étoffes en pourpre, mais leur permettent de se couper les cheveux, de porter des vêtements en noir, de prendre des postures disgracieuses et des attitudes douloureuses ». Alors, la signification culturelle du « parfum » et de l' « étoffe en pourpre » nous aide à creuser le vouloir dire de l'auteur, le sens au niveau du texte, « il est illogique que certains maris querellent leurs femmes à cause du plaisir excessif qu'elles procurent d'une vie luxueuse, mais de les laisser agir lorsqu'elles sont prises de la douleur excessive ». Évidemment, le deuxième message, constitue le message prioritaire à transmettre dans le texte d'arrivée ; le « parfum » et l' « étoffe en pourpre », étant des symboles du luxe, pourraient être remplacés par des objets portant la même signification culturelle ; les gestes de « se couper les cheveux », « teindre les vêtements en noir », « prendre des postures disgracieuses et attitudes douloureuses », des signes de l'affliction excessive, sont remplaçables par des actions suscitées par la même émotion. Il arrive souvent que, en raison des divergences culturelles, le lecteur du texte d'arrivée ne puisse saisir la signification culturelle de ces réalités ; en ce cas, le traducteur, en transmettant le message prioritaire, pourrait ignorer les réalités appartenant au message secondaire ou les remplacer par des homologues qui portent les caractéristiques identiques, ou du moins similaires.

Au cours de la traduction, le traducteur doit avant tout puiser dans toutes ses connaissances pour repérer le vouloir dire de l'auteur, relever l'existence des messages et ainsi porter un jugement sur leur valeur significative ou formelle dans le texte intégral pour déterminer leur priorité. Évidemment, il est idéal pour le traducteur de transmettre en même temps les messages prioritaires et secondaires dans son travail, qui aboutissent à la fidélité absolue. Alors, au cas où cela ne pourrait se réaliser, le traducteur pourrait toujours établir la fidélité et l'équivalence dans son texte d'arrivée à travers la saisie et la transmission des messages prioritaires, la substitution ou la négligence des messages secondaires.

Nous soutenons qu'il faut discerner le vouloir dire offert par le sous-entendu et le présupposé : étant tous les deux des implicites, le sous-entendu est classé parmi les énoncés aux multi-messages conscients, même si le vouloir dire représente le message prioritaire, il doit toujours demeurer implicite dans le texte traduit ; quant au présupposé, l'implicite est inconscient, l'explicitation du traducteur constitue en réalité la transmission du message prioritaire et l'omission des messages secondaires.

I. 2 Rôles dans la traduction

Rôle du lecteur

Indubitablement, fondamentalement, le traducteur joue un rôle crucial dans l'acte de traduire. Il n'est pourtant pas le seul à exercer une influence sur le texte traduit : le rôle du lecteur ne peut être ignoré.

Toute traduction considérée comme nécessaire vise un public de lecteurs, du plus pragmatique au plus littéraire : le mode d'emploi d'un produit, la thèse scientifique ou la poésie, ciblent tous des groupes de lecteurs distincts. Ils sont généralement préexistants à l'acte de traduire : pour la traduction d'un mode d'emploi, l'utilisateur est son lecteur ciblé ; pour une thèse scientifique, les chercheurs du domaine concerné seront ses lecteurs prioritaires ; pour la poésie, bien sûr, ce sont les adeptes de ce genre littéraire qui sont tout d'abord visés.

Ces lecteurs sont armés d'un certain savoir linguistique et extralinguistique emmagasiné dans le cerveau et utile en cas de besoin dans la phase de compréhension : au fur et à mesure de la lecture du texte ou de l'écoute du discours, la partie cohérente de leur mémoire s'active sous l'effet d'un élément du texte, et intervient ainsi. En associant le sémantisme à leurs connaissances cognitives et affectives, les lecteurs restituent dans leur tête le sens du texte qui suscite ensuite leur émotion.

Ces connaissances requises pour la compréhension, sont constituées principalement de deux parties : les connaissances linguistiques et les connaissances extralinguistiques.

Les connaissances premières, proviennent de l'apprentissage et de la pratique de la langue. À la lecture d'un texte en langue maternelle, différents lecteurs montrent

différentes épaisseurs de compréhension au niveau du sémantisme, en raison de leur maîtrise de la langue.

Quant aux connaissances extralinguistiques, que la Théorie interprétative appelle les « connaissances cognitives », elles reposent sur toutes connaissances en dehors des connaissances linguistiques, et proviennent principalement de l'apprentissage spécialisé, des faits d'expériences et d'évènements marquant, des réflexions, et des émotions. Une partie d'entre elles participe du savoir commun, consensus pour tous, que nous nommons « connaissances scientifiques » ; pour l'autre partie, propre à chaque individu et qui varie d'une personne à l'autre, nous la désignons par « savoir artistique ».

Avant d'effectuer la traduction, le traducteur évalue consciemment ou inconsciemment les connaissances que son lecteur cible partage avec lui, en fonction desquelles il adapte la dose des compléments des connaissances de sorte que son lecteur puisse comprendre le texte traduit selon le degré voulu.

L'influence qu'exerce le rôle lecteur sur le texte d'arrivée, souvent virtuelle et indirecte, se manifeste par le biais du traducteur.

Dans la traduction, le traducteur agit tel un chef de cuisine tenant la queue de la poêle pour préparer un plat, dont la matière première est le texte de départ. Dans son élaboration, le traducteur doit connaître préalablement le goût et l'horizon d'attente de son « client », c'est-à-dire le lecteur, et réassaisonner selon ses besoins, pour que le plat préparé ne perde pas son goût original et simultanément satisfasse son client.

Rôle du traducteur

Depuis longtemps, les chercheurs tentent de définir les fonctions à remplir par le traducteur durant toute la procédure de la traduction. Mathieu GUIDÈRE, énumère dans son œuvre une série de rôles que joue le traducteur¹⁵ :

Le traducteur a été considéré tour à tour comme un « translateur » chargé de la simple transposition des mots d'une langue à l'autre, comme un « adaptateur » ayant la responsabilité de satisfaire les attentes du public visé, comme un « médiateur » qui se place à mi-chemin entre deux cultures ou deux mondes pour les rapprocher, comme un « communicateur » chargé de faciliter le

¹⁵ GUIDÈRE Mathieu, op. cit., p.15-16.

dialogue entre individus ou communautés éloignées. Dans tous les cas, le traducteur apparaît comme un « percepteur »... il est tout à la fois « l'interprétant » du texte de départ, le « sélectionneur » du sens à traduire, le « gestionnaire » des modules de traduction, le « décideur » de l'objectif et de la finalité, le « producteur » de la version traduite, le premier « récepteur » de la traduction, parfois même son premier « consommateur » et son « diffuseur » auprès de son public.

L'énumération de GUIDÈRE vise à répertorier l'ensemble des missions à remplir par le traducteur dans toutes les étapes du processus traductif, elle n'est pourtant pas exhaustive.

Il est avant tout un « lecteur » (pour la traduction écrite) ou un « auditeur » (pour la traduction orale) privilégié, et il cherche à comprendre les arguments et à ressentir les tonalités du texte avec sa compétence professionnelle. Ici, nous distinguons le rôle « lecteur » du rôle « récepteur » de GUIDÈRE puisque tout lecteur « lit » avant qu'il ne « reçoive », et la phase de « réception » témoigne d'une action passive ignorant l'exploitation spontanée du traducteur en tant que lecteur/auditeur ; en cette performance, il perçoit le vouloir dire de l'auteur, les implicites et l'affectif du texte.

Le traducteur joue encore le rôle d'« évaluateur » comme précédemment évoqué, avant qu'il ne se mette à réexprimer le vouloir dire de l'auteur. L'objet de l'évaluation est multiple : découvrir les connaissances nécessaires à la compréhension du texte, les connaissances partagées par le lectorat ciblé ainsi que leur horizon d'attente à l'énoncé.

Au cours de la traduction, le traducteur devient le « porte-parole » de l'auteur et le « promoteur » de la culture de départ auprès du lecteur puisqu'il les représente dans la transmission de l'information, mais aussi le « conciliateur » du lecteur auprès de l'auteur lorsqu'il s'agit de deux cultures éloignées. Si le traducteur anticipe des conflits éventuels, il les concilie en employant des stratégies et méthodes traductionnelles.

Toute traduction est réalisée sous certaines conditions et contraintes politiques, sociales, historiques et culturelles ; tous ces aspects s'incarnent dans le traducteur, en donnant un impact sur sa motivation et exercent une influence non négligeable sur la traduction. Le processus de la traduction est l'expression manifeste d'une distribution, d'un réajustement et d'une lutte de pouvoir. La nature de sa mission confère au traducteur un rôle de « détenteur du pouvoir », et au cours de la traduction, celui de « distributeur du pouvoir », si bien que dans la pratique, il n'est pas du tout possible que le traducteur soit « neutre » et « invisible ». Même si l'on insiste sur la fidélité au texte de

départ, le traducteur reste seul à décider dans quelle direction il va orienter sa compréhension s'il s'agit d'une ambiguïté, ou à quelle méthode et stratégie il va avoir recours dans la réexpression pour établir une équivalence entre textes.

Son rôle exercé dans la réexpression, surtout dans la traduction des œuvres littéraires, se situe bien au-delà d'un « applicateur » de la science traductive ; il est l'« Artiste ». L'acte de traduire est un art requérant à la fois les sens de la direction scientifique, de la réglementation disciplinaire et de la création artistique afin que le texte traduit restitue la perte esthétique provoquée par le transfert.

Qualité du traducteur

La maîtrise de deux langues, permet de traduire, mais ne confère pas un statut au traducteur. Cette position implique, pour le traducteur, la possession de certaines connaissances et compétences :

Une maîtrise suffisante de la langue de départ : elle est la présupposition de la réalisation de la pratique traductionnelle. Elle supplante toute autre compétence, puisque sans elle, le traducteur ne pourra comprendre le texte au niveau linguistique, à l'image d'absence de détention de la « clé » d'accès au texte de départ, rendant impossible la saisie du vouloir dire de l'auteur, faisant obstacle à toute accession aux étapes traductives suivantes.

Des connaissances scientifiques et/ou du savoir artistique : nous englobons sous cette appellation les connaissances encyclopédiques et les connaissances spécialisées. Les connaissances encyclopédiques relèvent des connaissances sur la culture de la langue de départ, y compris l'histoire, les mœurs, les coutumes, la religion, la littérature, la musique, la cuisine, etc. Elles sont souvent des connaissances générales, vastes et de vulgarisation courante. Les connaissances spécialisées désignent les maîtrises spécifiques des domaines spécialisés telles que juridique, technique, scientifique, économique. Grâce à celles-ci, le traducteur est à même de saisir le sens notionnel du texte de départ. Quant au savoir artistique, émotionnel et affectif, il permet

au traducteur une empathie avec l'auteur, le ressentit des émotions dégagées du texte et la compréhension de sa motivation d'écriture, son point de vue et sa position.

Une bonne maîtrise de la langue d'arrivée, y compris la compétence expressive et rédactionnelle : la direction de la traduction faisant longtemps l'objet de la polémique. Dans quelle langue faut-il traduire ? La langue A (langue maternelle) ou la langue B (première langue étrangère) ? Aujourd'hui, un consensus préconise de travailler dans la langue maternelle puisque le traducteur jouit de plus d'aisance d'expression, dans la sélection du mot, la formulation de la phrase, l'emploi des figures de style, la technique rhétorique et la construction du texte. Armé de cette compétence, le traducteur construit un texte compréhensible et lisible, fidèle et équivalent à son original.

Une sensibilité d'« étrangeté » : les lecteurs cherchent toujours dans la traduction les similarités et les différences entre les cultures, entre le « Soi » et « l'Autre ». Ayant la sensibilité d'étrangeté, le traducteur met en exergue le contraste des cultures de départ et d'arrivée et souligne la différence culturelle en réalisant un transfert culturel.

Une compétence créative : Dans la traduction des textes de genres différents, en un premier temps, le traducteur puise dans les fonds communs de la langue et de la culture d'arrivée, puis, s'il s'agit de la traduction d'une notion, d'une conception ou d'une pensée inexistante dans la culture d'arrivée, le traducteur recourt éventuellement aux créations innovantes aux niveaux du lexique, de la syntaxe ou de la forme.

Une compétence synthétique : Le traducteur, tout comme le traductologue, doit être apte à construire un système de méthodes traductives et à établir des principes de traduction à travers ses propres expériences traductionnelles précédentes ainsi que les observations et les réflexions sur les exemples traductifs réussis. Cette compétence, souvent ignorée par le grand public, permet au traducteur de trouver le *modus operandi* le plus adéquat et de garantir ainsi la qualité de son travail en faisant face à des difficultés de traduction.

Les connaissances et les compétences évoquées ci-dessus n'établissent que des qualités fondamentales pour un traducteur. La réussite dans le métier de traducteur et la réalisation de bonnes traductions requièrent compétences, qualités et expériences précieuses en ce sens qu'elles permettent au traducteur d'accumuler, d'élargir la vision et de capitaliser du savoir exploitable ultérieurement.

I. 3 Possibilité de la traduction

Intraduisible et ses limites

« Traduisible ou intraduisible? » Il s'agit d'une question incontournable faisant l'objet de la polysémie et obsédant les traductologues jusqu'à nos jours.

Pour l'école des « optimistes », la traduisibilité est avant tout déterminée par les points communs entre les langues. D'abord, la langue est le produit des perceptions et des réflexions des êtres humains. Grâce à la même structure cérébrale partagée par la plupart d'entre eux et à la similarité des expériences vécues, ils parviennent à une perception et à une sensation similaire, extériorisée ensuite par des langues aux structures analogues. Deuxièmement, toutes les langues sont exprimées par des signes linguistiques. Malgré les diversités montrées par les signifiants des langues différentes, les signifiés sont souvent orientés vers les mêmes réalités. La « pomme », « apple », 苹果 (píng guǒ) renvoient tous à l'objet « fruit du pommier ». Troisièmement, à la faveur de la possibilité d'expliquer ce que dit de la langue, un objet, une conception ou un fait existant uniquement dans une langue et ne trouvent pas d'équivalence linguistique dans une autre langue, peuvent toujours être clarifiés par des explications, des paraphrases et des périphrases. Quatrièmement, les langues non invariables, se développent et s'actualisent grâce à l'avancement cognitif des êtres humains et aux interférences interculturelles. Les emprunts lexicaux en sont une preuve.

Les premiers partisans de l'intraduisible remontent au début de la traduction des textes religieux. Ceux-ci, témoignages des révélations de la parole divine, sont considérés comme étant supérieurs à la parole humaine ; le sens de la parole divine, en

son hermétisme, ne peut être saisi ni être interprété par les êtres humains. Toute tentative de traductions religieuses est considérée comme une surestimation de soi et un sacrilège.

En dehors des textes religieux, l'intraduisible repose sur l'absence d'isomorphisme entre les langues, qui peut donner lieu au raisonnement suivant¹⁶ :

- tel terme ou tournure dans une langue A ne correspond exactement à aucun terme ou tournure en langue B, que ce soit dans son contenu informationnel ou dans son usage ;
- donc, tel texte en langue A qui contient ce terme ou cette tournure ne peut correspondre exactement à aucun texte en langue B ;
- donc, la traduction ne peut être qu'une approximation.

Nous le constatons dans la traduction de la philosophie. François FÉDIER nous en a donné un exemple¹⁷: Chez Kant, la différence se fait entre ce que le philosophe nomme respectivement *Objekt* (qui signifie le mode d'être propre à tout ce qui se trouve dans un intellect) et *Gegenstand* (qui désigne le type d'existence de tout ce qui est hors de la représentation). Ces deux mots allemands qui ont une signification différente et renvoient en français au terme unique : *objet*. Cet exemple nous montre bien que les difficultés relatives à la traduction dans le domaine philosophique sont surtout provoquées par l'absence de correspondance adéquate qui reste au niveau linguistique.

Il en est de même pour la poésie, la manifestation la plus haute de la littérature, dont l'harmonie textuelle est construite sur la musicalité, le rythme, la structure et les expressions artistiques. Il est difficile, voire même impossible de garder cette harmonie poétique en restituant tous ces caractères dans une autre langue au cours du transfert du sens.

La raison pour laquelle l'humour est considéré intraduisible est encore plus complexe, puisque, pour réussir à traduire un humour, le traducteur affronte éventuellement des obstacles de niveaux multiples. Au niveau linguistique et textuel, les assonances, les calembours et les jeux de mots, auxquels sont attachés souvent les

¹⁶ GILE Daniel, *La traduction : la comprendre, l'apprendre*, Paris, P.U.F., 2005, p.70.

¹⁷ FÉDIER François, « *L'intraduisible* », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4/2005 (Tome 130), p. 481-488.

humours, sont difficiles à restituer dans une autre langue, tel que le montre l'exemple suivant :

Elle tomba. Il plongea. Disparus.

L'assonance est accordée par la conjugaison des verbes de la langue française, qui n'existe pas forcément dans une autre langue, et l'ambiguïté volontaire des mots peut rarement être restituée par un mot dans une autre langue.

Les obstacles se trouvent également au niveau culturel. Citons par exemple :

Halloween : Livraison à domicile pour pédophiles.

Cet humour, qui renvoie à la tradition anglo-saxonne « Trick or treat » de la fête d'Halloween, ne peut être compris par les lecteurs que par l'association du sémantisme et de la connaissance culturelle anglo-saxonne.

Alors, à quoi correspond cet intraduisible ? S'agit-il d'une « incommunicabilité » désignant une impossibilité de traduire absolue et éternelle, ou plutôt des difficultés de traduction, un traduisible compromis avec des « trahisons » ?

Afin de répondre à cette interrogation, il convient de revenir aux questions suivantes : À quoi le traducteur doit-il être fidèle ? Dans quelle mesure est-il possible d'être fidèle au texte de départ ?

Fidélité et liberté

Depuis l'antiquité, tous les traducteurs et traductologues conviennent que la fidélité est la première exigence à satisfaire dans la traduction (sauf les adaptations volontaires), et le débat sur la notion de la « fidélité » est l'un des plus anciens et des plus complexes dans les études traductologiques. Comme nous l'affirme STEINER dans *Après Babel*¹⁸:

¹⁸ STEINER George, *Après Babel : Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 1998, p.360.

On peut soutenir que toutes les théories de la traduction, qu'elles soient formelles, pragmatiques ou chronologiques ne sont que des variantes d'une seule et éternelle question. Comment peut-on ou doit-on parvenir à la fidélité ? Quel est le lien privilégié entre le texte A dans la langue-source et le texte B dans la langue-cible ? Cela fait deux mille ans qu'on en discute. Mais peut-on dire qu'il y ait quoi que ce soit de valable à ajouter au diptyque de Saint-Jérôme : « verbum e verbo », mot à mot dans le cas des mystères, mais signification pour signification, « sed sensum exprimere » de « sensu », partout ailleurs ?

Au XVII^e siècle, le débat repris entre les tenants de la littéralité la plus stricte et les partisans enthousiastes des « belles infidèles », qui préconisent de conformer les textes au goût et aux bienséances du jour, fait balancer le traducteur. Alors quelle est la nature de cette lutte ? LAROSE nous donne la réponse¹⁹ :

Tout au long de l'histoire la manière de traduire a été dictée en fonction de deux pôles conflictuels : le premier opposant la traduction littérale, donc fidèle, à la traduction libre ou aux « belles infidèles » ; et le second, la primauté du fond sur celle de la forme.

Pourtant, comme nous l'évoquons plus haut, et bien que dans les recherches et analyses le fond et la forme soient considérés comme deux faces de macro-signe constitutifs du texte, ils sont indissociables l'un de l'autre au cours de l'établissement de l'équivalence textuelle.

Aujourd'hui, nous considérons encore la tendance définissant la fidélité comme l'équivalence de l'effet des textes sur leurs lecteurs respectifs. Cette similarité des effets, repose sur l'identité des sensations ressenties par les lecteurs en comprenant les mêmes informations exprimées en langues différentes. Pourtant, il est à remarquer que la similitude de l'effet ignore totalement l'équivalence de la forme fonctionnelle entre le texte de départ et le texte d'arrivée, puisque deux textes de différents genres, exprimés en langues de différentes catégories peuvent produire le même effet sur leurs lecteurs respectifs. Prenons encore l'exemple du contrat. Un contrat est efficace grâce à sa gangue juridique et aux articles qui précisent les obligations de deux parties engagées. Si

¹⁹ LAROSE Robert, *Théories contemporaines de la traduction*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 1987, p.245.

le traducteur ne restitue les informations qu'avec un texte simple ne représentant pas la forme d'un contrat, le lecteur ressent la même sensation d'engagement à travers les informations transmises à l'instar du lecteur du texte de départ, mais nous ne pouvons pas considérer ce texte traduit comme fidèle puisqu'il ne manifeste pas la légitimité, contrairement à son texte de départ.

Dans la réalité, cette équivalence est irréalisable. L'effet d'un texte sur un lecteur est fonction de l'épaisseur de compréhension, déterminée par ses connaissances linguistiques et extralinguistiques, de l'intérêt qu'il porte au texte, de la motivation de lecture, de la vitesse à laquelle il lit, de son attitude affective à l'égard de l'auteur, ainsi que des dispositions intellectuelles lors de la lecture, tels son humeur, son état de fatigue, sa capacité de concentration... Le groupe de lecteurs ciblés ou non ciblés, est très rarement homogène sur les plans linguistico-culturel et socio-professionnel, la présence de ces facteurs variables rend difficilement possible l'équivalence de l'effet.

Dans l'idéal, la « fidélité » est censée reposer sur la reproduction de l'ensemble du sens et de la forme identique, de nature à susciter le même effet sur son lecteur. Alors, dans la pratique traductive, il n'existe pas de « fidélité » absolue au niveau textuel puisqu'elle est avant tout irréalisable, et la fidélité au texte de départ n'est pas le seul élément que le traducteur prend en considération au cours de la traduction. À notre avis, toutes les discussions sur la notion de « fidélité » demeureront vaines et stériles si la recherche est menée sur la totalité des textes sans les différencier. Pour ceux qui relèvent de types différents, la forme intervient plus ou moins dans la construction du sens et exerce sur l'effet textuel une influence à des degrés divers : évidemment, la forme d'un mode d'emploi a moins d'importance que la forme d'une poésie dans sa construction textuelle. C'est pourquoi nous divisons tous types de textes en trois catégories selon la gradation et la hiérarchisation de la forme : les textes pragmatiques (les textes informatifs dont la forme participe très peu au sens et à l'effet textuel, tel le mode d'emploi et la recette), les textes spécialisés (les textes dans lesquels s'imposent le respect des règles préétablies du domaine concerné qui conditionnent la structuration du texte, tels le contrat et l'ordonnance médicale) et les textes poétiques (les textes exprimés en langue poétique imprimant de plus fortes contraintes formelles telles la prose et la poésie). Plus le texte se situe sur le plan littéraire, plus il est difficile d'établir l'équivalence textuelle et moins la « fidélité » est exigeante.

Pour les textes pragmatiques, très peu contraints par la physionomie du texte, la fidélité est plus stricte. Elle exige à la fois l'identité du sens et de tout ce qui appartient à la forme, la catégorie lexicale, la syntaxe, le registre... Pour les textes spécialisés, la fidélité consiste en l'information identique et éventuellement en une acclimatation formelle. Un CV, dont le modèle varie d'une culture à l'autre, doit répondre à une traduction conforme aux règles formelles du genre dans la culture d'accueil, afin qu'il puisse fonctionner conformément à la culture source. Quant à la traduction des textes poétiques, la « fidélité » obéira au choix personnel du traducteur. Celui-ci, devant les obstacles linguistiques, textuels et contextuels, tentera de créer chez le lecteur une image, une sensation ressemblante par un texte formellement similaire, exprimé en langue de même catégorie.

À notre avis, tout ce qui ne peut être exprimé par une langue, orale ou écrite, peut être révélé dans une autre langue. Il est très probable que des obstacles linguistiques, textuels ou contextuels créent des difficultés dans la traduction, et que le texte traduit subit des pertes à tous niveaux, mais, le traducteur peut toujours recourir à des stratégies compensatoires pour réduire le plus possible la perte produite par la traduction.

La fidélité n'est pas absolue, ni l'impossibilité de traduire. Demeurer pessimiste serait manquer de courage, il convient de localiser les difficultés à tous les niveaux et de chercher à les contourner, et *in fine* de les franchir. Nous citons STEINER pour conclure²⁰ :

Il est absurde de rejeter la validité de la traduction parce qu'elle n'est pas toujours possible et jamais parfaite.

I. 4 Questions méthodologiques de la traduction

Processus de la traduction

Le processus de la traduction adopté par le traducteur reflète généralement l'enjeu de l'acte de traduire, et assure que les principes de la traduction puissent être pratiqués afin que l'objectif pourront être atteint.

²⁰ STEINER George, op. cit., p.347.

Préparation de la traduction

Pour toute traduction, orale et écrite, une élaboration préalable, souvent considérée comme auxiliaire, parfois même ignorée par certains traducteurs, est indispensable avant que le traducteur n'entame la formulation de son travail. Dans cette phase, le traducteur recueille les informations importantes pour mieux pénétrer le texte à traduire, et en filigrane mieux formuler les phrases et garantir la qualité de la traduction.

Le travail de préparation obéit au respect des tâches suivantes :

1. Enrichir ses connaissances linguistiques nécessaires s'il s'agit d'un texte spécialisé dans lequel figure un vocabulaire spécifique, *a priori* moins maîtrisé par le traducteur ;
2. Analyser les caractéristiques du texte à traduire, y compris le genre, le style d'écriture, la particularité linguistique, etc. ;
3. Découvrir la motivation d'écriture de l'auteur du texte de départ, la genèse de la création ainsi que l'effet désiré et espéré;
4. Repérer l'intertextualité et mesurer les contextes, compléter par des connaissances extralinguistiques pertinentes pour la compréhension ;
5. Cibler les lecteurs potentiels, évaluer leurs connaissances linguistiques et extralinguistiques ;
6. Définir l'objectif de la traduction et les stratégies traductives à élaborer.

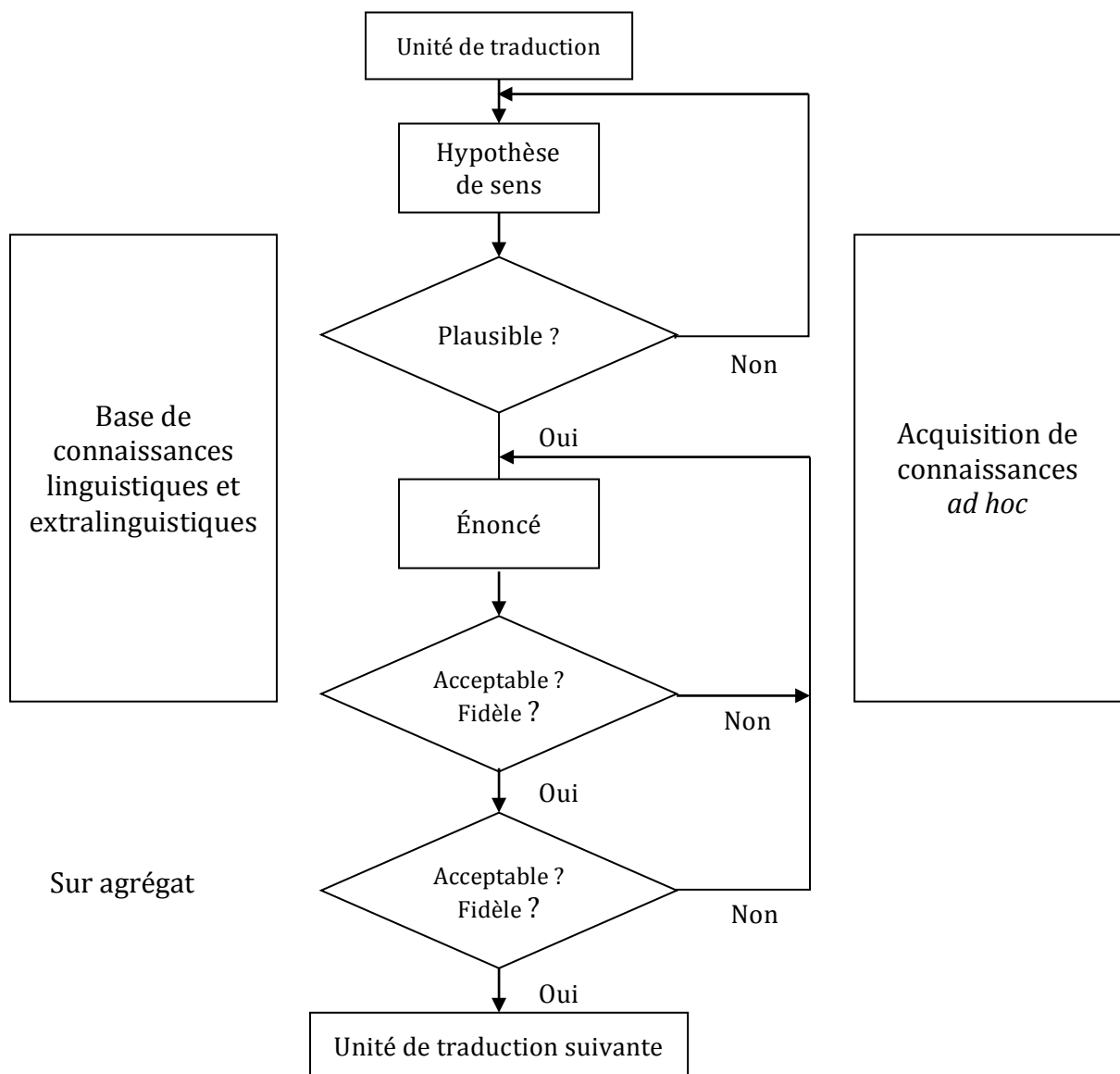
Procédure de la traduction

Dès le moment où le traducteur s'estime capable de comprendre le vouloir dire de l'auteur, il accède à la phase « formelle » de la traduction.

Daniel GILE élabore dans son œuvre *La traduction : La comprendre, l'apprendre* un modèle séquentiel de la traduction expliquant d'une manière scientifique et achevée sa propre procédure. « La traduction y est formalisée comme un processus qui s'articule

en une succession réursive de traitements d'unités de traduction. Chacune passe par une phase de compréhension, puis par une phase de reformulation, avec des vérifications et des décisions et l'intervention des connaissances linguistiques et extralinguistiques. »²¹

Figure 4 : Le modèle séquentiel de la traduction par Daniel GILE



²¹ GILE Daniel, op. cit., p. 101-103.

En réalisant le modèle séquentiel de la traduction par Daniel GILE et les principes de la Théorie Interprétative de la Traduction, nous caractérisons la procédure de la traduction de la manière suivante :

La traduction s'effectue sur l'« unité de traduction », également appelée l'« unité de sens », plus petite particule contenant des informations de nature à susciter la compréhension du traducteur et à lui permettre d'établir une équivalence. Elle ne se confond nullement avec des mots, des syntagmes, des collocations ou des figements ; elle ne correspond pas à un explicite verbal de longueur fixe, sa longueur ne sera connue qu'au terme de l'acheminement de la chaîne verbale.

Une fois définie l'étendue de l'unité, le traducteur procède à la lecture de cette unité et tend vers la compréhension du sens qu'elle véhicule en ayant recours à ses connaissances linguistiques et extralinguistiques pertinentes.

En proposant une hypothèse de sens, le traducteur s'assure de la plausibilité de cette hypothèse dans son contexte. Si sa présomption lui paraît satisfaisante, le traducteur poursuit par la phase de reformulation, en réexprimant cette hypothèse de sens ; s'il la considère insoutenable, il est conduit à proposer une autre éventualité et à la révéifier jusqu'à l'obtention d'une crédibilité suffisante.

À ce stade, cette conjecture reste verbale en sa langue de départ. Puis, le traducteur déverbalise cette hypothèse en négligeant sa forme initiale et aboutit à un état de conscience peu conforme au langage. La déverbalisation, processus cognitif, offre au traducteur, dans l'interprétation comme dans la traduction, l'opportunité de résister à l'interférence linguistique de la langue de départ.

Ensuite, le traducteur se dirige vers la phase de la réexpression, qui débute par la rédaction d'un premier énoncé en langue d'arrivée, en utilisant la mobilisation des connaissances linguistiques et extralinguistiques *ad hoc*. Une fois l'énoncé rédigé, le traducteur en vérifie l'acceptabilité linguistique et la fidélité ; si les résultats d'un ou des tests s'avèrent insatisfaisants, il recommence l'étape de la formulation en rédigeant un deuxième énoncé et l'étape de la vérification jusqu'à ce que son texte manifeste à la fois l'acceptabilité linguistique vis-à-vis du lecteur et la fidélité vis-à-vis du texte de départ. Il peut ainsi accéder au cycle de traduction de l'unité suivante.

Finalisation de la traduction

Apparemment, la traduction peut apparaître accomplie par l'achèvement de la traduction de la dernière unité du texte de départ ; cependant, le traducteur doit veiller à apporter des vérifications sur le texte traduit à la relecture en le considérant dans sa globalité.

1. Vérifier l'emploi des mots, des expressions et des tournures pour identifier les répétitions non nécessaires ;
2. Vérifier l'identité du niveau de la langue au niveau textuel ;
3. Vérifier le genre, le style et l'écriture constitués par ces unités ;
4. Vérifier l'effet produit par sa traduction, y compris les effets esthétique et émotionnel ;

En procédant à ces vérifications, le traducteur apporte des modifications à sa traduction et poursuit par la relecture et les contrôles sur sa traduction, jusqu'à ce que la qualité le satisfasse. Il peut ainsi finaliser sa traduction.

2. Difficultés de la traduction

En effet, grâce à la structure isomorphe entre les langues, la similarité du mode cognitif entre les humains et l'interférence culturelle, des correspondances absolues ne posent que très rarement des difficultés dans les phases de compréhension et de réexpression du traducteur, le décalage important peu entre elles. Ces correspondances absolues s'établissent généralement entre :

- Une partie des pronoms personnels ;
- Les nombres, les équations et les formules scientifiques ;
- Les noms propres et les termes scientifiques non ambigus ;
- Les noms propres non ambigus, y compris les noms des personnes, les noms des objets, les noms de lieux, les dynasties, etc.

Bien entendu, ces correspondances absolues ne représentent quantitativement qu'une partie infime dans la traduction interlinguale. Quant au reste, le traducteur doit procéder en son activité par étapes de compréhension – réexpression afin de garantir la fidélité et la qualité de sa traduction. Selon notre propre expérience ainsi que des observations réalisées par autres spécialistes, nous hiérarchisons ces étapes sous cette forme:

1. Difficultés dans la compréhension

Trois conséquences surgissent lorsque le traducteur est confronté à des difficultés de compréhension : l'incompréhension totale, l'erreur de compréhension, la compréhension partielle. Provoquées soit par l'insuffisance de connaissances linguistiques ou extralinguistiques de l'intermédiaire, soit par l'absence d'information requise dans le texte de départ, elles font que le traducteur ne peut assimiler la langue ou la parole en parfaite adéquation au vouloir dire de l'auteur.

1.1 Difficultés linguistiques

Elles deviennent éventuellement les premiers obstacles rencontrés par le traducteur lors de la phase de compréhension. Elles résultent principalement des raisons ci-après énoncées :

En présence de néologies et d'emprunts lexicaux dans le texte de départ: le néologisme ne date pas d'aujourd'hui. Avec l'actualisation des langues, de nouveaux lexiques créés et empruntés s'intègrent ensuite dans le vocabulaire de cette langue. Ainsi, dans des écritures françaises, nous trouvons des éléments du lexique provenant du grec ancien ou du latin. De nos jours, le néologisme se manifeste sous trois modes : le néologisme de la forme, du sens et de l'emprunt lexical. Pour des raisons diverses, la signification de certains néologismes ne figurant pas dans le dictionnaire, le traducteur est susceptible de commettre une incompréhension ou une erreur de compréhension.

L'ambiguïté linguistique de la langue de départ : cette difficulté figure d'abord au niveau lexical, provoquée par la polysémie des mots. Par exemple, le mot « hôte »

signifie aussi bien la personne recevant que reçue, « vous » s'emploie à la fois comme pronom personnel à la deuxième personne du singulier par politesse et à la deuxième personne du pluriel en présence de deux sujets au minimum. Par ailleurs, l'ambiguïté constatée au niveau syntaxique est soutenue par la structure de la phrase. Dans la phrase « Pierre embrasse Marie et sa sœur », il existe une double ambiguïté lexicale et syntaxique. La « sœur » s'identifiant à une grande sœur ou une petite sœur, de Pierre ou de Marie. Pour lever toutes les équivoques linguistiques et parvenir au sens précis, le traducteur a besoin des informations adéquates fournies par l'auteur, soit dans son contexte, soit dans un autre texte. Ainsi, dès lors que cette information est absente, cette ambiguïté maintiendrait une obscurité propre à poser des difficultés pendant l'étape de la réexpression.

Les nuances linguistiques: la sensibilité y ayant trait est une qualité manifestée par un sens intuitif aigu de la langue, qui fait appel à la connaissance de l'usage, au jugement, à l'aptitude à saisir les nuances de sens du texte²². Résultant de cette qualité, le lecteur repère les nuances linguistiques situées au niveau lexical et syntaxique. Citons par exemple la différence des significations entre les synonymes « réclamer » et « revendiquer », l'objet de « revendication » est censé avoir une légitimité que l'objet de « réclamation » ne possède pas. Cette même situation regroupe les expressions et les énoncés dans lesquels des nuances de signification se constatent entre l'affirmation et la négation de la négation, entre le mode actif et le mode passif, entre l'imparfait et le passé composé, etc. Aujourd'hui, le fait que la plupart des traducteurs effectue la traduction à partir de leur langue B donc langue non maternelle, il en résulte une autre sensibilité linguistique que celle d'un locuteur natif. Un traducteur dépourvu de sensibilité linguistique dans la langue de départ ne peut que modérément ressentir la tonalité, la connotation de l'auteur ni même saisir les implicites du texte de départ dans leur globalité.

1.2 Difficultés textuelles

²² DELISLE Jean, LEE-JAHNKE Hannelore, CORMIER Monique, *Terminologie de la traduction*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1999, p.72.

Les obstacles intertextuels : l'intertextualité concerne le rapport entre une création avec d'autres textes l'ayant précédée, manifestée par le biais de la citation, de l'allusion, du plagiat, de la référence, etc. L'identification et la contextualisation des énoncés intertextuels sont particulièrement importantes pour le traducteur dans la compréhension du texte à traduire, puisqu'elles lui permettent de saisir le sens de ces énoncés dans son contexte original au lieu de rester sur leur signification littérale, de découvrir le motif de la référence, annonciateur d'une compréhension solide du texte. L'intertextualité littérale ou explicite est souvent plus facile à révéler, telle la citation ; pour celle qui est implicite ou non littérale, tels le plagiat et l'allusion, dont l'identification exige une expérience lectoriale cumulée du traducteur, des difficultés éventuelles peuvent survenir. Pourtant, l'identification n'assure pas la contextualisation. Ainsi que nous le constatons dans les œuvres de Plutarque, il peut advenir que l'intertextualité soit explicitée par l'auteur, son texte de départ ne nous étant pas parvenu, le sens ne peut pas être saisi avec sûreté et certitude.

Écart du savoir artistique entre l'auteur et le traducteur : Le caractère personnel, la famille, le statut social, les expériences, la trajectoire sociale édifient les facteurs d'écart du savoir artistique entre les personnes, qui se révèlent ensuite par leurs valeurs, leur conception de la vie ainsi que leur vision du monde, de telle sorte qu'aucune personne ne partage avec quiconque le même savoir artistique dans le monde. Un traducteur, dont le savoir artistique est éloigné de l'auteur éprouvera des difficultés à s'approcher de l'émotion de l'auteur et à s'approprier la partie cognitive et affective du texte.

Analyse textuelle : L'étude d'un texte comporte deux étapes essentielles : l'approche globale et l'étude en détail. Au cours de la pratique traductive, la traduction est réalisée unité par unité, il est donc probable que le traducteur se concentre davantage sur les détails que sur le texte à traduire, et que celui-ci ne soit pas traité et analysé en sa globalité. Si le traducteur n'effectue pas une analyse de la structure du texte, la logique entre les paragraphes non explicitée avec les connecteurs, sera probablement ignorée par le traducteur.

1.3 Difficulté contextuelle

Les textes, en leur ensemble, sont rédigés sous certains contextes linguistico-culturel et géo-sociologique sans exception. Avec l'évolution du temps et la modification de l'espace, les écarts linguistiques, esthétiques, textuels et culturels généreront des difficultés que le traducteur sera contraint d'affronter et de franchir pour pénétrer la sphère propre de l'auteur, pour en comprendre les significations stylistique, figurative et culturelle.

2. Difficultés dans la réexpression

Ainsi évoquée plus haut, la réexpression requiert non seulement la maîtrise de la langue d'arrivée, les compétences expressive et rédactionnelle du traducteur, mais aussi une bonne connaissance de « Soi », à laquelle il recourt pour révéler l' « étrangeté » d'autrui. C'est pourquoi les difficultés auxquelles le traducteur fait face au cours de la réexpression dépassent largement les plans linguistique et textuel. Nous le détaillons par l'état descriptif suivant :

2.1 Difficultés linguistiques

L'absence de correspondance pour les noms propres : Cela demeure l'obstacle le plus fréquent dans la réexpression. À titre d'exemple, les « chaussures » en français se traduisent par correspondance en 鞋子 (xié zi), alors que pour les « mocassins », les « espadrilles » ou les « richelieus », des chaussures de type particulier et qui ne trouvent pas de correspondance en chinois, même si le traducteur maîtrise parfaitement les caractéristiques de chaque modèle, il lui est difficile de suggérer au lecteur chinois avec la précision et la concision, leur apparence réelle.

L'interférence linguistique : dans la traduction des langues non apparentées, tels le français et le chinois, l'interférence linguistique se manifeste surtout par l'influence syntaxique de la langue de départ sur la langue d'arrivée, résultat d'une traduction mot-à-mot. Elle s'inscrit dans une imitation non consciente, rarement

considérée comme une difficulté de traduction. Effectivement, des similarités syntaxiques entre diverses structures existent dans de nombreuses langues, notamment dans la phrase de base en français :

J'aime Sophie.

Je + aime Sophie.

Sujet + Verbe + COD

Si nous la traduisons en anglais ou en chinois, la structure ne change pas :

I love Sophie.

我爱苏菲。

Pour des phrases dont la syntaxe est plus complexe, une traduction par imitation syntaxique n'est pas toujours en conformité avec la grammaire de la langue d'arrivée, de telle sorte qu'elle devient incompréhensible, obscure ou maladroite auprès de ses lecteurs. Citons par exemple la phrase suivante:

Manger plus de légumes améliore la santé.

Si nous la traduisons « manger plus de légumes » en chinois par le biais d'une imitation syntaxique, elle devient:

chī duō xiē shū cài yǒu yì jiàn kāng
吃 多 些 蔬 菜 有 益 健 康。

En considérant cette phrase, les locuteurs chinois s'apercevront aisément qu'il s'agit d'une traduction, puisque, pour exprimer le même sens, un chinois construira sa phrase de la manière suivante : « plus » est employé comme adverbe pour qualifier le verbe « manger »,

duō chī xiē shū cài yǒu yì jiàn kāng
多 吃 些 蔬 菜 有 益 健 康。

Un autre exemple :

Tout n'est pas perdu.

Sa traduction anglaise par imitation:

All is not lost.

Évidemment cette traduction exprime naturellement le même sens que son texte de départ, et en second lieu, elle est une expression anglaise authentique, conforme à la grammaire. Quant à la traduction chinoise :

suǒ yǒu de méi yǒu shī qù
所 有 的 没 有 失 去。

Sa signification apparaît opaque, voire même incompréhensible. En lisant cette phrase, le lecteur s'interroge : cela veut-il dire « Rien n'est perdu » ou « une partie est-elle perdue » ? Au cours de la réexpression, il est possible que le traducteur « omette » transitoirement la syntaxe de la langue d'arrivée par suite de cette interférence, et n'accède ainsi à une expression adéquate, précise et correcte, même s'il s'exprime dans sa langue maternelle.

2.2 Difficultés textuelles

Ces formes de complexité consistent en l'établissement de l'équivalence entre textes tant sur le fond que sur la forme. Pour satisfaire conjointement à la fidélité du sens, à l'équivalence de la forme et la compréhensibilité auprès du lecteur, le traducteur est contraint de pratiquer des jugements, de recourir à des stratégies traductives,

d'opérer des choix et des concessions au niveau du texte afin d'équilibrer ces trois éléments dans sa production.

Quant aux textes littéraires, les difficultés y figurant sont encore plus complexes. À défaut de genre équivalent dans la culture d'arrivée, la restitution du style et de l'écriture de l'auteur, les différences esthétiques des deux cultures édifient des obstacles de traduction.

Par exemple, nous observerons que, afin d'expliquer un objet, un fait ou une réalité n'existant pas dans la langue et la culture d'arrivée, que le traducteur envisage de réaliser des clarifications par le biais des explications, des périphrases ou des adjonctions. En l'espèce, un élargissement du volume du texte de départ sera notoirement constaté. Cette partie, extérieure au texte de départ, pose au traducteur une grande difficulté d'expression. D'une part, elle doit rendre explicites les obscurités, d'autre part, elle doit rester conforme à la forme du texte de départ, particulièrement au style et à l'écriture de l'auteur d'un texte littéraire, en veillant à ce que le lecteur ne décèle pas une imitation voire une création du traducteur (sauf les notes ou les commentaires).

2.3 Difficultés contextuelles

La plupart des traducteurs ont vécu de telles expériences: devant les objets ou les conceptions appartenant exclusivement à une culture, nonobstant le fait qu'ils aient déjà leurs correspondances lexicales en langue d'arrivée ou que le traducteur soit en mesure de les exprimer en langue d'arrivée, le lecteur de la traduction ne réussit pas toujours à saisir la nature de ces objets ou de ces conceptions avec précision. Citons par exemple la notion des « vacances ». Ce mot simple trouve immédiatement sa correspondance en chinois : 假期 (jià qī). Les lecteurs chinois comprennent que les « vacances » correspondent à une période durant laquelle cessent les activités habituelles. Mais comme la culture « vacances » est inexistante en Chine, il leur est donc malaisé de saisir la compréhension de « partir en vacances ».

Ces obstacles rencontrés par les traducteurs au niveau contextuel, provoqués par les divergences culturelles, se situent au-delà du défaut de correspondance lexicale. Les enjeux du problème résultent de la méconnaissance de l'« Autre », du contexte culturel

derrière le texte, de l'ensemble des significations culturelles qu'apportent les mots et les expressions du texte de départ, et reflètent les institutions politiques, les situations sociales et les traditions culturelles d'une civilisation. Plus précisément, les difficultés contextuelles sont à rapprocher des coutumes, des mœurs, des traditions, des habitudes, de la vision du monde et du mode de pensée propres à une culture, peu ou pas évidentes pour le lecteur final.

D'après l'Hypothèse de Sapir-Whorf, chaque langue découpe le monde à sa manière et en impose ainsi à ses locuteurs une vision particulière. Pour notre part, la langue ne découpe pas le monde, mais la culture à laquelle la langue appartient, détermine le découpage du monde, le langage n'étant qu'une manifestation de la culture. De surcroît, il est à noter que la langue hors l'emploi, n'est porteuse d'aucune émotion ni couleur ; seule la culture lui accorde la vision du monde. Métaphoriquement, telle une personne ayant appris une langue étrangère dans un environnement scolaire, sans s'imprégner de sa culture, et bien même s'il arrive à communiquer en cette langue, sa vision du monde n'évoluera pas.

Il est à noter que les obstacles culturels ne sont pas seulement engendrés par la distance spatiale, mais aussi par le décalage temporel. Loin d'être figée, la culture est dynamique. Les cultures se situent dans le prolongement de celles des ancêtres, se modifient avec l'évolution interne de la société, mais également avec la transformation des environnements naturels et du contexte socio-culturel, sans oublier l'interférence et l'assimilation des autres cultures. La mise à disposition des réformes institutionnelles, la diffusion de nouveaux courants de pensée, les innovations des techniques et technologies offrent matière à l'évolution d'une culture. Des dissemblances se constatent sans peine dans la culture à des époques différentes.

La nature du transfert culturel résulte d'un rapprochement de deux cultures, or il offre au traducteur la faculté de décider s'il convient de rapprocher la culture de départ de la culture d'accueil ou réciproquement. Dans sa confrontation face aux lecteurs qui connaissent parfaitement la culture de départ et ceux qui l'ignorent quasiment, le traducteur ne satisfera pas la même préoccupation. Il ne pourra pas inciter les lecteurs à acquérir les connaissances nécessaires eux-mêmes, il lui appartiendra de prendre la responsabilité de transférer la culture et de fournir aux lecteurs les bagages supplémentaires.

Le transfert culturel est l'un des éléments les plus anciens quant aux difficultés de la traduction, les plus mentionnés et les plus épineux. Les traducteurs et les traductologues sont en quête depuis longtemps d'une solution générale et unique ; ils n'y aboutissent pas puisque la solution pertinente concilie le passage à traduire, le décalage entre la culture de départ et la culture d'accueil, ainsi que la position voire l'orientation adoptée par le traducteur.

3. Évaluation de la qualité d'un produit traductif

Il est difficile, voire même impossible d'établir une série de critères universels propres à évaluer la qualité de toute traduction. Cela est principalement dû à deux raisons. D'une part, les objets à évaluer, à savoir les traductions, relèvent de genres différents et ne peuvent être appréciés selon les mêmes critères : les textes pragmatiques, tels le mode d'emploi ou le reportage journalistique ne sont pas jugés identiquement aux textes littéraires tels le roman, la prose ou la poésie, notamment au niveau de la lisibilité, de l'exactitude, de la fidélité et de l'élégance linguistique. D'autre part, l'expertise de la qualité de traduction se heurte au problème de la variabilité des évaluateurs. Ces derniers, orientés par des normes en matière de langue et de fidélité, se déterminent diversement sur la même traduction. Suivant des expérimentations de Daniel GILE, de fréquentes divergences ont été constatées en matière linguistique entre les locuteurs natifs d'une même langue, sur l'acceptabilité des tournures et structures de phrases ainsi que sur l'emploi de mots du vocabulaire général. Les exigences sur la fidélité, la tolérance quant à la liberté d'une traduction peuvent également diverger²³. Au même titre que toute autre création artistique telles la peinture ou la musique, les évaluateurs de profils différents et de trajectoires sociales diverses énoncent souvent des jugements fortement divergents. Bien qu'il soit possible de réduire cette variabilité en usant de montages expérimentaux, cela deviendra non-sens puisqu'aucun traducteur ne pourra élire son lectorat. Ainsi, malgré tout, nous considérons tout de même possible de synthétiser certaines caractéristiques fondamentales communes entre les traductions jugées « bonnes » par la plupart des lecteurs.

²³ GILE Daniel, op. cit., p. 254.

1. **Lisibilité et compréhensibilité de la traduction** : la lisibilité et la compréhensibilité demeurent les qualités élémentaires et prioritaires d'une traduction. L'objectif principal de l'acte traductif est de permettre la compréhension d'un discours ou d'un texte à des publics qui ne maîtrisent pas la langue dans laquelle il était rédigé ou prononcé ; si une traduction n'est pas lisible ou compréhensible, la traduction perd sa raison d'être vis-à-vis de son lecteur même si elle fait preuve d'autres qualités. Une traduction lisible, doit se conformer aux normes linguistiques et discursives de la langue d'arrivée ; en d'autres termes, elle doit manifester la grammaticalité, l'idiomaticité, la clarté et la rationalité sans être entachée d'aucune maladresse ni obscurité.
2. **Fonction communicative de la traduction** : une bonne traduction doit être en mesure de faire connaître au lecteur le vouloir dire de l'auteur en transmettant le message du texte ou le discours de départ.
3. **Fidélité au texte de départ et exactitude de l'expression du texte d'arrivée** : la fidélité au texte de départ démontre non seulement la précision du message transmis, mais également son intégrité. Toutes les informations considérées comme étant prioritaires doivent être communiquées sans omission et être exprimées avec une rigueur propre à s'assurer de la bonne réception par le lecteur.
4. **Bonne adaptation de la traduction** : cette dernière doit bien prendre en compte le contexte culturel de la langue d'arrivée, plus particulièrement l'esthétique et le goût du lecteur cible en l'occurrence pour que, malgré sa diversité, il puisse appréhender le sens du texte dans des dispositions confortables, voire même éprouver le plaisir de la lecture.
5. **Fonction dynamique de la traduction** : il peut survenir qu'une traduction transmette fidèlement le message du texte de départ, mais ne puisse pas produire un effet semblable tant chez son lecteur qu'auprès du lecteur du texte de départ, notamment à cause de l'expression linguistique d'un niveau

différent ou des divergences culturelles. Dès lors une traduction de qualité se doit de franchir ces difficultés en suscitant chez son lecteur la même émotion et en en restituant le même effet.

4. Méthodes traductives générales

Depuis la création des activités traductives, les traducteurs s'évertuent à trouver et à synthétiser des méthodes systématiques et scientifiques propres à apporter des améliorations à cette activité. Pour franchir ou contourner les obstacles et les difficultés rencontrées dans la pratique traductive, atteindre leurs objectifs mis au point, produire les effets espérés et satisfaire aux attentes des lecteurs, des solutions générales, applicables dans la traduction des textes pragmatiques, spécialisés et littéraires ont été conçues, obéissant en cela, à leurs expériences professionnelles²⁴.

1. Correspondance lexicale

Il s'agit de la relation correspondante qu'établit le traducteur entre les significations de la langue de départ et la langue d'arrivée.

2. Clarification

Elle correspond à l'action d'éclaircissement du texte de départ qui rend la traduction compréhensible.

2.1 Amplification

L'acte d'élargissement du volume du texte d'arrivée, se traduit par :

- **Explicitation**

L'activité restituant les implicites du texte de départ explicite, s'agissant d'un concept ou d'une réalité dont une seule facette y est exprimée.

- **Explication**

L'influence explicative des mots ou des expressions en l'absence de correspondances lexicales dans la langue d'arrivée.

²⁴ Schéma établi à partir du tableau réalisé par SHEN Shu, *Recherches sur les traductions françaises et chinoises des classiques grecs : Études comparatives, linguistiques et traductologiques de versions françaises et chinoises d'Antigone de Sophocle*, thèse doctorale dirigée par Jean-Pierre LEVET, Université de Limoges, 2014, p. 299-301.

- Paraphrase et périphrase
Elles sont démontrées par le développement explicatif et reformulées par des termes ou des expressions du texte de départ.
- Adjonction
L'introduction des éléments lexicaux ou grammaticaux inexistants dans le texte de départ, complète les connaissances extralinguistiques du lecteur de la traduction et leur facilite la compréhension ou contribue à renforcer, voire même à créer un effet textuel.
- Note
Le traducteur ne considère pas le commentaire explicatif nécessaire dans le corps de sa traduction.

2.2 Suppression

L'action de rétrécissement du volume de texte d'arrivée, procure un :

- Appauvrissement
Par l'action de réduction sémantique, grammaticale ou stylistique du contenu du texte de départ.
- Effacement
La suppression partielle ou totale d'une partie du texte de départ jugée redondante par le traducteur ou dont la présence est inappropriée dans sa traduction.
- Concentration
L'action de regroupement lexical ou grammatical.
- Note
Le rappel de la même référence dans la traduction en préservant l'intégralité et l'étrangeté et en favorisant l'expression.

3. Rationalisation

La modification de l'organisation du texte de départ sans l'intervention de stratégie traductive

- Retranchement du texte

La remise en ordre des énoncés du texte de départ selon la logique de la culture de départ ou de la culture d'arrivée, réalisée par des actions de désorganisation et d'inversion.

- Correction

L'action de rectifier une faute orthographique ou grammaticale de l'auteur.

- Conversion

Le changement des caractéristiques des parties du discours, du ton, du modèle et du mode de phrase.

- Complémentation

L'action de pallier des lacunes sémantiques ou des omissions chez l'auteur.

- Simplification

La réduction des approximations ou des répétitions conceptuelles, l'enlèvement de périphrase et la précision de circonlocution.

4. Adaptation

Compensation des lacunes ou des contraintes contextuelles afin d'assurer la transmission du message en langue d'arrivée.

- Changement du niveau de la langue

L'action de changer le niveau de la langue à une double fonctions : soit le rendre plus hermétique, soit en faciliter son accessibilité.

- Recréation

La rupture du signifiant et du signifié en recréant une nouvelle attache de ceux-ci dans la langue d'arrivée.

- Mise à jour

Le renouvellement du langage en langue d'arrivée.

- Calque

La traduction d'un terme de l'expression en langue de départ par un terme en langue d'arrivée.

- Substitution

Le remplacement d'un concept ou d'une réalité de la culture de départ par un autre concept ou d'une réalité de la langue d'arrivée sans perdre sa fonction.

- Transposition

La relation équivalente au niveau sémantique établie par le traducteur entre la même réalité existant sous deux cultures.

- Modulation

La relation équivalente au niveau fonctionnel proposée par le traducteur entre la même réalité existant en deux cultures et des approches différentes.

5. Imitation

L'action de prendre le modèle linguistique du texte de départ dans la traduction

- Traduction mot à mot

La traduction littérale et interlinéaire de la réalité linguistique du texte de départ.

- Emprunt

Introduction totale d'une partie du texte à traduire en langue de départ dans la traduction.

Les méthodes ci-dessus énoncées représentent des solutions universelles. Le traducteur choisit et adopte la plus pertinente en fonction des caractéristiques du passage à traduire, de sa définition de la fidélité, de l'attente du lecteur ainsi que de l'effet escompté par sa traduction. Par ailleurs, dans la pratique professionnelle, d'autres facteurs orientent également sa décision et sa stratégie traductive, la partie suivante nous permettra de l'évoquer.

Chapitre II – Traduction professionnelle

II.1 Traduction en ses fonctions sociales

De nos jours, nous observons une professionnalisation du métier de traducteur, manifestée sur les compétences, la conscience et l'éthique professionnelles. Les aptitudes professionnelles répondent à la qualification professionnelle obtenue à travers l'acquisition du savoir-faire, l'entraînement aux techniques et pratiques professionnalisées; la conscience professionnelle repose sur l'internalisation de la conviction, des règles et de la valeur de la profession traductive; l'éthique professionnelle, désigne le respect de la déontologie du métier et l'autodiscipline dans la carrière. Aujourd'hui, en Chine, de nombreuses institutions ont été créées afin de former les traducteurs et interprètes professionnels ; ainsi, trois types d'examens d'aptitude ont été mis en place et permettent d'évaluer la compétence traductive, de plus, des conférences internationales organisées annuellement rendent possibles les échanges dans le cadre cette activité.

Néanmoins, l'activité traductionnelle spontanée reste amplement représentée. L'explosion de l'informatique a permis l'interface des personnes privilégiées dans les ressources informatiques avec les utilisateurs assurant l'intégration des informations. Ayant remplacé les médias traditionnels telles la presse écrite, la radio, ce nouveau moyen de communication propose un procédé de propagation et de diffusion plus rapide, plus massif. Dans le monde sinophone, des traducteurs amateurs s'introduisent et proposent une « avant-première » à ceux qui ne maîtrisent pas cette langue : l'actualité et les grands événements, les essais scientifiques, les nouveautés littéraires, les vidéos des cours magistraux, les films, voire même les publicités, font l'objet de traduction des traducteurs non professionnels. Des compétitions de traduction sont même initiées sur internet, attirant la participation de centaines de milliers de personnes.

La prospérité de la traduction met en évidence l'impérieuse nécessité de connaître le monde. La traduction propose une passerelle entre deux langues et deux cultures ; elle n'est pas un aller simple, elle devient bidirectionnelle : le public cherche dans la traduction non seulement un accès au monde d'autrui, c'est-à-dire l'« Autre », mais aussi une étrangeté de soi-même, concrète ou abstraite, macroscopique ou microscopique jamais remarquée.

L'acte de traduire demeure avant tout une activité s'inscrivant parmi les « actions sociales », puisqu'il satisfait complètement à toutes les conditions de la « socialité » et qu'il se différencie du travail social rémunéré :

Les traducteurs, membres d'une communauté, offrent assistance et accompagnement payants ou gratuits, aux personnes « défavorisées » en matière de langues étrangères, contribuant simultanément à la communication et à la promotion des cultures.

II. 2 Influences sociales sur la traduction

La procédure de traduction concorde avec un procédé de distribution, de réajustement et de lutte du pouvoir : lors de l'intervention, le traducteur, « détenteur » du pouvoir, le redistribue et exerce une influence éventuelle sur l'idéologie du texte d'arrivée. Derrière le traducteur, diverses puissances luttent entre elles pour orienter la décision du traducteur : les idéologies des deux pays, les maisons d'éditions, les lecteurs, les médias, etc. Par conséquent, nous décelons chez le traducteur la recherche de son identité culturelle, son combat entre la culture de départ et la culture d'arrivée; le rapport entre le besoin du marché et la rentabilité commerciale, la lutte entre la poursuite de la fidélité du texte à traduire et l'attente du lecteur...

Dans le cadre professionnel, le sens du texte à traduire, peut montrer des différences parmi des traducteurs ; et il ne fait aucun doute que leurs traductions se différencient entre elles, surtout les textes littéraires, puisqu'elles sont à la fois l'explicitation de l'effet des relations entre les puissances ci-dessus et la manifestation des compréhensions différentes entre les traducteurs.

Parmi toutes ces oppositions citées, celle entre les cultures de départ et d'accueil requièrent une attention particulière. Entre deux cultures, souvent, une est plus forte et plus puissante. D'une part, la position de la puissance militaire et économique d'un pays accorde à sa culture une prééminence, qui lui permet d'occuper une place prédominante dans cette confrontation et l'impact sur une autre culture ; cette supériorité offre ainsi une possibilité de développement durable et d'une diffusion répandue ; par ailleurs, les

cultures demeurées longtemps en position dominée, perdent petit à petit leur propre influence et se conforment à la tendance culturelle, de sorte qu'elles en deviennent encore moins influentes. Dans ce contexte, les cultures les plus puissantes imposent leur idéologie aux plus faibles, réduite à l'état d'aliénation et de dépendance. Le traducteur, joue ainsi un double rôle dans cette assimilation culturelle mondiale : premièrement, il joue un rôle passif, emporté par cette tendance ; puis, il deviendra lui-même un décideur, puisque sa traduction participe, dans une certaine mesure, soit à la diffusion de la culture forte, soit à la défense de la culture faible.

Dans son essai *The Translator's Invisibility*, VENUTI déclare que la viabilité d'une traduction est déterminée par la relation entretenue par le traducteur avec sa traduction et le contexte culturel et social dans lequel la traduction est produite et lue. Existe-il une « violence » commune dans l'objectif de la traduction et l'activité traductive ? Le fait que la reconstitution du texte étranger selon les valeurs, les croyances et les représentations préexistant dans la langue et la culture d'arrivée, est configurée par les hiérarchies de dominance et de marginalité, détermine toujours la production, la diffusion et l'acceptation des textes. Le terme « violence », examiné par Jeffrey GREEN²⁵, traducteur travaillant sur la traduction entre l'hébreu et l'anglais, signifiait « dommage » ou « abus », alors que chez VENUTI, il est « ni exagéré ni métamorphique », il est précisément « descriptif » : le traducteur est obligé d'apporter des modifications au texte étranger au cours de la traduction si bien que le texte étranger et son intertextualité dans la culture étrangère ne ressortent pas intacts après le processus de traduction²⁶. La traduction opère un remplacement « violent » des différences linguistiques et culturelles du texte étranger avec un texte devenu intelligible au lecteur de langue d'arrivée. Ces différences ne peuvent jamais être totalement écartées, mais elles subissent plus ou moins une réduction et une exclusion de possibilités, conduisant même à une obtention des possibilités spécifiques à la langue d'arrivée. La traduction se trouve ainsi empreinte de la culture d'arrivée, de ses normes et de ses tabous, de ses codes et de ses idéologies.

²⁵ GREEN Jeffrey, *Thinking through Translation*, Athens, GA and London, University of Georgia Press, 2001, p. 85.

²⁶ VENUTI Lawrence, *The Translator's invisibility – A history of translation*, 2^e édition, Oxon, Routledge, 2008, p. 14

VENUTI constate ainsi un phénomène de *domestication* dans la traduction qui est opposée à la *foreignization*. Ils indiquent deux attitudes *éthiques* envers un texte et une culture étrangère, et deux effets *éthiques* produits par le choix de la stratégie du traducteur dans la traduction, d'après lesquelles le traducteur incline sa traduction vers les langue et culture source ou aux langue et culture cible ; ces deux termes recouvrent les deux degrés diamétralement opposés dans lesquels la traduction assimile le texte de départ sur son langage et sur sa culture²⁷.

Alors pour la traduction, qu'en est-il de la stratégie de *domestication* ou de *foreignization* qui contribuera plus à la qualité du texte traduit?

D'après VENUTI, tout traducteur doit regarder le processus de traduction à travers le prisme de la culture qui réfracte les normes culturelles de la langue source ; il est dans la mission du traducteur de garder dans sa traduction la *foreignness* puisqu'une *domestication* effacera « violemment » les valeurs culturelles du texte à traduire de sorte que le texte traduit donnera l'impression qu'il est écrit dans la langue cible.

Avant que VENUTI ne présente ces deux termes, il existait déjà l'opposition entre *fluency* et *resistancy*, traits discursifs de stratégies traductionnelles concernant le traitement du sens cognitif du lecteur. Comme *domestication* et *foreignization*, ce binôme délimite les degrés des effets textuels et culturels, qui dépend de la relation qu'entretient le traducteur entre son projet de traduction et l'arrangement hiérarchique des valeurs à un certain moment historique. Les débats et les discussions ci-dessus menés par des traductologues nous offrent quelques indices quant à la réponse.

Selon Friedrich SCHLEIERMARCHER, théologien et philosophe allemand, seules deux méthodes de traduction existent : soit ignorer l'auteur du texte de départ en déplaçant le lecteur de la traduction vers l'auteur, soit ne pas indisposer le lecteur le plus possible et déplacer l'auteur vers le lecteur²⁸. Conscient qu'une traduction ne sera jamais parfaitement adéquate par rapport au texte de départ, SCHLEIERMARCHER propose au traducteur d'opter entre une pratique *domestiquée*, manifestée par l'« ethnocentrisme », qui réduit le texte de départ dans les valeurs de la culture cible en ramenant le lecteur « chez lui », et une pratique *foreignisée*, développée par

²⁷ Ibid., p. 19.

²⁸ LEFEVERE André, *Translating Literature: The German Tradition*, Assen, Van Gorcum, 1977, p. 74

l'« ethnodéviation » qui met l'accent sur les différences linguistiques et culturelles du texte de départ en « envoyant le lecteur à bord ». Étant lui-même partisan de *foreignization*, SCHLEIERMARCHER a influencé Antoine BERMAN. Ce dernier, consentit à chercher dans la traduction un « Autre » culturel, pourtant non manifesté par sa propre langue. Quant à Eugène NIDA, la traduction consiste à établir une « équivalence dynamique » entre le texte à traduire et le texte traduit, qui vise à créer sur le lecteur du texte traduit le même effet que celui produit par le texte à traduire sur le lecteur de la langue source. Pour l'accomplir, le traducteur doit avoir pour objectif la « naturalisation » de l'expression et chercher à ramener le lecteur au mode de pensée appartenant au contexte de sa propre culture²⁹. Cette « naturalisation de l'expression » implique évidemment chez lui le choix de la stratégie *fluent domestication* dans sa théorie traductive.

Alors, selon notre avis, si les traducteurs s'affranchissaient de la considération de leurs clients et de l'attente de leurs lecteurs, l'attitude prise et l'effet espéré par les traducteurs dans la traduction dépendraient souvent de leurs connaissances respectives des deux cultures et de leur préférence personnelle, ainsi que du statut et de la situation de cette culture à l'échelle mondiale. Ils s'identifient à la culture vers laquelle ils s'inclinent et définissent ainsi leur stratégie.

Dans la pratique professionnelle, il est nécessaire de concilier sa propre idée et l'ensemble d'évaluateurs potentiels.

Une domestication de la traduction au niveau de la langue facilite avant tout la compréhension par le lecteur. Ce dernier, représente le premier et le plus direct bénéficiaire de la traduction, dont la compréhension doit être le premier appel du traducteur, comme nous l'évoquons dans la partie précédente. Une traduction non comprise par son lecteur sera dénuée de toute valeur. De plus, le lecteur bénéficiaire d'un confort dans la lecture d'une traduction domestiquée au niveau de la culture, favorise l'acceptation de l'œuvre en évitant tout choc éventuel dans sa phase de lecture. Pour le traducteur, s'il préfère remplacer le « foreignness » qui se trouve dans le texte de départ par des concepts ou des expressions de la culture d'arrivée, il est dispensé de porter un jugement sur les connaissances extralinguistiques maîtrisées par son lecteur

²⁹ NIDA Eugène, *Toward a Science of Translating – With special reference to principles and procedures involved in Bible translating*, Leiden, 1964, p.159.

cible et de compléter les connaissances dont son lecteur a besoin pour la compréhension du sens. D'un point de vue plus macroscopique, la domestication permet à la culture d'arrivée de résister à l'« envahissement » d'une culture étrangère, en conformité avec l'idéologie stratégique de certains pays : si la culture cible exerce sa suprématie, la culture faible perd ainsi l'opportunité de se développer.

Il arrive cependant que la domestication supprime une partie des significations culturelles en effaçant les caractéristiques et les valeurs culturelles du texte de départ. Dans ce cas, le traducteur se détermine à la place du lecteur en le privant du droit de connaître un « Autre » : le texte de départ subit dès lors, une réduction et une perte au niveau du message.

Évidemment, une foreignization de la traduction évite une telle tendance, mais elle peut témoigner d'une maladresse linguistique de la traduction. Les traducteurs, partisans de la foreignization, cherchent toujours à créer dans leur traduction un « ton traductif », un style dont le lecteur repèrera tout de suite que le texte n'est pas rédigé dans cette langue. En imitant les règles et l'usage linguistique, surtout la syntaxe et l'idiome de la langue de départ, les traducteurs tentent de souligner au lecteur le contexte culturel du texte de départ différent du sien ; il arrive que ces traducteurs ignorent la forme idéologique, la mentalité nationale et la compréhensibilité du lecteur de la culture d'arrivée.

La domestication et la foreignization, au même titre que les autres binômes matérialisant et dirigeant la pratique traductive, comme « la fidélité et la liberté », « le fond et la forme », « belle et fidèle », symbolisent des stratégies générales, des projets ambitieux à appliquer sur l'ensemble du texte ; il est impossible qu'une traduction ne comporte pas d'alternatives stratégiques, surtout il serait erroné de ne vouloir les ramener qu'à une polarisation. La préférence du traducteur sur une culture particulière et sur la foreignization et la domestication l'influence sur son choix dans la pratique professionnelle, mais il recourt à d'autres options s'il l'estime nécessaire. En recensant les avis des lecteurs et notre propre expérience de lecture, le « ton traductif » n'est pas toujours apprécié puisqu'il est généralement caractérisé par sa raideur, sa lourdeur et l'incompréhensibilité de la langue, de sorte que le lecteur rencontre des difficultés dans la compréhension ou ressent au minimum un malaise linguistique.

De notre point de vue, le traducteur doit respecter l'intégrité du message du texte de départ, y compris ses valeurs culturelles, mais il doit aussi prendre la responsabilité

de les transférer au lecteur et de s'assurer que ce dernier les reçoive et les comprenne. Dans cette hypothèse, nous considérons qu'il serait préférable de constituer une alliance entre foreignization et domestication, susceptible de mettre en exergue leurs qualités propres et d'annihiler leurs désavantages.

2. Partie Problématique

Il existe dans l'histoire chinoise plusieurs apogées de traduction qui ont tous participé à l'évolution de la culture chinoise, et nous constatons la présence d'une méthode traductive qui a joué un rôle particulièrement important et qui a dérivé plus tard le développement de notre culture.

L'activité traduisante émergea durant la dynastie des Zhou. Depuis, l'existence de la traduction, sous différentes formes, a été attestée chronologiquement par les documents historiques.

Selon ZHOU Zuoren³⁰, l'histoire de la traduction chinoise est marquée par trois phases, dont la première concerne celle des soûtras bouddhiques des six Dynasties³¹ à la dynastie des Tang ; la deuxième opère la période entre la traduction de la « Bible » et celle du « Journal de l'Actualité » à la fin de la dynastie des Qing ; et la dernière indique la traduction des œuvres scientifiques occidentales au début du XX^{ème} siècle. Pourtant, QIU Zhuchang³² manifestait une opinion différente. À son sens, le développement de la traduction en Chine se divise seulement en deux étapes, la traduction des soûtras avant les Tang et celle des textes littéraires, philosophiques et des sciences occidentales à la fin des Qing. Pour MA Zuyi³³, les trois épanouissements respectifs symbolisaient la traduction des soûtras des Han orientaux aux Song, puis des œuvres techniques à la fin des Ming et au début des Qing, enfin des œuvres encyclopédiques occidentales après la Guerre de l'Opium.

De nos jours, notamment par la prolifération des informations due à l'essor du développement technologique, l'histoire de la traduction en Chine devrait également être mise à jour. Nous pouvons affirmer incontestablement que le premier épanouissement est la traduction des soûtras réalisée par les moines traducteurs, représentés par Xuanzang et Kumarajîva ; suivie par celle des œuvres techniques réalisée par les missionnaires tels que Matteo Ricci ; ensuite, la traduction des ouvrages littéraires et culturels au début du XX^e siècle, effectuée par de grands maîtres littéraires

³⁰ ZHOU Zuoren, 周作人 (1885-1967), essayiste chinois.

³¹ Les Six Dynasties commencent du III^{ème} siècle ap. J.-C. et finissent vers la fin du VI^{ème} siècle ap. J.-C.

³² QIU Zhuchang, 裘柱常 (1906-1990), rédacteur-correcteur de la Presse Chinoise, Cf. *Des Causeries de la Traduction*.

³³ MA Zuyi, 马祖毅 (1925-), traductologue chinois, Cf. *Histoire Brève de la Traduction Chinoise*.

comme YAN Fu et LIN Shu, qui précède celle des œuvres des sciences humaines occidentales après la Révolution Culturelle des années 70, organisée et accomplie par des maisons de presses. Enfin, nous assistons à la traduction spontanée des documents et informations en ligne. Elle est représentée par la traduction de tous les documents accessibles par internet, y compris des mémoires et thèses spécialisés et affûtés, des classes ouvertes, des sous titres des films et séries de télévisées, etc.

En observant l'ensemble du développement de l'activité traductive en Chine, on peut aboutir à une découverte intéressante : à l'origine, les traducteurs des soûtras étaient peu nombreux parmi les grands sacrés, eux-mêmes spécialistes en ce domaine, en très petit nombre ; dans le deuxième épanouissement, l'image des missionnaires-traducteurs travaillant sur les ouvrages était déjà moins sacrée ; ensuite, les traducteurs des œuvres littéraires sont des grands maîtres assez nombreux ; puis les maisons de presses remplacèrent les traducteurs individuels et les œuvres traduites virent le jour sous forme de collection ; enfin aujourd'hui, la diffusion des cultures et des informations ne dépendent plus des « élites » spécialisées dans la traduction, en effet, de plus en plus de personnes s'y sont intégrées et manifestent une caractéristique spontanée. Cela représente une tendance dans la Chine contemporaine.

Comme cela a été abordé dans la partie précédente, la traduction des soûtras est indéniablement la première floraison de la traduction depuis son apparition en Chine et elle n'est pas sans raison, la méthode appliquée mérite une attention particulière.

Chapitre I – Premiers emploi de Geyi

I.1 Panorama de la traduction des sôûtras bouddhiques en Chine

Jusqu'à présent, les découvertes archéologiques ne nous permettent pas encore de confirmer la première pratique traductive des sôûtras bouddhiques en Chine de l'époque. Le point de vue le plus partagé est que, en 2 av. J.-C, la première année sous le règne de l'Empereur Aidi aux Hans de l'Ouste, des missionnaires Yuezhi de l'Empire Kouchan furent envoyés en Chine pour prêcher oralement le bouddhisme. Toutefois, aucun d'entre eux ne connaissait le chinois, des élèves chinois furent sélectionnés pour les assister dans leur travail. Peu après, en 54 ap. J.-C., les moines indiens Kasyapa Matanga et Dharmaratna arrivèrent en Chine et entamèrent la traduction des sôûtras. Avec l'arrivée du moine-traducteur An Shigao en 147, le bouddhisme se répandit et se développa.

Vers 400, la Chine était sous la dynastie des Liang dans le sud et sous celle de Tuoba-Wei dans le nord. De nombreux moines d'Asie centrale et d'Inde arrivèrent en Chine en rapportant de nouveaux textes canoniques. Ils prirent la charge de chefs d'équipe de traduction et se consacrèrent à la carrière de traduction dure et laborieuse. À cette époque apparurent les premières grandes compilations historiques, littéraires et bibliographiques du bouddhisme, telles les premières collections de *Biographies des moines éminents*. Grâce à eux et à leur travail, l'implantation du bouddhisme fut favorisée parmi les membres de grandes familles, de l'aristocratie et de la cour.

La prospérité continuait et parvint à son apogée sous les Tang. Une institution spéciale qui eut pour mission d'organiser et de favoriser la traduction des sôûtras fut installée en 629 ap. J.-C. par l'État. Pendant presque deux siècles d'existence, 26 chefs traducteurs la présidèrent successivement, apportant de grandes contributions à la traduction dans l'aspect quantitatif et qualitatif. 372 sôûtras, soit 2195 tomes furent traduits et compilés pendant cette période, dont 75 (soit 1335 tomes) réalisés par Xuan Zang ; 61 (260 tomes) par Yi Jing (sans compter ceux perdus pendant le coup d'État de la période Tang), 104 (134 tomes) par Bukong (y compris les traductions compilées par lui-même).

Cette religion d'origine indienne, introduite en Chine au I^{er} siècle de l'ère chrétienne, au bout de seulement trois siècles, devint, avec le confucianisme et le

taoïsme, l'un des trois principaux courants idéologiques et spirituels de la Chine. Et notamment grâce aux traductions des moines ou des laïcs bouddhistes, cette religion indienne se propagea et pénétra largement et profondément l'Empire de Chine, en exerçant des influences importantes sur la société en ses aspects religieux, philosophiques, artistiques et sur la vie quotidienne du peuple. Jusqu'à ce que les pays voisins, tels le Japon, la Corée et le Vietnam fussent affectés par cette croyance.

Pourtant une rupture s'en est suivie. L'empereur Wuzong, mit en application le décret antibouddhiste en 845, pour trois raisons principales :

1) Économique : Par le fait que le triomphe de l'armée du pays dans la bataille décisive contre les Uighurs en 843, mena au déficit du Trésor National. Afin d'atténuer les crises, Wuzong cibra la grande fortune accumulée par les monastères ;

2) Sociale : De lettrés chinois considéraient que le bouddhisme avait détruit l'ordre et la structure sociale de la Chine, vestige des temps anciens, et encourageait les gens de désobéir à la responsabilité individuelle en quittant leur famille. Exonérés d'impôts, les bonzes suscitaient le ressentiment des travailleurs imposables. Ces contradictions entre les hiérarchies menacèrent sérieusement la paix sociale et la gouvernance de la cour ;

3) Personnelle : Étant un taoïste lui-même, Wuzong fut convaincu de l'immortalité du Taoïsme en lieu et place de Nirvana du Bouddhisme.

Il en résulta que dans la démolition de plus de 4600 monastères, les créations artistiques telles que les sculptures, peintures subirent un endommagement fatal, des soûtras furent perdus et la traduction des soûtras ne put plus évoluer. On appelle ce mouvement la Persécution Antibouddhiste de Wuzong.

En 981, début de la dynastie des Song, la politique protectrice de la cour à l'égard du Bouddhisme permit la restauration de l'Institution de traduction des soûtras. Cette croyance retrouva rapidement sa position et continua sa pénétration. En dépit des restrictions imposées par les gouverneurs successifs, le Bouddhisme ne subit aucun choc fatal et conserva sa place jusqu'à présent.

I.2 Conquête du bouddhisme en Chine

Au cours des IV^e – VI^e siècle, la Chine a été véritablement conquise par le Bouddhisme et la religion étrangère s'est enracinée dans toutes les régions chinoises et dans toutes les couches de la société, aussi bien dans le Nord qui était alors occupé par des conquérants d'origine « barbare » que dans le Sud où se succédèrent des dynasties autochtones. Lors de la réunification de l'empire sous les Sui en 589 de notre ère, le Bouddhisme était devenu le courant le plus important et le plus créatif de la civilisation chinoise. L'absorption et la digestion de la doctrine indienne avaient conduit à la formation de plusieurs « écoles » indigènes ; on dénombrait des milliers de monastères et temples bouddhiques, des centaines de milliers de moines et de nones, et des millions de croyants.³⁴

C'était ainsi que ZURICHER avait caractérisé la réussite du Bouddhisme en Chine. Ce triomphe est souvent mis en contraste avec la figure d'épiphénomène du Christianisme du XVII^e siècle :

... ce ne sont que quelques dizaines de jésuites qui entourent de petites colonies de lettrés attirés par la religion venue d'Europe. L'entreprise de conversion, entamée quelques années avant 1600, commence déjà à s'essouffler dans le courant du XVIII^e siècle.³⁵

Des données statistiques la mettent en évidence : à l'apogée de l'expansion du Christianisme en Chine, on comptait plus de trente millions de convertis sur une population totale de 140 millions ; vers la fin du XVIII^e siècle, il ne restait qu'environ 150 000 croyants.

Quant au Bouddhisme, loin de perdre son influence, il manifeste une fusion de la culture autochtone, nommée « Subculture Bouddhique Chinoise » :

The fact should also be noted that around 400 AD we find the beginning of what might be called " Chinese Buddhist sub-culture", notably in the field of cosmology, and ideas concern the physical world. It marked the beginning of a remarkable dichotomy in Chinese proto-science. The Indian " four great elements" operating alongside Yin-Yang and the Five elements; the "

³⁴ ZURICHER Eric, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, Julliard, 1990. p. 11-12.

³⁵ Ibid., P. 12.

Four Continents” versus traditional Chinese notions dating from Han Times; the conception of cosmic periods and of the periodic destruction and reintegration of the universe versus the Chinese idea of an unbroken cyclic movement; the Buddhist plurality of inhabited worlds and world-systems and the Chinese earth-centered world-view, etc. This process of cultural transplantation, in which a large complex of foreign ideas was borrowed in insolation, without in any degree influencing the “ official” world-view, reached its highest point in Tang Times. ...³⁶

Une question demeure en suspens: comment expliquer la réussite du Bouddhisme, devenu un élément permanent de la culture chinoise, bien qu'il ait été interdit maintes fois et demeure actualité, alors que le Christianisme n'a joué dans la Chine du XVII^e et XVIII^e siècles qu'un rôle éphémère et marginal ?

Le tableau comparatif ci-dessous (Figure 5) expose de manière abrégée les aspects moteurs les rôles dans leur expansion respective :

Figure 5 :

Aspects moteurs des rôles dans l'expansion du Bouddhisme et du Christianisme

| | LE BOUDDHISME | LE CHRISTIANISME |
|-------------------------|---|--|
| MODE D'EXPANSION | Infiltration spontanée par contact | Introduction délibérée du dehors |
| PREDICATEURS | Moines étrangers sans formation particulière | Missionnaires soigneusement entraînés |
| INSTITUTION | Communauté monacale | Résidence isolée |
| CROYANTS | Fidèles laïcs extérieurs à l'Eglise, indépendants | Chrétiens soumis au contrôle des missionnaires |
| ORGANISATION | Polycentrisme | Uniformité imposée |
| ROLE CLERICAL | Rôle défini et homogène de l'expert religieux | Double rôle du « lettré missionnaire » |

³⁶ ZURCHE Eric, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Brill, 2007, p. xi.

Cette mise en parallèle mène à un enseignement : l'expansion du bouddhisme, totalement antinomique à celui du christianisme, n'obéit à aucune préparation, ni organisation ni projet. Cette stratégie différencie son influence de celle de son analogue.

Lors de l'introduction du Bouddhisme en Chine, les lettrés chinois composés principalement des taoïstes et des confucianistes, ne furent pas impressionnés. Ils l'apparentaient à une superstition étrangère dont les enseignements relatifs à la renaissance et au karma étaient barbares, ils ne constataient aucune raison de s'incliner devant ce dieu étranger, le Bouddha. Et cette croyance d'origine indienne, dont certains dogmes vont à l'encontre de la tradition chinoise, scandalise les lettrés. À titre d'exemple, dans les conceptions traditionnelles chinoises, la quête majeure réside dans l'immortalité par laquelle on conserve un corps éthéré et une identité personnelle. Néanmoins, le Nirvana bouddhique, concept totalement inconnu des Chinois avant son arrivée, signifie l'état de béatitude absolue, obtenu par l'extinction des trois passions (désir, haine et erreur) qui libère l'être humain du cycle des naissances et de la destruction de tout attachement. Le Karma, recense le cycle des causes et des conséquences liées à l'existence humaine. Il est une rétribution strictement individuelle, en contradiction avec la conception chinoise de la responsabilité partagée. Ce qui l'éloigne encore plus de la culture chinoise, réside dans la notion de Sangha. Ainsi qu'abordé précédemment, ce terme, au sein de l'institution du bouddhisme, désigne en même temps l'ordre et la communauté monastique des moines, qui rompaient tout lien avec la vie profane et s'adonnaient à une forme de vie diamétralement opposée à celle du monde laïc, régi par ses propres règles disciplinaires, aux seules fins de suivre l'enseignement du Bouddha. La substance de cette institution consiste en abstention de toutes les impermanences, y compris l'éthique familiale et sociale. Dans l'antiquité chinoise, les Cinq Normes³⁷ fondamentales, résument les ordres à respecter entre père et fils, époux et épouse, souverains et sujets, anciens et nouveaux, amis. Parmi elles, la loyauté du sujet envers son gouverneur et la piété filiale du fils vis-à-vis son père sont primordiales au maintien de la stabilité de la Chine en tant que pays patriarcal féodal.

³⁷ Les Cinq Normes, 五常 (wǔ cháng), la bienveillance, la droiture, la bienséance, la sagesse, la loyauté.

Une méthode traductive audacieuse, à laquelle les traducteurs bouddhistes avaient recours lors de la traduction des dogmes bouddhiques, reposant sur l'appropriation de la tradition chinoise par le bouddhisme, propre à étendre la propagation de cette religion étrangère parmi les lettrés chinois. Négligeant de souligner les divergences interculturelles, les traducteurs des sôûtras assimilèrent la culture et la tradition chinoises, qui leur est la culture d'arrivée, dans leurs expressions pour faciliter la compréhension et l'acceptation des conceptions bouddhiques. Cette méthode d'intégration et d'expression est nommée Geyi. À titre exemple, les Cinq Préceptes propres au Bouddhisme, qui offrent aux croyants de se libérer de la souffrance, furent interprétées par la conception chinoise 无为 (wú wéi), signifiant « non agir », idée essentielle du taoïsme préconisant la conformité de l'individu avec l'ordre cosmique.

Dans le chapitre suivant, nous allons la présenter d'une manière précise et détaillée.

Chapitre II – Geyi en tant que méthode traductive

II.1 Définition de Geyi

Geyi (格义 en chinois simplifié et 格義 en chinois traditionnel), *stricto sensu*, désigne la méthode employée, dans les premières activités traductives des textes bouddhiques au III^e siècle, pour interpréter ou traduire les termes, les notions bouddhiques par les conceptions taoïstes. Elle est considérée comme le premier procédé herméneutique dans l’histoire du Bouddhisme en Chine. Ce mot n’était utilisé en tant que terme qu’après la révélation de ses insuffisances par des moines lettrés à l’époque des Jin Orientaux.

Le terme Geyi est composé de deux caractères :

格(gé), est un symbole idéophonétique, dont la clé 木 désigne tout ce qui fait du bois, et 各 à droite, symbolise le carré, la structure et les normes. Ce caractère signifie en chinois : mesurer ; comparer les choses par analogie ; corriger.

义(yì), qui s’écrivait autrefois 義, est un caractère sémantique, dont la clé 羊 en haut symbolise le mouton ou le sacrifice, et 我 en bas, une arme signifiant la justice, le sens ou le numéro, le nom, la conception.

En constatant la signification de ces deux caractères, Geyi pourrait être rendu par « méthode pour expliquer quelque chose par analogie ».

Nous en découvrons la première apparition dans la biographie de Zhu Faya, compilée dans les fameuses collections *Les Biographies des Moines Éminents*³⁸.

zhú fǎ yǎ hé jiàn rén níng zhèng yǒu qì
竺 法 雅 ， 河 间 人 。 凝 正 有 气

³⁸ Hui Jiao, *Les Biographies des Moines Éminents*, 高僧传, rédigé par Hui Jiao (497-554). Cet ouvrage recueilli 275 biographies des moines qui participèrent à la contribution de la diffusion du Bouddhisme en Chine.

dù , shào shàn wài xué , zhǎng tōng fó yì ,
 度 , 少 善 外 学 , 长 通 佛 义 ,
 yī guàn shì zǐ xián fù zī bǐng shí yī yǎ
 衣 冠 士 子 咸 附 咨 禀 。 时 依 雅
 mén tú bìng shì diǎn yǒu gōng wèi shàn fó
 门 徒 , 并 世 典 有 功 , 未 善 佛
 lǐ yǎ nǎi yǔ kāng fǎ lǎng děng yǐ jīng
 理 。 雅 乃 与 康 法 朗 等 , 以 经
 zhōng shì shù nǐ pèi wài shū wéi shēng jiě zhī
 中 事 数 拟 配 外 书 , 为 生 解 之
 lì wèi zhī gé yì jí pí fú
 例 , 谓 之 “ 格 义 ” 。 及 毗 浮
 tán xiàng děng yì biàn gé yì yǐ
 、 昙 相 等 亦 辩 “ 格 义 ” , 以
 xùn mén tú yǎ fēng cǎi sǎ luò shàn yú
 训 门 徒 。 雅 风 采 洒 落 , 善 于
 shū jī wài diǎn fú/fó jīng dì hù jiǎng shuō ,
 枢 机 , 外 典 佛 经 递 互 讲 说 ,
 yǔ dào ān fǎ tài měi pī shì còu yí
 与 道 安 、 法 汰 每 披 事 凑 疑 ,
 gòng jìn jīng yào 。
 共 尽 经 要 。

ZHU Faya, est originaire de Hejian³⁹. Il avait un caractère décent et généreux. En bas âge, il était remarquable dans les études classiques ; puis, en grandissant, il excellait dans la doctrine bouddhique, il suscita des disciples issus des familles aristocratiques désireux de participer à son auditoire et à écouter son instruction. À cette époque, tous les adeptes de Ya étaient versés dans la littérature séculière, mais

³⁹ Ville qui se trouve aujourd'hui dans le Province de Hebei.

ne maîtrisaient pas de raisonnements bouddhiques. C'est la raison pour laquelle Ya, avec KANG Falang et quelques autres prirent les numérotations Dharma⁴⁰ dans les écritures, les comparèrent, se les approprièrent avec les « livres extérieurs »⁴¹, donnant des exemples pour faciliter la compréhension, cette méthode s'appelait « Geyi ». Depuis, Vibhu et Tanxiang instruisaient leurs disciples suivant la même pédagogie. De manière gracieuse, en saisissant les éléments essentiels, Ya exposa et pratiqua les exégèses des sôtras et les Classiques en alternance. Puis se réunissant avec Dao'an et Fataï, ils discutaient fréquemment les points douteux, recherchaient la substance de la doctrine bouddhique.

Hui Yuan (334-416), moine et traducteur éminent, contemporain de Zhu Faya, cita en abondance *Laozi*, *Zhuangzi*, *Yi* et les autres classiques taoïste dans l'explication et la traduction du « karma », du « samsara » et de l'immortalité. Pourtant, on constate un phénomène très intéressant : dans les correspondances épistolaires de Huiyuan avec Kumarajiva, un autre moine traducteur érudit de son époque, nous n'avons pu repérer aucune allusion aux Classiques séculiers chinois ni de termes philosophiques chinois. Cela semble attester que Geyi ne s'employait pas entre spécialistes⁴².

En examinant les faits, on pourrait parvenir à l'hypothèse suivante :

- 1) Les gens qui incorporaient Geyi devaient impérativement maîtriser les Grands Classiques chinois ;
- 2) Certaines connaissances bouddhiques paraissaient indispensables ;
- 3) Geyi est principalement employé dans l'initiation des disciples bouddhistes, mais n'est pas une pédagogie appliquée tout au long de l'éducation ;

⁴⁰ Numérotations Dharma, 法数 ou 事数 en chinois, désigne les analyses de l'existence de l'être humain et de l'univers. Selon les notes de LIU Xiaobiao pour le livre *Anecdotes contemporaines et nouveaux propres*, les Numérotations indiquent les Cinq Skandhas, les Douze Ayatamas, les Quatre Nobles Vérités, les Douze Nidanas, les Cinq Indriyas, les Cinq Balas, les Sept Bodhis. (事数谓五阴，十二入，四谛，十二因缘，五根，五力，七觉之声。)

⁴¹ « Livres extérieurs », désignent tous les textes non bouddhiques, opposés aux « livres intérieurs ». Ils se réfèrent aux Classiques tels que *Laotseu*, *Tchouang-Tseu* qui font partie du Taoïsme, et *Shi*, *Shu*, *Li*, *Yi*, *Chunqiu*, livres canoniques du Confucianisme.

⁴² Sauf Yinyang a été évoqué exceptionnellement une seule fois.

4) L'objet de Geyi réside dans le rapprochement des notions de « Numérotations » ; cela souligne que cette méthode attache une importance à l'explication des termes et définitions substantielles.

L'application extensive de Geyi ne réduit pas l'emprunt à l'école taoïste ; cependant, cela participa au développement embryonnaire du confucianisme et des autres courants. Dans la *Méditation de Maha*⁴³, l'auteur rapprocha des conceptions séculières telles que les Cinq Normes, les Cinq Éléments⁴⁴, les Cinq Classiques⁴⁵ avec les Cinq Préceptes Bouddhiques⁴⁶, en indiquant que « la maîtrise des lois séculières est communicante avec celle du Dharma... » et les « maladies » des bouddhistes pourraient être traitées par les remèdes profanes :

Soyez bienveillant et compatissant, ne nuisez pas aux autres, abstenez vous de tuer la vie; soyez juste et honnête. Partagez la grâce avec les autres, abstenez vous de prendre ce qui n'est pas donné. Soyez respectueux des rites, mariez- vous suivant les lois, abstenez vous de commettre des inconduites sexuelles. Soyez sage et loyal et distinguez bien le bien du mal, abstenez vous de prendre des boissons alcoolisées causant la nonchalance ; soyez prestigieux et fidèle, ne trompez pas les autres, abstenez vous de prononcer des paroles fausses. Le Duc de Zhou et Confucius établissaient ainsi les Cinq Normes en tant que remèdes profanes pouvant assurer la guérison des maladies des êtres matériels. ...

Les Cinq Éléments s'apparentent aux Cinq Préceptes : l'abstention de meurtre défendrait le bois, l'abstention de vol défendrait le métal, l'abstention d'inconduite sexuelle défendrait l'eau, l'abstention de mensonges défendrait la terre, l'abstention d'alcool défendrait le feu ; les Cinq Livres s'apparentent également aux Cinq Préceptes : Les *Rites* préviennent des effets de l'alcool, la *Musique* et la *Moral* préviennent l'inconduite sexuelle, la *Poésie* prévient du meurtre, le *Shu* prévient du vol, le *Yi* prévient les mensonges ...

⁴³ *Méditation de Maha*, 摩诃止观, œuvre bouddhique à la fin du VI^e siècle.

⁴⁴ Les Cinq Éléments, 五行 (wǔ xíng) : le bois, le métal, le feu, la terre, l'eau.

⁴⁵ Les Cinq Classiques 五经 (wǔ jīng) : *Classique des vers, Classique des documents, Classique des rites, Classique des changements, Annales des Printemps et Automnes.*

⁴⁶ Les Cinq Préceptes Bouddhiques : abstention de meurtre, de vol, d'inconduite sexuelle, de mensonges, d'alcool.

Il précisa encore que le mode opératoire utilisé par les confucianistes gouvernant l'État et se perfectionnant eux-mêmes est identique à celui des bouddhistes. La gouvernance des pays et l'auto-perfectionnement font référence à la Grande Étude, un des quatre grands classiques confucianistes :

Les anciens souverains, pour faire resplendir les brillantes vertus partout sous le ciel (chez tous les hommes), commençaient par bien gouverner leurs États. Pour bien gouverner leurs États, ils commençaient par bien établir le bon ordre dans leurs propres familles. Pour établir le bon ordre dans leurs familles, il commençait par se perfectionner eux-mêmes. Pour se perfectionner eux-mêmes, ils commençaient par rendre leur volonté parfaite. Pour rendre leur volonté parfaite, ils commençaient par développer leur connaissance le plus possible⁴⁷.

Il nous paraît intéressant de souligner que Geyi était employé, pour la première fois, dans le texte principal d'une dissertation de la doctrine, au lieu des notes, des connotations. Le contenu d'appropriation déborde les Numérotations, va aux essentiels de la culture chinoise. Cela traduit une autre amplification de son mode d'emploi.

Le même contenu est trouvé dans les *Instructions des Yan*, réalisées à la même époque dans le but d'instruire les descendants des Yan :

Le Bouddhisme et le Confucianisme, remontaient à la même origine. Les évolutions des deux doctrines respectives au fil du temps, montrent des différences dans l'aspect de l'expression. Les Cinq Préceptes des livres intérieurs, correspondent aux Cinq Normes des livres extérieurs : la bienveillance, la droiture, la bienséance, la sagesse, la loyauté. La bienveillance correspond à l'interdiction de massacre ; la droiture est assimilée à l'interdiction de vol ; la bienséance représente l'interdiction d'inconduite sexuelle, la sagesse s'accorde à l'interdiction d'abus d'alcool ; la loyauté, se réfère à l'interdiction de mensonge.

⁴⁷ Traduction par HASSE Martine, Cf. *Textes Essentiels de la Pensée Chinoise, Confucius et le Confucianisme*, Alexis Lavis, Pocket, 2008, P. 164. Texte original : 古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。

Il est à noter que l'auteur de cette collection YAN Zhutui (531-595), n'appartient pas à la famille bouddhiste ; il est un confucianiste fidèle, et toutes ses instructions le démontreraient. On peut donc bien constater que le sens de Geyi est totalement élargi. Dans la dimension du contenu, il ne se réduit plus dans la doctrine du Taoïsme, du Confucianisme et des autres courants eux-mêmes intégrés ; dans la dimension du genre littéraire, les écritures de raisonnement, les proses, et autres types incorporèrent également cette méthode ; dans la dimension du public visé, il s'élargit du débutant bouddhiste à une plus grande vulgarisation, y compris aux bienfaiteurs ou aux laïcs. En sa finalité, on ne vise plus l'initiation des débutants, mais une méthode rhétorique.

Dès lors, beaucoup de traducteurs, commentateurs et écrivains cherchaient à suivre ce mode en ignorant les vrais principes du bouddhisme ; le rapport établi entre les idées n'avait pour fonction que l'élégance du style. Cette vague provoqua l'objection des moines-traducteurs. La première argumentation fut lancée par Dao'an, qui faisait partie des premiers pratiquants de Geyi dans l'interprétation des sôûtras : « La plupart des explications à travers Geyi va à l'encontre de la vérité. » Et de plus en plus de lettrés commencèrent à mettre l'inexpressivité en question et se rendirent compte que l'emploi abusif ne résulte que d'erreurs.

À la fin de la dynastie des Jin orientaux, on y renonça progressivement dans les écritures du raisonnement, des proses ou des poésies. Toutefois, Geyi fut quand même appliqué inconsciemment dans l'introduction et l'initiation de nouvelles pensées et de nouvelles conceptions, surtout pendant l'époque de l'introduction de la civilisation occidentale au début du XX^e siècle.

Actuellement, Geyi est considéré comme un procédé de communication entre la culture chinoise et la culture indigène. L'introduction de tout élément étranger se confronte à l'inexistence de toute forme lexicale. Dans ce cas là, une analogie serait indispensable, à travers laquelle on pourrait repérer les similarités et les différences, et ainsi parvenir au but de compréhension, d'acceptation et d'échange.

II.2 Problématiques

Nous avons souvent vécu telle expérience : au moment où nous expliquons un phénomène étranger à une personne qui ne le connaît pas, nous nous rendons compte qu'il lui est difficile de concrétiser et d'assimiler notre explication, par conséquent, nous cherchons à contourner cette difficulté en lui proposant un fait similaire de sa culture en indiquant les ressemblances et les dissemblances pour faciliter la compréhension. C'est ainsi le fonctionnement de Geyi.

D'après notre observation et analyse, Geyi, n'a jamais cessé d'être employé par les traducteurs et interprètes chinois ; au contraire, cette méthode est très amplement appliquée par les traducteurs professionnels. Pourtant, sa mise en pratique, consciente ou inconsciente, apporte en même temps des avantages et des désavantages aux rôles différents de traduction ; et son emploi, manifeste particulièrement le fonctionnement de la démarche cognitive de l'activité traductive.

À l'origine, Geyi ne représente qu'une méthode pédagogique qui tente d'expliquer le sens d'une conception par une autre conception familière auprès de l'auditeur. De nos jours, la définition de Geyi est amplement élargie par rapport à sa caractérisation originale. À son sens le plus large, Geyi est une méthode qui aboutit à une interprétation libre : lorsque le traducteur affronte des faits inexistant dans la culture d'arrivée, et qu'il juge difficile même impossible de les faire comprendre au lecteur en ayant recours aux méthodes ordinaires de traduction, ainsi, le traducteur cherche à trouver une autre réalité, identique ou ressemblante, appartenant à une autre culture, et à travers cet établissement d'analogie, substitue au fait étranger cette réalité qu'il considère plus évidente pour le lecteur, c'est pourquoi nous pouvons appeler Geyi une « interprétation analogique ».

Cette analogie, se décline en analogie du sens et de la forme. Même si, comme nous l'indiquons déjà plus haut, le sens et la forme sont en réalité deux éléments indissociables, alors nous pouvons quand même les considérer comme deux faces de macro-signes qui constituent le texte pour les analyses.

C'est ainsi que Geyi au niveau du sens opère : Le traducteur remplace un fait figurant dans l'énoncé de départ, par un autre fait qui représente une similarité

concernant la manifestation ou les caractéristiques. Il pourrait être appliqué sur une phrase, un énoncé, une locution, une expression ou un mot. Comme nous l'évoquons plus haut, le sens d'un énoncé est composé des significations notionnelle, formelle, stylistique, figurative et culturelle. Pour les faits appartenant aux cultures diverses, il est possible qu'ils se rapprochent aux niveaux notionnel, formel, stylistique et figuratif, pourtant il est rare qu'ils représentent la même signification culturelle ; les seules exceptions reposent sur la conformité des règles d'évolution des faits entre cultures et l'identité de la cognition des êtres humaines envers les mêmes réalités. Citons par exemple la « pizza », un plat d'origine italienne fait d'une pâte à pain étalée et de coulis de tomate, avec la couverture de divers ingrédients et cuite au four. Il existe dans la culture chinoise une pâte analogue à la « pizza », qui est appelée 饼 (bǐng), la seule différence consiste en la garniture de cette pâte, en raison des préférences du peuple et des cultures des régions, c'est pourquoi les premiers traducteurs ont établi une correspondance lexicale entre la « pizza » et « bǐng ». Nous considérons que ces deux mots indiquent deux objets similaires, et d'après certains archéologues, même le mot « pizza » provient étymologiquement de « bǐng zi » en langue chinoise.

L'analogie pourrait également être établie sur la forme de l'énoncé à traduire. Au sens strict, il existe rarement des genres rigoureusement équivalents dans deux cultures éloignées: tous les genres d'écritures portent certaines marques de leurs valeurs culturelles, de telle sorte qu'ils respectent des règles distinctes qui leur permettent d'exister, tant pour les textes pragmatiques, que pour les textes spécialisés et littéraires. En réalisant une analogie entre ces genres proches qui obéissent chacun à ses propres règles ; le traducteur impose sur sa traduction les règles du genre de la culture de départ, il réalise également Geyi par la forme à travers la remise en forme du texte de départ. Un poème en langue étrangère, étant le texte de départ, ne peut être considéré par le lecteur de la traduction qu'en étant conforme aux règles poétiques de la culture d'arrivée.

Selon la plupart des chercheurs, Geyi est en réalité une méthode concrète qui permet de mettre en pratique la stratégie de domestication. Effectivement, la culture d'arrivée sera pour le lecteur de la traduction la plus familière, et à travers les

substitutions et les remises en forme, le traducteur supprime les significations culturelles, même les valeurs culturelles qu'implique le texte de départ, et rajoute dans son œuvre des significations et des valeurs supplémentaires qui ne paraissaient pas dans le texte de départ. Cependant, nous ne considérons pas que Geyi soit une méthode qui a pour but principal d'orienter l'idéologie de la traduction, elle est plutôt un procédé spontané du traducteur afin de contribuer à la compréhension du lecteur. D'après nos observations, les faits que les traducteurs proposent par analogie ne proviennent pas forcément de la culture du lecteur, il s'agit probablement d'une réalité procédant d'une troisième culture. Il est possible que le lecteur cible ne maîtrise pas l'intégralité de cette culture, mais les traducteurs proposent des faits puisqu'ils les considèrent utiles pour la compréhension du lecteur. À titre d'exemple, pour des raisons historiques, la plupart des lecteurs chinois ont une très bonne connaissance de certains dictons, expressions et conceptions soviétiques ; même aujourd'hui, des significations et des valeurs culturelles que manifestent ces énoncés sont pratiquement ignorées ou objectées par les Chinois, cela n'empêche pas les références des traducteurs.

Toutes les cultures, ne sont jamais faites d'un jour et depuis demeurent immuables, elles évoluent et s'enrichissent ; elles ne sont pas non plus écartées les unes des autres : elles s'influencent et se pénètrent entre elles. Avec le temps, des éléments culturels étrangers s'introduisent dans une autre culture pour des raisons diverses et une partie y s'intègre au fur et à mesure ; avec le temps et avec leurs nouveaux contextes d'emploi, la plupart des gens peuvent à peine se rappeler la provenance originale de certains éléments ainsi que les significations culturelles que révèlent les mots.

L'activité de traduction consiste avant tout à proposer un texte en langue d'arrivée, qui a un sens identique au texte exprimé en langue de départ. Le fonctionnement de Geyi correspond parfaitement au processus que nous proposons au-dessus : en comprenant le texte de départ, le traducteur propose ainsi une hypothèse non verbale et par laquelle il formule une traduction en langue d'arrivée, c'est juste à cette phase de réexpression que le traducteur cherche à établir l'analogie entre des faits et ainsi mettre Geyi en exergue.

D'après nous, le fonctionnement de Geyi représente en fait le mécanisme de la traduction et de l'interprétation dans sa globalité. Il existe effectivement des réalités propres à une culture, des réalités similaires et des réalités communes entre deux

cultures ; lorsque le traducteur cherche à établir une équivalence entre les unités de sens, il ne se rend pas compte de la substitution et de la remise en forme s'il s'agit de deux faits identiques existants dans deux cultures, seulement lorsqu'il ne trouve pas de faits identiques, il aurait recours aux solutions traductives non ordinaires.

D'après notre observation et analyse, l'emploi du Geyi n'aboutit pas toujours à un effet unique, que ce soit positif ou négatif : dans certains cas et pour certains lecteurs, l'usage de Geyi n'est pas apprécié puisqu'il trahit le texte de départ en effaçant partiellement ou complètement les valeurs de la culture de départ, le style du texte de départ et le vouloir dire de l'auteur, pour eux, Geyi a pour but l'adaptation au lieu de la traduction ; pourtant, dans certaines occasions et pour certains lecteurs, Geyi facilite la compréhension et valorise le texte d'arrivée en offrant des plaisirs de lecture.

Est-ce que Geyi est une méthode interprétative scientifiquement fondée ? Pourquoi existe-il une telle diversité d'opinions entre les lecteurs ? Dans quelle situation l'emploi de Geyi est légitime, en favorisant la compréhension du lecteur sans faire perdre message du texte de départ ? Comment peut-on délimiter l'application de Geyi ?

3. Partie Méthodologique

Chapitre I – Méthodologie de l'analyse de l'approche traductologique

Afin de mener une analyse qualitative et de répondre aux problématiques énoncées ci-dessus, nous avons opté pour les *Moralia* comme corpus de notre recherche, un recueil de traités rédigés par Plutarque au I^{er} siècle ap. J.-C.

Dans un premier temps, nous en avons adopté la division des traités proposée par Konrat ZIEGLER⁴⁸, selon laquelle les *Œuvres Morales* ont été décomposées en onze catégories suivant le sujet abordé et vingt-deux traités dissertent sur le sujet moral, suscitant de notre part un intérêt particulier puisqu'il s'agit du thème à la fois le plus traité et le plus emblématique parmi tous les ouvrages des *Moralia*.

Nous avons ensuite opéré une recherche sur les traductions chinoises des traités, dont il apparaît : jusqu'à l'année 2014, trois ouvrages obtiennent leurs traductions chinoises réalisées par trois traducteurs différents ; dix-sept recueillent deux traductions chinoises ; quant aux autres textes qui nous sont parvenus, une seule traduction existe.

Les trois traités, traduits et retraduits en langue chinoise, dont les titres sont respectivement : *Consolation à sa femme*, *Des progrès de la vertu*, *Du contrôle de la colère*, relèvent tous de la catégorie morale. Les trois traducteurs, disposant de connaissances différentes sur l'auteur et sur ses textes de départ, offrent différentes compréhensions au sens des textes ; en élaborant des objectifs distincts de traduction et surtout en recourant à diverses stratégies et méthodes traductives, ils domestiquent le texte de départ en dimensions modifiées.

À travers les analyses sur les caractéristiques de ces trois traités en français et de leurs traductions chinoises, nous avons choisi l'ouvrage *Consolation à sa femme* comme texte de départ, dont l'authenticité n'a jamais été mise en doute, le contexte de création nous paraît très évident, de même que le texte subit peu d'obscurités dues au manque d'information.

⁴⁸ ZIEGLER Konrat, *Realencyclopädie*, T. XXI¹, col. 636-962, 1951, cité par FLACELIÈRE Robert, « Introduction Générale », dans *Œuvres Morales*, Tome I, I^{er} partie, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. VIII-X. ZIEGLER divise les traités de Plutarque qui nous sont parvenus en onze catégories selon le contenu abordé, cette division détaillée est à trouver dans l'Annexe III.

Dans la première sous-partie, nous présentons d'abord des passages de notre texte de départ en français, dans lesquels figurent des difficultés de traduction dont les solutions adoptées manifestent les tendances et les stratégies des trois traducteurs. Les trois versions chinoises se poursuivent ensuite avec pinyin⁴⁹ et une traduction littérale en français est proposée afin de faciliter la compréhension parmi ceux qui disposent de connaissances linguistiques chinoises limitées. Puis, en soulignant les mots ou les expressions importants qui manifestent les divergences entre la culture grecque ancienne et la culture chinoise, nous soutenons une comparaison contrastive des trois versions nous permettant de découvrir le processus cognitif des traducteurs et un commentaire analytique de nature à juger la légitimité de l'emploi de Geyi.

Dans la deuxième sous-partie, nous proposons notre propre traduction réalisée en respectant la procédure ci-dessus, passage par passage, suivie d'une précision de la méthode traductive et notre justification au regard de laquelle nous avons adopté cette méthode.

⁴⁹ Système de latinisation phonétique de la prononciation des caractères chinois.

Chapitre II – Quelques informations sur l’auteur et le corpus

II.1 Vie de Plutarque

Il est regrettable que Plutarque, un des grands biographes historiques, n’ait pas eu de biographie complète. Nul écrivain, grec ou latin, ne s’est intéressé à sa vie, à l’instar de ses autres biographies. Les renseignements dont nous disposons le concernant, proviennent essentiellement des indications éparses offertes dans ses œuvres, nous ne pouvons que conjecturer approximativement la chronologie des faits de sa vie.

Ainsi, nous ne pourrions assurer que notre héros naquit aux environs de l’année 45 de notre ère. Au début du dialogue « pythique » *Sur l’E de Delphes*, composé par Plutarque vers la fin de sa vie, il évoqua un épisode de sa jeunesse durant lequel ses fils et des « étrangers » vinrent accomplir une visite du temple de Delphes en sa compagnie. Assis sur les degrés de l’édifice, Plutarque se rappela une scène similaire ayant marqué sa jeunesse : il écoutait la dissertation d’Ammonios, son professeur de philosophie, relatif au même sujet en ce même endroit, lors du voyage de Néron (54-68) en Grèce⁵⁰. Ce dernier se déroula en 67, au terme de son règne, alors que Plutarque étudiait la philosophie auprès d’Ammonios, il était âgé au moins une vingtaine d’années ; nous pouvons admettre que Plutarque naquit vers l’année 45, durant le premier tiers du règne de l’empereur Claude (41-54).

Issu d’une « petite cité » de Béotie, Chéronée⁵¹, Plutarque en était néanmoins très fier et il parlait de sa patrie avec tendresse ; il l’appelait « chez nous »⁵². À cette époque,

⁵⁰ *Sur l’E de Delphes*, 385A-B : « ...ce n’est sans doute pas par hasard ou comme pour avoir été tiré au sort entre les lettres que cet E seul occupe une place d’honneur auprès du dieu et a pris le caractère d’une offrande sacrée, d’un objet de religieuse contemplation ;... plusieurs fois déjà, lorsque cette question avait été posée par mes élèves, je l’avais doucement écartée pour passer à d’autres sujets, mais, tout récemment, je ne pus échapper aux instances de mes fils jointes à celles de certains étrangers qui étaient sur le point de quitter Delphes ;... Je les fis asseoir le long du temple,... l’endroit où nous nous trouvions et les propos même que nous échangeions me remirent en mémoire ce qu’autrefois, à l’époque de la visite de Néron, nous avons entendu dire à Ammonios et à quelques autres, au cours d’une conversation tenue au même lieu sur la même question qui avait été pareillement soulevée. »

⁵¹ *De la Curiosité*, I. ; *Vie de Sylla*, 15 et 16. ; *Vie de Démosthène*, 2.

comme la plupart des pays grecs, Chéronée souffrait d'un dépeuplement dû aux guerres civiles et aux invasions étrangères du passé. Cette ville, nonobstant sa petite surface, représente une importance stratégique : elle est située à l'ouest du lac Copaïs, au pied de la citadelle d'Orchomène », sur la route unique qui relie le Nord et le Sud de la Grèce. Au moins deux batailles y eurent lieu dont la première opposa les Grecs coalisés et les envahisseurs macédoniens de Philippe en 338 av. J.-C. Elle s'acheva par la défaite écrasante des Grecs, et Athènes fut contrainte d'adhérer à la Ligue de Corinthe ; par ailleurs, la plupart des cités-états furent réduites en des cités libres, et la défaite marqua un tournant dans l'histoire grecque par la déperdition des derniers adversaires de poids à l'hégémonie macédonienne. La deuxième fut celle qui eut lieu entre Sylla et les troupes mithridatiques vers 86 av. J.-C., qui exerça sans doute une influence importante sur les circonstances de l'époque où vivait notre héros. Cette bataille à Chéronée puis celle d'Orchomène, s'achevèrent par la victoire romaine. Les séquelles perdurèrent deux siècles durant.

Pendant la guerre civile, le peuple chéronéen souffrit encore plus. Dans la *Vie d'Antonie*, LXVIII, 7, le grand-père de Plutarque se rappela que « tous les citoyens avaient été contraints de transporter sur leurs épaules des quantités déterminées de blé jusqu'à la mer d'Anticyre en marchant vite sous les coups de fouet ».

La région de Béotie, à laquelle appartient Chéronée, se situe au centre de la Grèce. Bordée par l'Attique au sud-est, le golfe d'Eubée à l'est, la Phthiotide au nord, le golfe de Corinthe au sud, et la Phocide à l'ouest, où est située Delphes, ville qui deviendra postérieurement la seconde patrie de Plutarque. Le peuple béotien, subissait d'une fâcheuse réputation auprès des intellectuels Athéniens d'inculture, de grossièreté et de gloutonnerie. Ainsi même aujourd'hui, l'expression « béotien » qui connote les « personnages lourds, peu ouverts aux lettres et aux arts, ayant des goûts grossiers », ou les « personnes profanes dans un domaine »⁵³. Par ailleurs, les célèbres poètes Hésiode et de Pindare, également « béotiens », témoignent que la terre de Béotie nourrissait grassement ses habitants.

⁵² Voir par exemple *Questions Romaine*, 267D.

⁵³ Voir l'explication de l'entrée « béotien » dans le dictionnaire *Le Petit Robert*, 2014.

Il semble que les ancêtres de Plutarque furent fixés depuis longtemps dans cette région et que sa famille était aisée et d'origine aristocratique.

Le bisaïeul de Plutarque se nommait Nicarque. Son aïeul, Lamprias, dont Plutarque se remémora nombre de ses propos⁵⁴, exerça évidemment une grande influence auprès de son petit fils. Il fut même l'interlocuteur d'Ammonios, maître de philosophie de Plutarque, avec qui il s'entretenait de la prononciation du « alpha »⁵⁵. On le voit surtout dans les *Propos de table*, en qualité d'homme cultivé, érudit et discret⁵⁶. On découvre également dans les *Propos de table*, I, 5, 622E, sa nature de bon vivant, jovial, conscient de puiser l'imagination et l'éloquence dans le vin : « ... mon grand-père Lamprias, il n'avait jamais l'esprit plus inventif, n'était jamais plus éloquent que quand il buvait ; il avait l'habitude de dire que, comme l'encens, il exaltait son parfum sous l'effet de la chaleur. » Il vécut jusqu'à un âge très avancé.

Le nom du père de Plutarque ne fut jamais cité dans ces œuvres bien qu'il y fut souvent évoqué⁵⁷. Deux hypothèses prévalent, dont la première affirmerait que le père de Plutarque s'appelait Nicarque, selon l'usage grec de donner à l'aîné des fils le nom de son grand-père paternel⁵⁸ ; alors que la deuxième présomption établit l'idée que le père de Plutarque s'appelait « quasi certainement Autobule »⁵⁹, du fait que le fils aîné de Plutarque se nommait Autobule, car il devrait porter le nom de son grand-père selon le même principe ci-dessus énoncé. Néanmoins, aucun document n'a révélé que le père de Plutarque était l'aîné de sa génération ou qu'il fut fils unique. Quant au fils de Plutarque Autobule, nous n'avons pas la certitude qu'il soit le fils aîné puisque Plutarque perdit au moins deux fils de son vivant. Selon les écrits de Plutarque, son père était un homme éduqué et excellait à l'unisson des autres ascendants de la famille, à éveiller sur tout sujet la curiosité et le jugement de la jeunesse dont il aimait à s'entourer, et ses conseils laissaient dans les esprits une trace durable. On lit dans les œuvres de Plutarque qu'il prît souvent la parole lors des banquets, muni d'un certain savoir-vivre. Il évoqua ainsi dans le traité *Préceptes politiques* une leçon sur la modestie : lors d'un voyage effectué

⁵⁴ *Propos de table*, V, 5, 2, 678E. – IX, 2. – IV, 4, §4. – V, 6, §1 ; 8, §3. – *Vie d'Antoine*, 28. 622E, 669C, 684A, 738B.

⁵⁵ *Propos de table*, 18, 2, 738B

⁵⁶ Cf. FLACELIÈRE Robert et IRIGOIN Jean, « Introduction Générale », in *Œuvres Morales*, Paris, Les Belles Lettres, P. XV

⁵⁷ *Propos de table*, I, 2, 2, 615E ; II, 8, 2, 642A ; III, 7, 1, 655E ; 8, 1, 656C.

⁵⁸ GÉRARD Octave, *De la morale de Plutarque*, Paris, Hachette, 1866, p. 2, Notes 4.

⁵⁹ FLACELIÈRE Robert, « Introduction Générale », in *Œuvres Morales*, P. XV.

avec un collègue auprès du proconsul, il fut son seul l'interlocuteur et put ainsi traiter l'affaire en raison du retard de son compagnon ; à son retour, alors qu'il se disposait à rendre compte de l'ambassade, son père lui « recommanda de dire non pas : « Je suis allé », mais « Nous sommes allés », non pas « J'ai dit », mais « nous avons dit », et d'utiliser la première personne du pluriel, en l'associant dans l'ensemble du rapport. »⁶⁰

Ses deux frères se nommaient, Lamprias et Timon. Le premier était certainement le frère aîné puisqu'il portait le nom de leur grand-père. Il était fier de posséder un caractère « caustique et rieur »⁶¹, interprétant le rôle du narrateur et de l'interlocuteur principal dans les traités tels que *Sur l'E de Delphes* et *De la disparition des oracles*. Le second frère, Timon, à qui Plutarque portait beaucoup d'affection et auquel il dédia le traité *De l'amour fraternel*. Il écrivit entre autres : « Pour ma part, parmi les nombreuses faveurs dont je sais gré à la Fortune, l'affection de mon frère Timon a été et demeure ce qui balance tout le reste : nul ne l'ignore de ceux qui ont eu quelque relation avec nous, et surtout pas vous, mes amis. »⁶²

Aucun membre féminin ascendant n'a été mentionné dans les œuvres de Plutarque, nous n'en avons aucune évocation tant ses bisaïeules, aïeules, voire même sa mère.

Nous supposons que vers 65 Plutarque quitta sa famille après ses premières études à Chéronée et se rendit à Athènes pour suivre les cours des sophistes, rhéteurs et philosophes. Antérieurement, il avait probablement déjà suivi des cours de grammaire, de littérature, d'histoire, de géographie ainsi que de mathématiques et d'arithmétique.

La Grèce était alors sous la règne de Néron et entièrement dominée par Rome, cependant, Athènes, figurait parmi les cités libres en jouissant d'une certaine autonomie politique bien que délimitée: elle conservait son administration municipale, ses magistrats et ses assemblées délibérantes, mais ce statut se limitait à la gestion des affaires intérieures de la cité, surveillées par les magistrats romains. En cette « paix romaine », Athènes conservait toujours son prestige dans le domaine intellectuel, artistique et universitaire. « Athènes est une ville qui vous saisit, qui vous happe. La curiosité d'Athènes est exaltante, car elle est contagieuse et, si l'on en est la victime, on

⁶⁰ *Préceptes politiques*, 20, 816D.

⁶¹ *Propos de table*, VIII, 5, 726E.

⁶² *De l'amour fraternel*, 16, 487E.

en est aussi le bénéficiaire. Comme Athènes, on devient apte à tout absorber et désireux de le faire. »⁶³ Il était juste que cette prospérité et dynamisme intellectuels attiraient des jeunes gens originaires de toutes les parties de l'empire et désireux de s'y inscrire.

Le jeune béotien, parmi ces éphèbes, commença son premier séjour dans cette métropole du savoir. Au début, il y suivit les cours de rhétorique qui préparaient à la carrière de sophiste, orateur à l'éloquence capable de traiter tous les sujets d'une manière à la fois conforme à l'esthétique et persuasive en développant des raisonnements. Plutarque n'évoqua jamais cette formation dans ses œuvres, nous avons pu cependant conserver quelques écrits constitutifs des exercices oratoires de cette époque, ou des années qui suivirent immédiatement la fin de ses études, et traitaient des thèmes futiles tel que *Sur l'utilité comparée de l'eau et du feu*. On peut également s'inspirer du traité *Sur la manière de lire les poètes*, constitué des observations tirées de sa propre expérience relative à l'enseignement de la littérature et de la rhétorique.

Se rendant compte que le sophisme a pour but unique de persuader l'audience sans se préoccuper de la vérité, Plutarque s'en détacha vite et s'orienta vers la philosophie, doctrine qui s'intéresse à la nature des faits et des idées. Il étudia auprès du maître Ammonios, platonicien dont il conserva un souvenir affectueux et fidèle. Il se rappela des anecdotes dans les cours en l'appelant « Notre maître Ammonios... »⁶⁴ et le mit souvent en scène dans les *Propos de table* et *De l'oracle pythique*. Étymologiquement, des chercheurs considérèrent qu'Ammonios était d'origine égyptienne. Il naquit à Athènes et y obtint la citoyenneté, et fut au moins trois fois stratège des hoplites à Athènes. Homme érudit, Ammonios était « versé dans la mythologie, goûtant les mathématiques, ne répudiant aucun des exercices de l'intelligence, il ne manquait ni d'élévation d'esprit, ni de finesse »⁶⁵. Probablement sous sa direction, Plutarque étudia nombre de grandes idéologies de l'époque ; notamment celles des Stoïciens et des Épicuriens⁶⁶, Aristote et l'école péripatéticienne ont exercé

⁶³ SIRINELLI Jean, *Plutarque*, Paris, Fayard, 2000, p.35.

⁶⁴ *Les moyens de distinguer le flatteur avec l'ami*, 31, 70E.

⁶⁵ GÉRARD Octave, op. cit., p.35.

⁶⁶ Nous constatons qu'il consacra pas mal de traités qui polémiquent contre ces deux courants : Ouvrages de polémique contre les Épicuriens : *Contre Colotès* ; *De l'impossibilité de vivre heureux en suivant Épicure* ; *De la vie cachée*, et contre les Stoïciens : *Des contradictions stoïciennes*, *Sur les notions communes* ; *Que les Stoïciens disent des choses plus absurdes que les poètes*.

sur lui une influence importante, cependant que le platonisme retint particulièrement son attention. La raison pour laquelle il choisit Ammonios comme maître de philosophie, n'est pas évoquée par ses soins.

Plutarque entra à l'Académie fondée jadis par Platon sous l'influence d'Ammonios⁶⁷. Car on peut lire dans le traité *Sur l'E de Delphes*, 7, 387F : « À cette époque, je m'adonnais avec passion aux mathématiques, mais je devais bientôt, une fois entré à l'Académie, faire honneur en toute circonstance à la maxime « Rien de trop ». » Néanmoins à l'Académie, on recommandait de prendre garde aux certitudes des mathématiques, en revanche, Ammonios était persuadé que les mathématiques formaient une part importante de la philosophie⁶⁸ et que Plutarque en était féru.

Indépendamment aux mathématiques, pendant son séjour à Athènes, en tant qu'étudiant, Plutarque s'intéressait à l'ensemble des sciences de son temps et s'éprenait de les étudier, comme nous le souligne l'extrême variété des sujets abordés dans les *Œuvres Morales*. À l'époque hellénistique et romaine, le programme de l'éducation encyclopédique auquel se référaient les philosophes, reste toujours constitué par l'ensemble des sept arts libéraux. Ces derniers étaient composés du Trivium, c'est-à-dire les trois arts littéraires : grammaire, rhétorique, dialectique, et du Quadrivium, les quatre disciplines mathématiques : géométrie, arithmétique, astronomie et musique. Hormis ces matières, on doit ajouter encore l'histoire, l'étude de la physique et les sciences naturelles pour parvenir à la quasi-totalité des disciplines traitées dans ses œuvres. Cette prépondérance intellectuelle d'Athènes lui permit de bénéficier cette éducation encyclopédique ; notre érudit, en tira profit et en fit à maintes reprises l'éloge : à Athènes, il rencontra « plus de facilités pour l'étude grâce à l'abondance des livres et des conférences de toute sorte »⁶⁹.

À Athènes, Plutarque non seulement s'enrichit des savoirs, mais il y développa également des relations humaines. Le jeune philosophe fit connaissance d'amis athéniens avec lesquels il discutait des problèmes les plus divers. Il fit allusion

⁶⁷ GÉRARD Octave, *op.cit.*, p. XXI.

⁶⁸ *Sur l'E de Delphes*, 391E.

⁶⁹ *Sur l'E de Delphes*, 384C-E.

fréquemment dans ses œuvres, tel Thémistocle⁷⁰, son condisciple de philosophie ; Sarapion⁷¹, poète stoïcien ; Flavius Euphanès, archonte sous les Flaviens.

Curieux de médecine, Plutarque se rendit même à Alexandrie en Égypte. Il évoqua le banquet qui salua son retour dans les *Propos de table* : « La difficulté qu'il peut y avoir à trouver des places à table donna matière à de nombreuses discussions lors des réceptions offertes après mon retour d'Alexandrie. »⁷² Il ne laissa cependant aucune indication détaillée concernant ce voyage, ni la date, ni l'itinéraire.

Jeune homme préparé à assumer les charges, Plutarque fut envoyé lors de sa première mission auprès du proconsul romain d'Achaïe, à Corinthe⁷³. Après ce premier contact avec les autorités de l'empire romain, quelques années plus tard, il fit plusieurs voyages en Italie et séjourna à Rome à différentes périodes, un assez long intervalle semblant cependant avoir séparé ces divers voyages, dont le premier eut probablement lieu vers la fin du règne de Vespasien (69-79) et le second au début du règne de Domitien (81-96). Il y tint une école et donna des cours de philosophie en qualité de maître de sophistique⁷⁴ ; en même temps, il rassembla les matériaux propres à réaliser les *Vies Parallèles*⁷⁵. On lit dans la *Vie de Démosthène*, 2, 2, 846E : « Étant à Rome et lors de mes séjours en Italie, je n'ai pas eu le loisir d'apprendre le latin, à cause de mes occupations d'ordre politique et des auditeurs qui suivaient mes cours de philosophie ; ce n'est donc que tardivement, et déjà avancé en âge, que j'ai commencé à lire des ouvrages rédigés en latin. » De là on peut bien constater que ses conférences de philosophie ainsi que les échanges avec les autorités romaines étaient tous réalisés en grec, langue que tous les Romains cultivés pratiquaient alors, parmi lesquels on compte ses amis tels Lucius Mestrius Florus, consul qui lui accorda la citoyenneté romaine⁷⁶ ; Quintus Sosius Senecio, consul auquel l'auteur dédia le plus de traités⁷⁷ ; Paccius, auquel s'adressa Plutarque dans *De la tranquillité de l'âme*.

⁷⁰ *Propos de table*, 626F.

⁷¹ *Propos de table*, 628A ; *Sur l'E de Delphes*, 384.

⁷² *Propos de table*, V, 678C.

⁷³ *Préceptes politiques*, 20, 816D.

⁷⁴ *De la Curiosité*, 15.

⁷⁵ *Vie de Démosthène*, 2.

⁷⁶ *Vie d'Othon*, 14, 2.

⁷⁷ *Propos de table*.

Malgré l'amitié dont Plutarque jouissait à Rome, il demeurait toujours très attaché à la Grèce et à sa petite patrie béotienne de Chéronée. Il exprima ce sentiment dans la *Vie de Démosthène*, 2, 2, 846E : « Pour moi, j'habite une petite ville et je me plais à y demeurer pour qu'elle ne devienne pas plus petite. » La date à laquelle Plutarque retourna et se fixa à Chéronée est difficile à préciser, sans doute vers les années 90, avant que Domitien n'ait été assassiné et que l'empereur n'ait pris les mesures contre les philosophes. Plutarque avait dépassé la quarantaine depuis quelques années⁷⁸, et était marié depuis longtemps avec Timoxéna, que son mari lui-même nous présente dans ses *Préceptes de mariage* en affirmant qu'elle fut l'auteur d'un essai *Sur la toilette*. Fille d'Alexion, archonte à Chéronée au I^{er} siècle après J.-C., elle représentait le parangon des épouses et des mères aux yeux de son mari, dotée d'un caractère discret et raisonnable apprécié fortement par son illustre mari⁷⁹. On lit non sans fierté dans *Consolation à sa femme*, la lettre consolatoire qu'il écrivit à son épouse au moment où ils perdirent leur fille, 4, 609A : « ... toi qui ne t'es jamais parée pour aller à un spectacle ou prendre part à un cortège, et qui as toujours regardé le luxe comme inutile même pour les plaisirs, en ces tristes circonstances tu as conservé ton naturel et ta simplicité. » Timoxéna lui donna successivement au moins cinq enfants, mais nous hésitons toujours sur leur nombre exact et leur identité. Le couple eut une fille Timoxéna, suivant le nom de sa mère, qui mourut à l'âge de deux ans⁸⁰. Deux autres enfants moururent précédemment, un s'appelait probablement Soklaros, et l'autre, Chaeron. Nous avons conservé deux autres noms des fils de Plutarque. Autobule, « le digne fils de son père, platonicien avant tout, mais aussi versé dans la philosophie aristotélicienne et épicurienne, ainsi que dans la littérature poétique »⁸¹, et Plutarque, sur lequel peu d'éléments nous sont connus ; le traité *Sur la genèse de l'âme dans le Timée* fut dédié à Autobule et Plutarque. Il convient de ne pas oublier que, le Catalogue de Lamprias, à savoir la liste des ouvrages de Plutarque, fut réalisé par l'un des fils de Plutarque d'après une notice de la Souda. Mais, si le nom de Lamprias est bien attesté dans la famille puisqu'il était porté par le grand-père de Plutarque et par son frère aîné, aucun des fils de Plutarque n'a été ainsi appelé.

⁷⁸ FLACELIÈRE Robert, *Introduction Générale*, p. XXXVI, « (le retour) doit être antérieur aux sénatus-consultes pris sous Domitien en 93-94 et bannissant de Rome, puis de toute l'Italie, les philosophes. »

⁷⁹ *Consolation à sa femme*, 4, 609D.

⁸⁰ *Consolation à sa femme*, 8, 610^E.

⁸¹ *Propos de table*, traduit par FUHRMANN François, 1. IV-VI, C. U. F., p.139, note 5.

Les relations d'études, de fonctions et d'amitié le conduisirent dans la plupart des villes de la Grèce. Il participa à des fêtes à Athènes, Éleusis, Corinthe et Hyampolis, et il rendit visite à Patras, à Aedepsos et aux Thermopyles⁸². De même quand sa fille Timoxéna mourut, il se dirigeait à Tanagra. Nous trouvons également son empreinte à Sparte, où il recueillit les informations pour les *Vies de Lucurgue* et d'*Agésilas*.

Retournant à Chéronée, il commença par exercer une obscure fonction au sein de police municipale, agoranome. Il écrivit dans les *Préceptes politiques*, 15, en 811 B-C : « Épaminondas avait accepté, par dévouement au bien public, une charge qui se réduisait à faire enlever des rues les immondices et à détourner des ruisseaux. Moi-même je prête sans doute à rire aux étrangers, qui souvent me voient occupé dans nos rues à des soins du même genre... Si l'on me reproche d'assister à un mesurage de tuiles, à un arrivage de ciment ou de pierres, je réponds : « Ce n'est pas pour moi que je m'occupe de ces détails d'administration, c'est pour notre ville ». Puis, il remplit la fonction d'archonte éponyme comme on lit dans les *Propos de table*, 2, 10, en 642F, et 6, 8, en 693E-F-694A : « Il existe un rite ancestral avec sacrifice, que l'archonte accomplit à l'autel public et chacun des autres citoyens, chez soi ; il s'appelle « le bannissement de la boulimie » ... tandis que j'étais moi-même archonte, un certain nombre de personnes participèrent à la célébration... »

Peu avant ou peu après la fin du règne de Domitien (96), Plutarque commença à assumer la prêtrise d'Apollon Pythien à Delphes⁸³. Il œuvrait en compagnie d'un collègue dont le nom est Euthydamos⁸⁴, puisque les prêtres nommés à vie étaient par paire. Le prêtre d'Apollon était chargé de fonction administrative du sanctuaire, ainsi que des tâches de célébrer le cycle des fêtes solennelles jalonnant l'année, et d'accomplir les cérémonies rituelles. Dans le traité *Si le vieillard doit s'occuper des affaires publiques*, 792F, Plutarque écrivit à Éuphanès : « Tu sais bien que je sers Apollon depuis maintes pythiades, mais tu ne viendrais pas me dire : « Plutarque, tu as à ton actif assez de sacrifices, assez de processions, assez de chœurs. Il est temps, maintenant que tu es vieux, que tu déposes la couronne et que tu quittes l'oracle pour raison d'âge ». Il était

⁸² *Propos de table*, 628A, 635A, 675D, 664B, 660D, 629F, 667C, 734D

⁸³ *Si un vieillard doit s'occuper des affaires publiques*, 17 ; *Propos de table*, VII, 2, §2

⁸⁴ *Propos de table*, 700E

également épimélète de l'Amphictyonie pylaeo-delphique, un groupement religieux, une sorte d'association à vocation religieuse de nombreux peuples de la Grèce centrale autour de deux sanctuaires de cette région ⁸⁵ : ceux de Déméter à Anthéla et d'Apollon à Delphes. Plutarque y était probablement même proèdre.

Bien que Plutarque ait vécu ordinairement à Chéronée, il disposait également d'une maison à Delphes où il y obtint la citoyenneté. Il recevait les invités chez lui, à Delphes comme à Chéronée, à sa table simple et dépourvue de luxe, pour lancer des discussions sur divers sujets. Pour ceux qui ne pouvaient s'y rendre, il échangeait les points de vue par courrier, leur dédiant même tout un traité tel *De la tranquillité de l'âme*, les *Préceptes politiques à Manémachos de Sardes*, *De l'exil*, etc.

Concomitamment, il ne répugnait pas de consacrer du temps aux activités littéraires. La plupart de ses œuvres furent réalisées durant la seconde partie de sa vie. Elles portèrent sur une extrême variété de sujets que nous allons détailler ci-après.

On lit dans la Souda que Trajan éleva Plutarque au consulat, alors qu'Eusèbe affirme qu'en 119-120 le philosophe Plutarque de Chéronée, devenu vieux, fut investi par l'empereur d'un pouvoir souverain sur les magistrats de l'Illyrie et sur les affaires de la Grèce ⁸⁶. L'exactitude de ces deux assertions est très discutée et des chercheurs affirment que, « Plutarque fut effectivement procureur d'Achaïe » ⁸⁷ puisqu'on ne trouve pas d'autres évidences prouvant que Plutarque fut chargé de gouverner la Grèce. Alors nous sommes enclins à accepter les notices de la Souda et d'Eusèbe, car, Plutarque avait des amis exerçant de hautes fonctions et jouissant de la faveur impériale, tel Sosius Senecio ; d'autre part après s'être montré pour le moins réticent à l'égard des Flaviens, qui semblent s'être intéressés assez peu aux provinces orientales de l'Empire et notamment à la Grèce, il éprouva sympathie, estime et admiration pour Trajan et Hadrien. Dans des biographies réalisées au Moyen Âge, nous observons que Plutarque devint « maître de Trajan », et dans celles accomplies pendant la Renaissance, les

⁸⁵ FLACELIÈRE, « *Introduction Générale* », in *Œuvres Morales* de Plutarque, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, p.XLIX sq.

⁸⁶ Eusèbe, *Chronologie*, année 120 de notre ère, éd. Schoene, 2, p.164 sq., cité par FLACELIÈRE Robert, « *Introduction Générale* », p. LI

⁸⁷ GROAG Edmund, *Die römischen Reichsbeamten von Achaïa bis auf Diokletian*, Hölder, Wien, 1939. Cité par SIRINELLI Jean.

fonctions exercées par Plutarque était plus prestigieuses : « il vînt à estre précepteur de Trajan et son amy fort particulier ; mesme que Trajan usait particulièrement de ses conseils et advis en ses affaires les plus importantes tant pour les domestiques que pour celles qui touchaient l'administration de l'Empire... Ainsi écrivit-il pour lui les vies des hommes illustres, les dictes des Grecs et des Romains, le traicté qu'il est requis qu'un prince soit savant, les instructions pour ceux qui manient les affaires d'Etat et les discours qu'un philosophe doit conserver avec les princes... »⁸⁸ Cependant même jusqu'à nos jours, aucun document ne nous permet de confirmer directement ces conjectures relatives à la carrière professionnelle de Plutarque ; tout porte à penser qu'il s'agit de descriptions établies sans fondements.

Au même titre que sa date de naissance, la date de la mort de Plutarque est plus âprement contestée. Nous constatons qu'en 125, Titus Flavius Aristotimos, prêtre d'Apollon Pythien, dédia une nouvelle statue d'Hadrien suivant une décision des Amphictyons et des Delphiens, alors que Plutarque était le fonctionnaire chargé de l'érection de la première statue dédié à l'empereur en 118⁸⁹. C. P. Jones soutient que Plutarque est mort peu après 117, date de l'avènement d'Hadrien, cela pour deux raisons : d'abord, il n'est fait aucune mention de cet empereur dans les œuvres de Plutarque ; par ailleurs, Plutarque, nommé dans la première dédicace, fut remplacé par le prêtre Aristotimos dans la deuxième. R. Flacelière les réfute respectivement. Selon lui, les *Vies* et les *Œuvres morales* conservées ne sont qu'une partie de l'ensemble, dont un bon tiers périt ; Euthydamos, collègue de Plutarque assumant déjà la prêtrise d'Apollon avant lui avec Eucleidas, cela conforte l'idée que le béotien fut le successeur de ce dernier à sa mort. Par conséquent, il paraît possible qu'Eucleidas fut remplacé par Aristotimos et à la deuxième dédicace, Plutarque n'était alors octogénaire que depuis peu d'années et il a vécu jusqu'aux environs de 127.

Les Amphictyons, considérant que Plutarque avait bien mérité d'eux-mêmes, de la ville de Delphes et de sa patrie la Béotie, un Hermès lui fut consacré par les citoyens

⁸⁸ Voir la citation de GÉRARD Octave, *De la morale de Plutarque*, p.7 sq., GOULARD Simon (le Senlisien) en tête de l'édition de la traduction des *Vies* d'Amyot de l'année 1583 ; Frédéric Morel, *Vie de Plutarque*, en tête de la traduction des *Hommes illustres*, par Amyot, 1619 ; Decius Celer, *De Plutarchi Choeroneae philosophi gravissimi vitâ libellus* (1617) ; Renauld, *Vita Pluatarchi* (1624).

⁸⁹ Syll.³ 829A, 835B.

des deux villes auxquelles il était très attaché ; le distique élégiaque qui constituait la dédicace gravée sur le marbre, est parvenue jusqu'à nous :

« Delphes et Chéronée ont honoré Plutarque
Pour obéir à un décret des Amphictyons. »

II.2 Influences de Plutarque en France et en Chine

Les écrits de Plutarque ont énormément influencé les écrivains français, et en filigrane la littérature française. Néanmoins, le prestige modéré dont il jouit est « loin d'être en proportion avec la gloire qui, presque aussitôt après sa mort, s'empara de son nom, et consacra ses ouvrages »⁹⁰ : aucun témoignage de sa renommée ne fut laissé de son vivant.

La première trace que nous pouvons relever, fut dans la compilation *Nuits Attiques* par Aulu-Gelle au II^e siècle, où le compilateur nous rapporte une anecdote de Plutarque sur la punition des esclaves en esprit calme. Le neveu du philosophe, Sextus de Chéronée, par ailleurs l'un des précepteurs de Marc-Aurèle, dû à ses leçons le meilleur de l'aimable sagesse qu'il fit passer dans l'âme de son disciple. Eunape, le considéra comme « maître de morale supérieure, type gracieux et enchanteur de la sagesse »⁹¹.

La popularité de Plutarque et de ses œuvres s'exprime manifestement jusqu'à la Renaissance. Dès le début du XVI^e siècle, avec la diffusion des œuvres notamment grâce à l'invention d'imprimerie, des écrivains de la notoriété d'Érasme et de Rabelais commencèrent à prendre connaissance des ouvrages de Plutarque pour nourrir leurs œuvres. Dans *Pantagruel*, Gargantua se passionna pour la lecture de Plutarque en même temps que pour celle de Platon, Athénée et Pausanias et en recommanda la lecture à Pantagruel. Érasme se servit des traités et des anecdotes de Plutarque pour enrichir ses aphorismes. Le roi Henri IV était très fier de déclarer que Plutarque était l'« instituteur » de son bas âge, dans sa lettre à Marie, et qu'il était très « agréable »

⁹⁰ GÉRARD Octave, *ibid.*, p. 355.

⁹¹ *De vitis sophistarum, prooem.*, p.11, cité par Octave GÉRARD, *De la morale de Plutarque*, p. XIV.

d'apprendre la nouvelle qu'elle se mit dans la lecture de ses œuvres⁹². À partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, la traduction de Jacques Amyot accentua l'expansion de Plutarque, ses œuvres étaient considérées comme un instrument indispensable pour se rattacher à un passé lointain. Montaigne était lui aussi un des grands adeptes de Plutarque. Il apprécia tellement ses œuvres qu'il y fit allusion généreusement dans ses *Essais*. « Nous aultres ignorants », écrivit-il en parlant des *Vies Parallèles*, « estions perdus, si ce livre ne nous eust relevé du borbier : sa mercy, nous osons à cett'heure et parler et escrire ; ... c'est notre bréviaire. »⁹³ Il estima hautement les instructions données dans les *Œuvres Morales* en les louant parce qu'elles sont de la « cresse de la philosophie ».

Le siècle suivant, Plutarque garda la même aura parmi les écrivains les plus réputés. Guy Pantin, qui lisait les *Vies* depuis qu'il était « encore tout petit », plaçait notre écrivain « entre Épictète et Marc-Aurèle, les érudits, à côté de Pline, d'Aristote et de Sénèque », dans la « famille peu nombreuse des bons livres »⁹⁴. Ses œuvres devenaient pour ainsi dire les classiques, sa morale, pénétrait dans la conscience des lettrés et les inspirait dans leurs pensées et leurs actions: Saint-Évremond, les lisant au grand Condé, sous la tente, estimait les *Vies* « un des plus beaux ouvrages du monde », les opinions de Plutarque, « plus douces et plus accommodées à la société » par rapport à Sénèque⁹⁵ ; Racine, les fit goûter à Louis XIV malade, et créa un de ses caractères les plus gracieux à base de ses histoires.

Dès le début du XVIII^e siècle, l'influence de Plutarque s'affaiblit, probablement en raison à la fois du vieillissement de la traduction d'Amyot, et de l'évolution du goût des lecteurs. Dans une de ses lettres, Richard Simon prescrivit à son correspondant qu'il dût « lire Plutarque principalement pour ses pensées », car sa philosophie et ses opuscules de morale sont « ridicules » l'une et l'autre⁹⁶. Avec la mise à jour de la traduction, la popularité de Plutarque fut ranimée en France. Les plus grands écrivains de l'époque, Voltaire, Montesquieu, Rollin figurait tous parmi son lectorat ; Rousseau le lisait jusqu'aux dernières années de sa vie, il écrivit dans les *Confessions* : « Plutarque surtout devint ma lecture favorite. Le plaisir que je prenais à le relire sans cesse me guérit un

⁹² *Lettre à Marie de Médicis*, 3 septembre 1601.

⁹³ Montaigne, *Essais*, II, 4 ; 10.

⁹⁴ *Lettres de Guy Pantin*, lettre 77.

⁹⁵ Saint-Évremond, *Œuvres mêlées*, Jugement sur Sénèque, Plutarque et Pétrone, 1664.

⁹⁶ SIMON Richard, *Lettres choisies*, 1, 24, p. 219, 1730.

peu des romans... De ces intéressantes lectures, des entretiens qu'elles occasionnaient entre mon père et moi, se forma cet esprit libre et républicain, ce caractère indomptable et fier, impatient de joug et de servitude, qui m'a tourmenté tout le temps de ma vie dans les situations les moins propres à lui donner de l'essor. »⁹⁷ A la fin du XVIII^e siècle, les gens, témoins des riches émotions à la Révolution Française conférèrent à Plutarque une position prestigieuse, ils avaient besoin de prendre comme modèles les grands personnages et les vertus maîtresses chez les hommes illustres.

Au XIX^e siècle, notre moraliste n'eut pas la même renommée qu'au siècle précédent. Au contraire de l'équilibre entre la passion et la raison voire le républicanisme, la primauté de la passion, l'individualisme étaient réclamés. En dépit de nouvelles traductions et les rééditions, l'intérêt porté à son œuvre ne cessait pas de décliner, il restait présent dans l'enseignement scolaire ; Plutarque s'éloignait désormais durablement de l'horizon des idées.

Aujourd'hui, le nom de Chéronnéen reste exclu du cénacle des grands écrivains auxquels il avait appartenu du XVI^e au XVIII^e siècle. Pourtant, ses œuvres, notamment les *Vies des hommes illustres*, demeurent appréciées tant par la diversité, que la clarté et l'esprit honnête.

État de la recherche en Chine

L'influence de Plutarque dans le monde chinois est très restreinte. Cette limite se manifeste spécialement dans la recherche scientifique et les citations d'écrivains.

Les études sur les écrits de Plutarque et sur lui-même pourraient être divisées en plusieurs phases, dont on peut bien constater qu'avec leur approfondissement, Plutarque est traité comme un sujet d'exploration, et non un simple témoin d'histoire.

Plutarque est aussi un historien, et ses œuvres, surtout les *Vies Parallèles*, sont considérées comme une source historique crédible : les batailles, les évènements et les petites anecdotes, les coutumes, les mœurs et les habitudes de l'époque sont servis par les chercheurs comme arguments des recherches historiques. Celles-ci, relèvent de tous les domaines de la société grecque et romaine, des institutions politiques, du système juridique, du statut social des femmes, de la situation monétaire... On peut citer par

⁹⁷ Rousseau, *Confessions*, livre I, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 9.

exemples les articles *Discussions sur des problèmes dans le manuel lycéen « Histoire du monde antique »* par REN Bingxiang, publié en 1954 dans le périodique *L'enseignement d'histoire*, et *Les réformes des Gracques* par WU Yujin, publié l'année suivante dans le même périodique.

Dans le cadre de la Révolution Culturelle en Chine, les recherches historiques et leurs publications se sont interrompues pendant une dizaine d'années. Après cette phase, son rôle d'écrivain-biographe exerça une influence. La forme de comparaison, le style d'écriture, la conception bibliographique font tous l'objet de recherche. Le premier texte dont Plutarque est l'objet remonte aux années quatre-vingts, dont le titre est *Biographe du grec ancien - Plutarque* par GUO Shengming en 1983, toujours dans *L'enseignement de l'histoire*. Cet article, dans lequel nous trouvons une biographie en chinois de Plutarque, y fait référence en 208 circonstances, dans des documents et recherches divers, y compris des articles de périodiques, des mémoires de master et une thèse. On met souvent en parallèle ses *Vies* avec *Shiji (Mémoires du Grand Historien)* de SI Maqian, première somme systématique de l'histoire de la Chine réalisée pendant la dynastie des Hans occidentaux. Nous pouvons citer par exemple l'article *SI Maqian et Plutarque - Étude sur leur procédé biographique commun* par LIN Xiuqing, paru en 1985 dans le périodique *Littérature comparée de la Chine*. Simultanément, l'influence de Plutarque sur les autres écrivains fut remarquée par les chercheurs, les publications telles que *Les Citations de Montaigne* par WANG Yuelun dans *Journal of PLA University of Foreign Languages* en 1996, *Les Lumières : courant principal à l'adolescence de Karl Max* par YANG Renzhong dans *Journal of Henan Normal University (Philosophy and Social sciences Edition)* en 1995.

La troisième phase, que nous connaissons actuellement, correspond à une floraison pour Plutarque lui-même et ses œuvres. Cela se manifeste par quatre caractères. D'abord, nous constatons une croissance quantitative des études. De plus en plus de chercheurs commencent à montrer leur intérêt pour Plutarque et ses œuvres, le nombre de publications et de citations s'accroît annuellement. Si nous opérons une recherche sur CNKI⁹⁸ avec le mot-clé « Plutarque », nous ne trouvons qu'un seul article

⁹⁸ CNKI, abrégé de Chinese National Knowledge Infrastructure, est la bibliothèque des données de connaissances intégrales en Chine.

concerné en l'année 2001⁹⁹, alors que huit ans plus tard, nous en comptons 19. Puis, les chercheurs continuent à œuvrer sur les rôles d'historien, de biographe et d'écrivain de Plutarque, les moindres détails sont servis pour réduire la physionomie sociale, politique, culturelle de l'époque, des phrases de Plutarque sont devenues apophtegmes, cités comme arguments persuasifs. Ensuite, l'idée selon laquelle les *Vies Parallèles* représentent l'ensemble des œuvres de Plutarque est brisée, les *Moralia* se font connaître grâce à la parution des traductions. Sa diversité et son abondance attirent l'attention des chercheurs : de nombreuses études fondées sur de multiples approches, philosophique, morale, politique, pédagogique et musicale, voient progressivement le jour. Enfin, par rapport aux investigations des phases précédentes, sommaires et partielles, celles d'aujourd'hui sont indéniablement plus scientifiques et détaillées, les problématiques plus spécifiques et originales, les références plus autoritaires et globales.

Au moins quinze articles, six mémoires de Master et deux thèses ont été apportés ou soutenus depuis le nouveau millénaire¹⁰⁰. Pourtant, cette évolution est insuffisante. Nous demeurons convaincus que, la publication de la traduction complète des *Moralia* serait de nature à provoquer un nouvel engouement d'études sur Plutarque.

⁹⁹ Les documents de l'Antiquité et l'histoire du monde antique.

¹⁰⁰ Ils sont : *De la conception politique de Plutarque*, FENG Ya, thèse en Histoire du monde, Nankai University, dirigé par YANG Juping, soutenue en 2010 ;

Dissertation sur le style d'écriture de Plutarque dans « Les Vies Parallèles », LI Jing, Mémoire de Master en Philologie historique, Northeast Normal University, dirigé par ZHANG Qiang, soutenu en 2011 ;

De la conception romaine de Plutarque, LEI Yujuan, Mémoire de Master en Histoire du monde, Shaanxi Normal University, dirigé par WANG Chengjun, soutenu en 2011 ;

Comparaison de concept de récit historique de Plutarque et celui de Thucydide, JIA Jialin, Mémoire de Master Histoire du monde, Shaanxi Normal University, dirigé par WANG Chengjun, soutenu en 2011 ;

Recherche sur « Vie de Thésée » de Plutarque, ZHANG Yuanwei, Mémoire de Master en Philologie classique, Northeast Normal University, dirigé par Zhang Qiang, soutenu en 2012 ;

La conscience de l'éducation morale dans « Les Vies Parallèles » de Plutarque, YANG Qian, mémoire de Master Théorie de l'histoire et Historiographie, Northeast Normal University, dirigé par WANG Shaoli, soutenu en 2012 ;

La querelle des anciens et des modernes de la musique grecque ancienne : Recherche sur « De la musique » de Plutarque, HE Yuan, thèse Littérature et art, Renmin University of China, dirigé par LIU Xiaofeng, soutenue en 2014.

II.3 *Les Moralia*

Histoire brève du texte

À ce jour, plus de soixante-quinze traités concernant les *Œuvres Morales* de Plutarque nous sont parvenus et leur réunion constitue les *Œuvres morales*. Publiés séparément, beaucoup d'entre eux étaient dédiés à une personne particulière ; d'autre part, on trouve des écrits épars, incomplets ou inachevés, vraisemblablement retrouvés par les descendants parmi ses travaux et publiés post mortem. Selon la tradition, la collection de ces ouvrages débute par des traités de morale ; de ce fait, les ouvrages n'appartenant pas aux *Vies* sont réunis sous le titre de *Moralia*.

Le catalogue de Lamprias, déjà mentionné dans la partie précédente, recense une liste d'ouvrages de Plutarque établie par un de ses fils Lamprias. La première mention de ce recensement et son attribution apparaissent dans une notice de la *Souda*. Ce catalogue est considéré, comme l'index d'une bibliothèque datant du III^e ou du IV^e siècle. Le premier en date fut connu au début du XX^e siècle, puis copié sur les deux faces du folio final du Parisinus gr. 1678, bien que le nom de Lamprias ne figure pas dans le titre. Deux cent vingt-sept numéros ont été recensés dans la liste, dont les vingt-cinq premiers, sont consacrés aux *Vies Parallèles*, à la suite desquels ont été placées les quinze *Vies* isolées. Quant au reste des ouvrages, les «œuvres morales», seules 30% nous sont parvenues, un intrus figure au N° 56, les huit livres des *Topiques* d'Aristote dû probablement à une insertion fautive ; encore devrait-on dénombrer quelques doublets, le N° 183 et 196 et le N° 61 pourraient indiquer les mêmes écrits¹⁰¹.

Au V^e siècle, une anthologie fut composée par Jean Stobée, compilateur grec. Les *Œuvres morales* de Plutarque y participent en bonne place : Stobée y cita les extraits d'au moins trente trois écrits, dont dix-huit nous sont parvenus et les quinze d'autres se sont perdus. Ces dix-huit traités, ne figurent pas dans le catalogue de Lamprias ; il en est même qui ne sont pas mentionnés dans le *Catalogue*. Nous connaissons les titres de ces dix-huit traités, dont quatorze sont authentiquement reconnus ou douteux ; quatre restent généralement considérées comme des apocryphes, possiblement glissés dans la

¹⁰¹ Ziegler considère que N° 196 est le doublet de N° 61, alors que selon Diels, les trois numéros font partie du même écrit.

collection des *Moralia* alors que leur auteur n'est assurément pas Plutarque : *De l'éducation des enfants, De la musique, Des fleuves, De la vie et de la poésie d'Homère*.

Par le *Catalogue* et l'*Anthologie* que nous citons ci-dessus, ainsi que des autres découvertes philologiques, nous constatons qu'à partir au plus tard du III^e siècle, certains traités de Plutarque commencent à être regroupés, notamment les plus appréciés.

C'est grâce au travail réalisé par Maxime Planude commencé à la dernière décennie du XIII^e siècle, que nous possédons la première édition manuscrite complète des œuvres morales de Plutarque. Il commence par rassembler des manuscrits d'origine et de contenu divers¹⁰², révisé soigneusement les textes, les fait recopier rapidement par une équipe de scribes ; ensuite, recevant la copie, il la fait achever par un copiste professionnel. Avant sa mort vers 1305, il rétablit 69 traités et les numérote de 1 à 69, cette copie nous est parvenue, le Parisinus gr. 1671 (sigle A). Par l'addition des neuf livres de *Propos de table* (N° 78) et des huit autres traités (N° 70-77)¹⁰³ après sa mort, une cinquantaine d'années plus tard, le manuscrit le Parisinus gr. 1672 (sigle E) est confectionné ; il est d'alors considéré comme le plus complet des manuscrits de Plutarque.

En mars 1509, L'édition Aldine, sous le titre *Plutarchi opuscula. LXXXII*. sort des presses d'Alde Manuce à Venise. Le titre révèle une information importante : cette édition devrait comporter quatre-vingt-douze traités alors que soixante-quinze y figurent. Cet écart du nombre s'explique par la réunification des traités composés de plusieurs livres, en disjoignant les *Questions grecques* et les *Questions romaines*, le nombre de traités revenant à quatre-vingt-douze.¹⁰⁴ L'Aldine utilise un système de numérotation différent de l'édition Planude, fondé sur l'édition Estienne.

¹⁰² La recension de Planude se base principalement sur le manuscrit Ambrosianus C 126 inf. (gr. 859), sigle α .

¹⁰³ C'est grâce au manuscrit Parisinus gr. 1675 (sigle B) que nous obtenons les traités 70 à 76.

¹⁰⁴ Cinq livres pour *Sur les opinions des philosophes* (n° 22), deux pour *La Fortune d'Alexandre* (n° 44), deux pour *Sur l'usage de manger de la viande* (n° 45) et neuf pour le *Propos de table* (n° 68).

En 1572 à Genève, l'édition Estienne est publiée. Cette parution est la première édition imprimée complète de Plutarque en treize volumes : les *Vies* y sont jointes aux *Œuvres morales* (vol. I - III). Henri Estienne innove en modifiant l'ordre de l'Aldine à partir du 18^e traité et en apportant de nombreuses corrections « dont il est pour une part l'auteur, dont certaines proviennent du manuscrit ou de collations qui lui sont communiquées, dont le reste est emprunté à des érudits qui les avaient consignés en marge de leur exemplaire personnel »¹⁰⁵. Après la mort d'Estienne, son édition est rééditée à Francfort en 1599, sous la forme de deux tomes in-folio dont le texte grec et la traduction latine sont disposés sur la même page en deux colonnes. Cette publication est devenue canonique, et sert de base l'édition moderne de la collection de Plutarque.

Histoire de la traduction du texte

Les Œuvres morales ont été traduites dans de nombreuses langues. Probablement au VI^e siècle, plusieurs traités ont été traduits en syriaque par Serge de Reshaina, aujourd'hui deux versions nous sont parvenues, celle des traités *Sur les moyens de réprimer la colère*, et sur *De l'utilité des ennemis*.

Les œuvres de Plutarque, mises en lumière par les travaux de la Renaissance, suscitent l'enthousiasme dans tout l'Europe. À la fin du XIV^e siècle, des traités émergent en version latine. La plus ancienne semble être celle du traité *Sur les moyens de réprimer la colère*, dédiée au cardinal Pietro Corsini par son auteur, Simon Atoumanos, archevêque latin de Thèbes, qui résidait alors à Rome. La version latine du traité *De l'éducation des enfants*, figure dans un recueil publié à la fin du XV^e siècle, avec le traité *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* de Saint Basile et le Hiéron de Xénophon. Ce mémoire, malgré son authenticité douteuse, exerce une influence dans l'éducation les années suivantes. Les éditions de Guillaume Xylander

¹⁰⁵ IRIGOIN Jean, « *Histoire du texte* », in Œuvres Morales, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p.CCXCVI.

demeurent les traductions latines les plus publiées : elles apportent de nombreuses corrections aux *Moralia* à travers un « travail incroyable »¹⁰⁶.

La première transcription des *Œuvres Morales* en allemand est l'édition de Michael Herr publié en 1535 à Strasbourg. La traduction réalisée par le savant Johann Friedrich Salomon à la fin du XVIII^e siècle demeure la première édition complète dans cette langue qui comprend toutes les œuvres de Plutarque connues à l'époque ; les éditions qui succèdent sont principalement inspirées sur celle-ci.

En anglais, la première traduction des *Œuvres morales* est accomplie par HOLLAND Philemon en 1603 à Londres, dédiée à Jacques I^{er}. Cette édition a été réimprimée en 1657, puis au début du XX^e siècle. Il utilise le texte original en grec comme texte de départ, se référant à la traduction latine et à celle de Jacques Amyot en français. L'édition publiée 1684 à Londres recense un travail collectif. Une partie de la traduction est considérée comme satisfaisante, alors que d'autres sont établies à partir des traductions latines d'Xylander ou française d'Amyot sans consulter le texte grec. Il en résulte des erreurs dues à l'ambiguïté des mots. En 1870, cette traduction génère une deuxième édition à Boston grâce à la correction et à la révision de GOODWIN William.

Quant à la version française des *Œuvres morales*, texte de départ de notre recherche, elle fonde le socle décisif de la présente étude.

Les premiers traités de Plutarque traduits en français sont réalisés à partir de la version latine. En 1520, le premier, traduit par Denys SAUVAIGNE est publié chez Yves Gallois à Paris. Imprimé en gothique, il portait pour titre *Cy comance le livre de Plutarche, entre les Grecz aucteur tress avant sans contredict, translaté de grec en latin et de latin en françoys, moult utile et prouffitable à tous les roys, princes, gens d'auctorité, et généralement à toutes gens de quelque estat qu'ilz soient pour cognoistre et sçavoir discerner ung vray amy d'avecques ung flatteur : laquelle chose est fort à faire. Et davantage, pour remonstrer à son amy secretement son vice, s'il est reprenable, sans perdre son amytié ne estre en sa male grace*. En 1537, paraît *La Touche naïfve pour*

¹⁰⁶ Le titre que porte l'édition latine d'Xylander publiée en 1574 à Bâle chez Eusèbe Episcopius est : « incredibili cura ac labore, et fide summa, multis mendarum millibus expurgata ».

esprouver l'amy et le flatteur, « taillé par Erasme, et mise en langaie françoys par noble homme frère Antoine du Saix », avec un « traicté singulier, riche en sentences, elegant en termes, et proffitable à lire », contenant « l'art de soy aider, et par bon moyen faire son proffict de ses ennemys ». En 1535, on publie les *Préceptes matrimoniaux*, traduit par Jehan LODE de la version latine, dédié à « deux excellents personnages grecoys, Policianus et dame Eurydice, sa comaigne et espouse ». Pourtant, cet ouvrage composé en 1513, n'est publié que dans la seconde moitié du règne de François I^{er}. Ce traité, apprécié par les lecteurs français, est traduit et retraduit par des légistes, des poètes et des moralistes les années suivantes. En même temps, au delà de son image de « conseiller domestique des plus populaires », il représente également « un maître accrédité de science politique »¹⁰⁷ à travers ses *Institutions civiles*, traduit par Geoffroy Tory et dédié à François de Valloys, Daulphin de la France ; « modèle des femmes » à travers *Des vertueux et illustres faits des femme* par Denys Sauvaigne ; précepteur d'amour à travers *Les narrations d'amour* par Fournier de Moutauban ; pédagogue à travers *De l'éducation et nourriture des enfants* par Jehan Colin ; moraliste à travers *De la tranquillité de l'esprit, De se non courroucer* etc.

La popularité de Plutarque en France ne fut pas moins grande, mais plus tardive. Durant la seconde moitié du XVI^e siècle, le prestige de Plutarque se répandit: le même traité de Plutarque fut traduit quatre fois en moins de vingt ans¹⁰⁸.

Les traductions précédant celle de Jacques Amyot, sont considérées pour la plupart comme « vulgaires », « infidèles », « d'une puérole et banale ingénuité du style »¹⁰⁹.

La version d'Amyot voit le jour à Paris en 1572. En deux volumes in-folio, elle est établie sur l'édition bâloise de 1542, dont le texte est amélioré par ses conjectures personnelles ou par des variantes empruntées aux collections d'érudits.

Cet état reçut un accueil éblouissant sans précédent, revêtit une importance particulière et durable. La vivacité et l'expressivité de cette traduction reste une référence pour d'autres traductions. Son nom était réputé en France et sa renommée était tellement répandue qu'elle débordait les frontières hexagonales sur toute Europe, « il a

¹⁰⁷ *Essai sur Amyot XVI^e siècle*, p. 172

¹⁰⁸ *Essai*, 16.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.215.

emporté la gloire du plus savant et plus fidèle traducteur des œuvres de ce divin et tant renommé Plutarque »¹¹⁰. À l'Académie française, Amyot était jugé digne de « mériter l'approbation générale qu'il est tenu de tous pour le meilleur et le plus judicieux traducteur que nous ayons, tant pour le choix de son auteur, que parce qu'il l'a traduit en un fort beau style, et qui approche de la perfection autant qu'il étoit possible ».¹¹¹ La contribution que fit Amyot consacre non seulement une bonne traduction, mais aussi contribue à l'élévation de la langue française. Le français, « encore incertain et changeant, qu'ils (les traducteurs) placent en regard des modèles du style et de la pensée, soumis en quelque sorte à l'action immédiate du génie, en reçoit docilement l'empreinte sur ces formes indécises. A ce contact, il assouplit sa roideur, enrichit sa pauvreté »¹¹². Sainte-Marthe lui décerna la louange d' « emporter la langue à son plus haut degré de pureté et d'éloquence »¹¹³.

Plutarque fut retraduit par plusieurs successeurs d'Amyot, on y compte les noms de Tallemant, Dacier et Ricard, mais aucun d'entre eux ne fut considéré en qualité de rival d'Amyot. La plupart d'entre eux ne furent intéressés que par les *Vies*, seul Ricard traduisit l'intégralité des *Vies* et des *Œuvres morales* qui parurent progressivement de 1783 à 1803.

Aujourd'hui, des centaines de publications des *Œuvres morales* en versions françaises sont offertes aux lecteurs francophones. Sous diverses formes, nous y trouvons les traductions des extraits, des traités particuliers ou celles de la collection complète ; texte traduit en moyen français ou en français moderne ; des traductions seules ou avec les textes originaux en grec en regard, des traductions destinées aux usages professionnels, ayant trait à la recherche ou à la pédagogie de la philosophie, de l'histoire et des lettres classiques, ou des versions abordables par les lecteurs ordinaires.

Traductions chinoises

¹¹⁰ La Croix du Maine, 1584.

¹¹¹ *Essai*, p. 201, Cité *Histoire de l'Académie*, p.104, p.256.

¹¹² *Essai*, p. 15.

¹¹³ BLIGNIÈRES Auguste, *Essai sur Amyot et les traducteurs au XVI^e siècle*, Université d'Oxford, p. 196.

Dans le monde sinophone, l'attention que font les traducteurs à Plutarque et à ses œuvres est très retardataire, notamment en ce qui concerne la collection des *Moralia*. Ce qui contraste avec le fait que la première publication de la traduction partielle des *Vies* parue en 1960, les premiers traités des *Moralia* traduits en chinois furent publiés en 2005 à la Presse des sciences sociales de la Chine. Les traductions ont été réalisées par des chercheurs en philosophie et des traducteurs professionnels, Bao Limin, Yu Jianqing et Cao Ruitao à partir de la version anglaise, dix-sept traités ont été sélectionnés¹¹⁴, regroupés avec la *Vie d'Alexandre* et celle de *César* dans l'ouvrage qui porte le titre *La défense du Republicanisme Classique : recueil de Plutarque*. Celui-ci, fait partie de la collection *Traductions des Classiques Philosophiques Gréco-romains et chrétiens*, dans laquelle nous comptons environ dix-huit ouvrages d'auteurs différents, Plutarque est juxtaposé avec Augustin, Épicure, Épictète, Sextus Empiricus, Philon d'Alexandrie, Cicéron, etc. L'écart d'un demi siècle entre la publication des premiers ouvrages entre les deux séries révèle déjà le manque d'attention qu'on porte aux *Moralia* de Plutarque.

En 2009, le traité *Isis et Orisis* est mis en langue chinoise par la traductrice Duan Yinhong à partir de la version française. Portant le titre *Commentaire de la Théologie et de la Philosophie égyptiennes*, cet ouvrage appartient à la collection *La tradition occidentale : les classiques et les interprétations*. Aujourd'hui, cette collection contient une centaine de volumes concernant de diverses disciplines : philosophie, littérature, histoire, théologie, politique, etc. Pour chaque volume, nous y trouvons soit un extrait des œuvres ou un traité d'un auteur accompagné d'une analyse, soit un abrégé d'une œuvre avec des commentaires, soit la mise en parallèle de certaines idées, pensées, ou écoles.

¹¹⁴ Ces traités sont : *Qu'il est impossible de vivre heureux suivant les préceptes d'Épicure, Si l'on a raison de dire qu'il faut vivre caché, Que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes, Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands, La gloire des Athéniens, À un chef mal éduqué, Sur les délais de la justice divine, De la vertu et du vice, Conduites méritoires des femmes, Comment s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu, Comment tirer profit de ses ennemis, Consolation à sa femme, De l'envie et de la haine, De l'amour de la richesse, De la fortune, De l'exil, Propos de table (Quinze questions)*.

Trois ans après, en 2012, l'ouvrage *Consolation à sa femme* voit le jour à la China Translation and Publishing corporation. Cette œuvre, malgré son titre, recueille quatre essais au total : *Consolation à sa femme*, *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, *Du contrôle de la colère*, et *De la tranquillité de l'âme*. Cette publication, dont les textes de dépôts sont sélectionnés dans le livre anglais *Essays of Plutarch*, *Penguin Classics*, 1993, relève de la série *Penguin Pocket – Les grandes pensées*, qui comporte sept autres ouvrages rédigés à des époques différentes.

Nous pouvons constater que, ces ouvrages chinois mentionnés ci-dessus font tous partie des collections thématiques, sélectionnés selon le besoin du thème, aucun d'entre eux n'est considéré comme une œuvre indépendante. La situation change jusqu'à Xi Daiyue, traducteur taïwanais, qui nous offre en 2014 la collection complète des *Œuvres Morales* de Plutarque en chinois. Publiée par Linking Publishing qui se trouve à Taïwan, cette traduction est rédigée en caractères chinois traditionnels, qui ne s'emploient plus en Chine continentale. Soixante-dix-huit traités de Plutarque y figurent, suivant son texte de départ en anglais, *Moralia* de Loeb Classical Library, 1927. Ces traités sont divisés en quatre parties, avec une introduction générale au début, une table de matière des œuvres de Plutarque, une table de traduction des noms propres anglais-chinois à la fin. Il est à noter que, Xi Daiyue est en même temps le seul traducteur qui réalise complètement la traduction chinoise des *Vies Parallèles*.

II. 4 Quelques informations sur les traductions à analyser

La première traduction chinoise de *Consolation à sa femme*, réalisée par YU Jianqing, traducteur professionnel et enseignant de la traduction, fait partie de l'œuvre *La Défense du Républicanisme Classique : Recueil de Plutarque*. Le titre de cette œuvre et la sélection des traités nous révèlent que cette œuvre est consacrée à l'illustration des concepts politiques de Plutarque de l'approche philosophique, le préface de l'œuvre établie par Bao Limin, le co-traducteur, nous le confirme : « Aujourd'hui avec la mondialisation et la rencontre des cultures, les lecteurs chinois commencent à montrer leur intérêt sur la nature de la culture occidentale. Cet intérêt ne s'arrête plus à la vue superficielle d'une manière générale et vague, il est de nos jours un désir de la recherche

de leurs origines et les lecteurs aspirent à la source et cherchent à évoquer les classiques...Plutarque est considéré comme un platonicien de l'époque romaine. Pourtant d'un côté nous constatons qu'il hérite des concepts de la philosophie politique classique, de l'autre côté, il dépasse Platon et Aristote sur le Republicanisme. »¹¹⁵ Par le préface, nous pouvons aussi conclure que cette œuvre s'intéresse aux lecteurs qui sont munis de certaines connaissances de la culture grecque ancienne et qui s'attendent à acquérir du savoir sur les concepts de la philosophie politique de Plutarque.

Le traducteur a adopté une attitude plutôt prudente et conservatrice : afin d'éclaircir les conceptions qu'il estime étrangères au lecteur chinois, il n'a pas hésité à amplifier le texte d'arrivée en ayant recours aux méthodes traductives ordinaires telles les explications, les adjonctions et les notes ; pour les énoncés et les expressions que nous jugeons redondants, nous n'observons aucun appauvrissement du volume de texte de départ. En ce qui concerne les références que fit Plutarque, le traducteur les a indiquées dans les notes en bas de la page. La plus grande partie de sa langue nous paraît lisible et compréhensible, mais nous constatons quand même l'existence des interférences aux niveaux grammatical et syntaxique qui proviennent de la langue de départ. Dans son ensemble, d'une part, le message du texte de départ a été transmis, alors nous ne pensons pas qu'il a fourni assez de connaissances requises pour la compréhension auprès de la plupart des lecteurs cibles ; d'autre part, le texte d'arrivée manifeste le respect au genre littéraire de la Consolation, pourtant le style que représente cette traduction demeure relativement plat. Ainsi nous arrivons à notre conclusion : la traduction de YU est la plus fidèle entre les trois versions, mais elle ne produit pas assez d'effet émotionnel ni esthétique pour ses lecteurs.

La deuxième traduction proposée par XIAO Ailin et WEN Hong, fait partie de la collection *Les grandes pensées*. Dans le préface, l'éditrice de la série présente ainsi sa motivation : « Depuis que cette collection voit le jour en 2004, beaucoup de gens en sont bénéficiaires, surtout les élèves...Cette collection vise à faire rencontrer les lecteurs avec les Grands Classiques qui ne relèvent pas du genre romanesque, ... qui ne requièrent pas de référence ni de bibliographie pour la lecture et la compréhension. Ce serait intéressant de rétablir le contexte dans lequel l'œuvre a été publiée pour la première

¹¹⁵ BAO Limin, Préface de *La Défense du Republicanisme Classique : Recueil de Plutarque*, Presses des sciences sociale de la Chine, 2005, p.1-2.

fois, puisque les lecteurs de l'époque ne pouvaient pas établir aucune intertextualité. C'est pourquoi des obscurités existent certainement dans les paroles de ces auteurs à cause de l'absence de certaines connaissances, mais nous pouvons nous concentrer sur leur première intention qui fait changer amplement le monde plus tard.» Par conséquent, cette traduction est plutôt une version « vulgaire » qui tente de diffuser surtout les pensées morales de Plutarque, ainsi elle est adressée aux lecteurs qui cherchent à être initiés.

Nous pensons que XIAO a compris l'ensemble du vouloir dire de Plutarque, afin que son texte soit adapté à son nouveau public et en appliquant les explicitations et les modulations le traducteur a fait son effort pour simplifier les idées de l'auteur ; pourtant en même temps, des messages que le traducteur juge moins importants sont éliminés et aucune référence n'a été indiquée dans la traduction. La langue nous paraît courante et cohérente, elle correspond au niveau linguistique du texte original et se présente conformément à la grammaire et la syntaxe de la langue chinoise. Cette version susciterait immédiatement chez son lecteur une émotion ressemblante et elle arrive à l'équivalence dynamique, toutefois, nous ne la considérons pas comme une traduction fidèle, puisque le message n'est pas transmis dans sa globalité.

La troisième traduction, proposée par XI Daiyue, appartient à la seule traduction intégrale des *Moralia*. Le traducteur, étant un militaire taïwanais, n'avait aucune expérience professionnelle de la traduction avant sa retraite. Il est le seul qui a réussi à traduire l'intégralité des *Moralia* en langue chinoise et aussi des *Vies Parallèles*. Il cherche à présenter à travers ses traductions, la physionomie de la pensée de Plutarque d'une manière générale, y compris la transmission historique, les concepts philosophiques, la nature démocratique, la pratique scientifique, l'origine religieuse, les normes éthiques et les coutumes sociales. Chez XI Daiyue, Plutarque est considéré finalement comme un écrivain, au lieu d'un symbole du Republicanisme ou d'une pensée morale comme dans les deux traductions précédentes. C'est pourquoi XI souligne fortement le style et l'écriture pour créer une littérarité de sa traduction, nous y trouvons des emplois abondants des idiomes, des proverbes et des expressions chinois. Il est pour nous difficile de définir son lecteur potentiel puisque les *Moralia* traitent des sujets très divers, les lecteurs pourraient la lire avec une approche générale ou une

l'approche spécialisée en la considérant comme un document philosophique, moral, politique, littéraire, historique, ...

Dans cette version, nous constatons avant tout des erreurs de traduction, dues aux incompréhensions et erreurs de compréhension de la part du traducteur. Quant aux énoncés qui ne sont du tout compris, XI avait l'habitude de résoudre les problèmes en ayant recours aux emprunts et aux traductions mot-à-mot. Pour les difficultés qu'il affronte pendant la réexpression, le traducteur a abondamment employé Geyi, tant au niveau du sens que de la forme, à l'image de ce qu'il avait fait précédemment dans sa traduction des *Vies* : de nombreuses substitutions et remises en forme ont été constatées et ces opérations ont provoqué de bonnes controverses, certains lecteurs les ont bien appréciées pour le style pompeux qui leur a offert un plaisir de lecture, alors que les autres considèrent que sa traduction est trop libre, si bien qu'elle ne donne pas l'impression qu'il s'agit d'une œuvre provenant d'un écrivain grec ancien. De notre côté, nous ne pensons qu'il soit convenable de généraliser: il existe effectivement des exemples qui ont trahi le vouloir dire de l'auteur, mais d'autres ont manifesté à la fois la légitimité, l'expressivité et la supériorité de Geyi.

4. Partie Analytique

Chapitre I – Comparaison des traductions chinoises

Versions de la traduction chinoise

PLUTARQUE, traduit par YU Jianqing, *Zhi qi zi de an wei xin*. In *Gu dian gong he jing shen de han wei : pu lu ta ke wen xuan*, Beijing, China Social Sciences Publishing House, 2005, p.175-182. (Liang xi wen ming zhe xue jing dian yi cong)

dont la référence est :

PLUTARCH, traduit par Phillip H. DE LACY et Benedict EINARSON, édité par Jeffrey HENDERSON, *Consolation to his wife, Les Moralia*, Vol. VII, Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1959.

PLUTARQUE, traduit par XIAO Ailin et WEN Hong, *Wei qi shu*. Beijing, China Translation and Publishing House, 2012, p.1-8. (Wei da de si xiang)

dont la référence est :

PLUTARCH, *In Consolation to his wife*, Penguin Great Ideas, London, Penguin, 2009.

PLUTARQUE, traduit par XI Daiyue, *An wei zhuo jin*. In *Pu lu ta ke zha ji*, Tome III, Taipei, Linking Publishing, 2014, p.124-130

dont les références sont:

PLUTARCH, traduit par Phillip H. DE LACY et Benedict EINARSON, édité par Jeffrey HENDERSON, *Consolation to his wife, Les Moralia*, Vol. VII, Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1959.

PLUTARCH, édité par William W. GOODWIN, *Plutarch's Consolatory lettre to his wife*, Plutarch's Morals, Boston, Little Brown and Co., 1878.

Texte de départ

Consolation à sa femme

(608A)

Version YU

zhì qī zǐ de ān wèi xìn
致 妻 子 的 安 慰 信 (1)

(1) 本文是普鲁塔克在塔纳格拉 (Tanagra) 获悉女儿夭折后在凯伊罗奈亚 (Chaeroneia) 家中的妻子写的一封信。这个女儿取的是母亲的名字，在她之前已有四个哥哥相继出生。在普鲁塔克的儿女中，两个已经过世，即长子和“漂亮的卡龙 (Chaeron) ”。

Explication des mots

zhì : destiner à ; qī zǐ : l'épouse ; de : de ; ān wèi : consoler, reconforter ; xìn : la lettre.

Traduction littérale

Lettre consolatoire consacrée à la femme (1)

(1) Cet écrit est une lettre destinée à sa femme qui se trouvait à la maison à Chéronée que Plutarque rédigea à Tanagra, après avoir appris la mort de leur fille. Cette fille avait reçu le nom de sa mère, avant elle quatre frères étaient nés successivement. Parmi les enfants de Plutarque, deux étaient morts précédemment, l'aîné et l'« aimable Chaeron ».

Version XIAO

wèi qī shū

慰 妻 书

Explication des mots

wèi : reconforter ; qī : l'épouse ; shū : l'écrit, la lettre.

Traduction littérale

Lettre pour consoler la femme

Version XI

ān wèi zhuō jīng

安 慰 拙 荆

Explication des mots

ān wèi : reconforter ; zhuō jīng : l'épouse.

Traduction littérale

Consolation à la femme de moi qui suis modeste

Analyse

Au moment où notre texte de départ a été rédigé, il existait sous forme épistolaire, le titre a été rajouté ultérieurement à la publication, probablement par ses héritiers,

après sa mort¹¹⁶. Par une traduction littérale du texte original en grec, ce titre se transpose en français par *Consolation à la femme de lui-même*. Bien que dans aucune de ces trois traductions chinoises l'appartenance de la « femme » n'ait été précisée, le lecteur comprendrait que le destinataire de cette lettre soit la femme de l'auteur.

La consolation, résulte d'un genre littéraire hybride, représenté par Sénèque et Plutarque ; il tient à la fois de l'écrit composé lors d'un deuil pour apaiser la douleur de celui qui en était frappé, et du traité de morale pratique « sur la tranquillité de l'âme » qui originellement constitués sous l'influence de la sophistique. Ainsi, le message en lui-même, manifeste une signification culturelle de la morale hellénistique qui porte à la fois les caractéristiques épistolaire, sophistique et rhétorique.

Dans la culture chinoise, il n'existe pas de genre littéraire équivalent à la Consolation. Nous ne trouvons qu'un genre épistolaire se rapprochant de la fonction textuelle de la « consolation », 唁函 (yàn hán), « lettre de condoléances ». Elle est en général très formelle, émise par une organisation ou une personne et destinée à ceux qui ont subi des accidents ou des malheurs. Dans cette lettre, l'auteur manifeste son affliction de la perte, rappelle la vertu, l'esprit et la réputation du disparu et présente ses condoléances, mais ce genre d'écrits ne présente pas de caractéristique philosophique, et fait peu référence à la morale. Nous considérons donc qu'il est important d'introduire aux lecteurs chinois le concept de *Consolation* pour qu'ils puissent ainsi connaître un « Autre » culturel.

Les traductions de YU et XIAO ont toutes explicité la nature épistolaire de cet ouvrage. Pourtant, il est à remarquer que la traduction de YU, 安慰信 (ān wèi xìn), relève de la correspondance linguistique de « lettre de confort » ou « lettre d'intention », utilisée dans les milieux d'affaires par des sociétés mères afin de permettre à leurs filiales d'obtenir un crédit. Évidemment elle reflète le résultat d'une traduction littérale

¹¹⁶ HANI Jean, « Notice de Consolation à sa femme », in Œuvres Morales de Plutarque, Tome VIII, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p.179. HANI explique en citant EINQARSON-Lacy, Plutarch's Moralia, VII, Loeb Classical, p.576 : « On a cru voir un indice en faveur de (cette) hypothèse dans le fait que la lettre porte des titres différents selon les manuscrits. »

qui ne transmet pas intégralement le message du texte de départ ; nous ne pouvons donc pas la considérer comme une traduction fidèle.

En étudiant la version de XI, nous remarquons en un premier temps que cette traduction ne révèle pas la caractéristique épistolaire du texte. Par la suite, il est à noter que'au lieu de traduire la « femme » par 妻子(qī zǐ) ou 妻(qī), l'appellation la plus générale de l'épouse, il la décrypte par 拙荆 (zhuō jīng), titre à la une riche signification culturelle.

荆 (jīng) est une sorte de buisson. Suivant la tradition, les femmes mariées tordaient leurs cheveux en chignon, à l'aide d'une branchette de buisson pour signifier leur situation familiale ; ainsi, 荆 (jīng) désignera plus tard, par synecdoque, les femmes mariées. 拙 (zhuō), qui signifie maladroit, est un qualificatif permettant de s'autodécrire d'une manière modeste. Dans les temps anciens, 拙荆 (zhuō jīng) était une appellation employée exclusivement par les lettrés dans les conversations ou les correspondances avec les personnes disposant d'un statut social supérieur ou identique à eux pour témoigner la modestie. Par les mêmes usages, nous trouvons des appellations similaires telle 贱内 (jiàn nèi), « l'épouse de moi qui suis humble » ; 犬子(quǎn zǐ), « le fils de moi qui suis comme un chien ». Aujourd'hui avec l'évolution des mœurs, ces expressions sont rarement employées tant dans la langue orale qu'écrite.

Dans l'espoir de créer un style élégant et archaïsant, le traducteur adapte dans sa traduction le mot « femme » au contexte de la culture d'arrivée. Pourtant nous jugeons cette adaptation inappropriée voire même abusée pour les deux raisons suivantes :

D'abord, l'emploi du mot ne se conforme pas à l'usage du mot dans la langue d'arrivée. Zhuojing ne peut être utilisé que par le mari bien que le titre soit rédigé par une personne autre que Plutarque.

Ensuite, la traduction comporte une signification culturelle absente dans le texte de départ. Le rabaissement de soi-même est une manière d'expression tendant à manifester la politesse, partie intégrante de la courtoisie élémentaire provenant du « juste-milieu » confucéen. Dans la société féodale chinoise, strictement hiérarchisée, tous les membres sociaux agissent selon les codes de leur statut social sous l'ordre de 礼

(lǐ), le système rituel ; les comportements non conformes aux rites seront considérés usurpatoires. Ainsi, les chinois antiques montrent leur respect par leur propre désappréciation. Dès lors, sur ce point, une grande divergence apparaît entre la culture grecque ancienne et la tradition chinoise : sous le régime démocratique symbolisé par les valeurs de l'égalité et de liberté, tous les citoyens étant égaux, la politesse se manifeste en conséquence par le respect, le compliment et la revalorisation des autres.

Le traducteur, en employant Geyi qui se manifeste par une domestication totale de la culture et de la langue du texte de départ, supprime la valeur de la culture de départ par adjonction des valeurs de la culture d'arrivée. Nous jugeons ainsi que la traduction infidèle et l'emploi de Geyi non pertinent.

Texte de départ

Plutarque à sa femme : salut.

(608A)

Version YU

pǔ lǔ tǎ kè xiàng qī zǐ wèn hǎo
普 鲁 塔 克 向 妻 子 问 好 。

pǔ lǔ tǎ kè : Plutarque, traduction phonétique ; xiàng : à ; qī zǐ : l'épouse ; wèn hǎo : saluer.

Plutarque salue sa femme.

Version XIAO

xī wàng nǐ shōu dào cǐ xìn shí yí qiè ān hǎo
希 望 你 收 到 此 信 时 ， 一 切 安 好。

xī wàng : espérer ; nǐ : tu, vous, te, toi ; shōu dào : recevoir, réceptionner ; cǐ : ce, cette ;
shí : au moment où ; yí qiè : tout ; ān hǎo : sain et sauf.

J'espère que tout va bien lors de la réception de ma lettre.

Version XI

pǔ lǔ tǎ kè zhì qí qī jǐn zhù wàn shì rú
普 鲁 塔 克 致 其 妻 ， 谨 祝 万 事 如
yì
意。

pǔ lǔ tǎ kè : Plutarque ; zhì : destiner à ; qí : son, sa, ses ; qī : l'épouse ; jǐn : sincère,
solennel ; zhù : souhaiter ; wàn shì : toutes choses ; rú yì : à souhait.

Plutarque à sa femme, espérant que tous ses vœux se réalisent.

Analyse

Selon l'usage, la forme épistolaire grecque obéit toujours à un formulaire immuable, composé par la formule d'ouverture, un souhait de bonne santé, le corps de la lettre et la formule de conclusion.

La formule d'ouverture reflète l'origine orale de la conversation, en employant la troisième personne du singulier pour désigner l'expéditeur et le destinataire, ce qui est dans notre cas, l'énoncé « Plutarque à sa femme ». Dans la partie suivante, la formule du souhait qu'emploie Plutarque singularise une expression dont il use habituellement ;

nous la trouvons également dans les *Préceptes de mariage* adressés à Polianas et Eurydikès, ainsi que dans *De la tranquillité de l'âme* destiné à Paccius. Elle se différencie de la formule courante de l'époque ; des chercheurs supposent qu'elle est le produit d'une imitation de Platon¹¹⁷.

La forme épistolaire chinoise a également des modèles variables selon l'objet du courrier, la motivation d'écriture et surtout la nature de la relation entretenue par l'expéditeur et le destinataire.

Les lettres destinées aux membres de la famille constituent un genre épistolaire particulier que nous appelons 家书 (jiā shū), « lettre à la famille ». Elles sont généralement composées de six parties : l'appellation, la formule de salutations, le corps, la formule de vœux, la signature et la date. Dans la partie de l'appellation, l'auteur n'indique que le titre ou le nom du destinataire sans mentionner le nom de l'expéditeur. Quant aux formules de salutations, élément de la courtoisie épistolaire, elles sont souvent plus libres par rapport aux lettres officielles. D'après nous, l'enjeu de traduire cette unité est de rétablir sa fonction dans le texte d'arrivée, pour assurer l'équivalence textuelle. Il est donc important de transmettre le message sous une forme qui permet la création de la forme épistolaire.

La traduction de YU, par le regroupement des deux phrases, présente à la fois l'équivalence fonctionnelle et affective. En conservant la structure d'écrit épistolaire hellénistique, elle complète le savoir du lecteur sur cette forme particulière, différente de la nôtre ; corrélativement, cette salutation générale et universelle correspond très bien au registre neutre, concis du texte de départ.

La traduction de XIAO relève d'une opération d'effacement de la formule d'ouverture. Effectivement, le lecteur est instruit de l'identité du destinataire par le titre, sa disparition ne nuira pas au sens, mais elle réduira un composant important du formulaire épistolaire, si bien que le texte traduit ne deviendra pas formellement équivalent au texte de départ. Quant à cette formule du souhait, il s'agit d'une recreation

¹¹⁷ HANLI Jean, *Consolation à sa femme*, Notes 2, in *Œuvres Morales*, Plutarque, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 188.

du traducteur. Cette salutation, usuelle et fréquente dans les lettres chinoises, ne s'adapte pas au contexte textuel : sa femme venant de perdre leur fille, Plutarque savait que « tout ne se passe bien » ! Quoique cette traduction accomplisse la tâche de souhait et établisse l'équivalence de forme avec le texte de départ, nous considérons non pertinente cette interprétation.

XI imite dans sa traduction l'expression du texte de départ en recourant à la troisième personne pour créer une étrangeté. En réalité, il s'agit d'une foreignization de la langue du texte de départ. Les lecteurs, nantis d'une certaine connaissance de l'expression de la grecque ancienne, n'auraient aucune difficulté à comprendre ; mais ceux qui ne sont pas familiers de la langue, ne se douteront qu'il s'agit d'une réexpression d'une troisième personne. En sa deuxième phrase, XI domestique à l'unisson de XIAO, en adoptant le proverbe 万事如意(wàn shì rú yì), littéralement « toutes les choses se passent comme souhaité », coçue généralement comme une expression de vœux guère usité hormis dans les salutations situées vers la fin de la lettre, ne peut établir non plus l'équivalence fonctionnelle.

Texte de départ

*Et, pourtant, je ne suis « **ni de chêne ni de pierre** », tu le sais bien, toi avec qui j'ai partagé l'éducation de tant d'enfants, tous élevés par nos soins dans notre maison ; je sais également quelle **joie extraordinaire** cela avait été, pour toi, **d'avoir une fille, que tu désirais après la naissance de quatre garçons**, et pour moi, d'avoir l'occasion de **lui donner ton nom**.*

(608C)

Version YU

wǒ bìng fēi tiě shí xīn cháng zhè yī diǎn nǐ
我 并 非 铁 石 心 肠 ; (1) 这 一 点 你

yě qīng chǔ nǐ hé wǒ yī qǐ yǎng yù le zhè
也 清 楚 ， 你 和 我 一 起 养 育 了 这
me duō zǐ nǚ tā men dōu yóu wǒ men qīn zì
么 多 子 女 ， 他 们 都 由 我 们 亲 自
zài jiā lǐ fǔ yǎng zhǎng dà wǒ yě shēn zhī
在 家 里 抚 养 长 大 。 我 也 深 知 ，
jì sì gè ér zǐ zhī hòu qī pàn yǐ jiǔ de
继 四 个 儿 子 之 后 ， 期 盼 已 久 的
nǚ ér zhōng yú jiàng lín wǒ néng yòng nǐ de
女 儿 终 于 降 临 ， 我 能 用 你 的 名
zì hū huàn tā wǒ men duì cǐ duō me de mǎn
字 呼 唤 她 ， 我 们 对 此 多 么 的 满
zú
足 。

(1) 原文为“从橡树或石头里长出来的”，见荷马：《伊利亚特》卷 22，126。

wǒ : je, me, moi ; bìng fēi : ce n'est pas que ; tiě : le fer ; shí : la pierre ; xīn cháng : le cœur,
l'intention ; zhè yī diǎn : ce point ; nǐ : tu, te, toi ; yě : également ; qīng chǔ : clair ; nǐ : tu,
te, toi ; hé : avec ; wǒ : je, me, moi ; yī qǐ : ensemble ; yǎng yù : nourrir, élever ; le : mod.
placée après le verbe pour indiquer l'achèvement de l'action ou du changement ; zhè me
duō : tellement ; zǐ nǚ : les fils et les filles, les enfants ; tā men : ils, elles, eux, elles ; dōu :
adv., tous ; yóu : par ; wǒ men : nous, nous-mêmes ; qīn zì : en personne ; zài : prép.
indiquant la location ; jiā : la maison, la famille ; lǐ : à l'intérieur de ; fǔ yǎng : élever ;
zhǎng dà : grandir ; wǒ : je ; yě : également ; shēn zhī : connaître par cœur ; jì : faire suite
à ; sì gè : quatre ; ér zǐ : le fils ; zhī hòu : après ; qī pàn : attendre, souhaiter ; yǐ jiǔ de :
depuis longtemps ; nǚ ér : la fille ; zhōng yú : finalement ; jiàng lín : tomber, arriver ; wǒ :
je ; néng : pouvoir ; yòng : utiliser ; nǐ de : ton, ta, tes ; míng zì : le nom, le prénom ; hū

huàn : appeler ; tā : elle ; wǒ men : nous ; duì : pour cǐ : cela ; duō me de : adv., si ; mǎn zú : satisfait.

Mon cœur n'est pas fait de fer ni de pierre (1), tu le sais bien, tu as élevé tellement d'enfants avec moi, ils sont tous élevés par nous à la maison. Je sais profondément aussi que, après quatre fils, la fille que nous attendons depuis longtemps était finalement descendue, j'ai pu lui appeler avec ton nom, que nous en étions satisfaites.

(1) Le texte original est « né du chêne ou de la pierre », voir : Homère, *Iliade*, 22, 126.

Version XIAO

nǐ zhī dào , wǒ bìng fēi tiě shí xīn cháng wǒ
你 知 道 ， 我 并 非 铁 石 心 肠 。 我
men yī qǐ yǎng yù le zhè me duō hái zǐ tā
们 一 起 养 育 了 这 么 多 孩 子 ， 他
men dōu shì zài zì jǐ jiā lǐ zhǎng dà de méi
们 都 是 在 自 己 家 里 长 大 的 ， 没
yǒu yào rèn hé rén bāng máng wǒ liǎo jiě jì
有 要 任 何 人 帮 忙 。 我 了 解 ， 继
dì sì gè ér zi zhī hòu nǐ dàn xià kě wàng
第 四 个 儿 子 之 后 ， 你 诞 下 渴 望
yǐ jiǔ de nǚ ér shì duō me de xīn xǐ yīn
已 久 的 女 儿 是 多 么 地 欣 喜 。 因
wéi tā wǒ cái yǒu jī huì yǐ nǐ de míng zì
为 她 ， 我 才 有 机 会 以 你 的 名 字
gěi hái zǐ mìng míng
给 孩 子 命 名。

nǐ : tu ; zhī dào : connaître, savoir ; wǒ : je ; bìng fēi : ce n'est pas que ; tiě : le fer ; shí : la pierre ; xīn cháng : le cœur, l'intention ; wǒ men : nous ; yī qǐ : ensemble ; yǎng yù : élever ; le : mod. placée après le verbe pour indiquer l'achèvement de l'action ou du changement ; zhè me duō : tellement nombreux ; hái zǐ : l'enfant ; tā men : ils, elles ; dōu shì : également ; zài : à ; zì jǐ : propre ; jiā : la maison, la famille ; lǐ : dans ; zhǎng dà : grandir ; de : de ; méi yǒu : sans ; yào : demander ; rèn hé rén : aucune personne ; bāng máng : l'aide, l'assistance ; wǒ : je ; liǎo jiě : connaître, savoir ; jì : faire suite à ; dì sì gè : le quatrième ; ér zi : le fils ; zhī hòu : après ; nǐ : tu ; dàn xià : mettre au monde ; kě wàng : désirer ; yǐ jiǔ : depuis longtemps ; de : de ; nǚ ér : la fille ; shì : v., être ; duō me de : si ; xīn xǐ : joyeux, heureux ; yīn wéi : puisque ; tā : elle ; wǒ : je ; cái : adv. employé dans la proposition principale d'une phrase complexe pour indiquer que la condition dans la subordonnée est nécessaire au préalable ; yǒu : avoir ; jī huì : l'occasion, l'opportunité ; yǐ : par ; nǐ de : ton, ta, tes ; míng zì : le nom, le prénom ; gěi : pour ; hái zǐ : l'enfant ; mìng míng : nommer.

Tu sais bien, mon cœur n'est pas fait de fer ni de pierre. Nous avons élevé ensemble tellement d'enfants, ils ont tous grandi à leur propre maison, sans demander l'aide de personne. Je sais, après le quatrième fils, que tu étais joyeuse d'enfanter la fille attendue depuis longtemps. Grâce à elle, j'ai eu l'occasion de nommer cette enfant d'après ton nom.

Version XI

wǒ men de shēng mìng bù shì cóng yī kē xiàng shù
 我 们 的 生 命 不 是 “ 从 一 棵 橡 树
huò yī kuài shí tóu kāi shǐ wǒ xiǎng nǐ zhī
 或 一 块 石 头 ” (1) 开 始 , 我 想 你 知
 dào de zuì qīng chǔ zhǐ yǒu zài nǐ de bāng zhù
 道 的 最 清 楚 , 只 有 在 你 的 帮 助

xià wǒ cái néng yǎng yù zhè me duō de ér nǚ
 下 ， 我 才 能 养 育 这 么 多 的 儿 女 ，
 yóu yú wǒ men de xī xīn zhào gù néng gòu zài
 由 于 我 们 的 悉 心 照 顾 ， 能 够 在
 jiā lǐ miàn zhuó zhuàng chéngzhǎng wǒ hěn qīng chǔ nǐ
 家 里 面 茁 壮 成 长 。 我 很 清 楚 你
zhè yī bèi zǐ zuì dà de mǎn zú jiù shì shēng
 这 一 辈 子 最 大 的 满 足 ， 就 是 生
le sì gè ér zǐ hé yī gè fēi cháng kě wàng de
 了 四 个 儿 子 和 一 个 非 常 渴 望 的
nǚ ér wèi cǐ wǒ men hái bǎ nǐ de míng zì
 女 儿 ， 为 此 我 们 还 把 你 的 名 字
gěi le tā
 给 了 她 。

(1) 荷马《伊利亚德》第22卷126行或《奥德赛》第19卷163行；生命的开始在于男女之间的喃喃细语和两情相悦。

wǒ men de : notre, nos ; shēng mìng : vie, existence ; bù shì : ne...pas ; cóng : à partir de ;
 yī kē xiàng shù : le chêne ; huò : ou ; yī kuài : un morceau de ; shí tóu : la pierre ; kāi shǐ :
 commencer ; wǒ : je ; xiǎng : penser ; nǐ : tu, te, toi ; zhī dào de : être au courant de... ; zuì
 qīng chǔ : le plus clair ; zhǐ yǒu : seulement ; zài...xià : avec ; nǐ de : ton, ta, tes ; bāng zhù :
 l'aide ; wǒ : je ; cái : adv. employé dans la proposition principale d'une phrase complexe
 pour indiquer que la condition dans la subordonnée est nécessaire au préalable ; néng :
 pouvoir ; yǎng yù : élever ; zhè me duō de : tellement ; ér nǚ : les fils et les filles, les
 enfants ; yóu yú : puisque ; wǒ men de : notre, nos ; xī xīn : soigneux, minutieux ; zhào gù :
 le soin, la considération ; néng gòu : pouvoir ; zài : à ; jiā lǐ miàn : dans la famille ; zhuó
 zhuàng : sain et fort ; chéng zhǎng : grandir ; wǒ : je ; hěn : très ; qīng chǔ : clair ; nǐ : tu,

te, toi ; zhè yī bèi zi : toute la vie ; zuì dà de : le plus grand ; mǎn zú : satisfaction ; jiù shì : justement être ; shēng : donner naissance à ; le : mod. placée après le verbe pour indiquer l'achèvement de l'action ou du changement ; sì gè : quatre ; ér zǐ : le fils ; hé : et ; yī gè : un, une ; fēi cháng : très ; kě wàng de : désiré ; nǚ ér : la fille ; wèi cǐ : pour cela ; wǒ men : nous ; hái : encore ; bă : prép. avec laquelle on place le complément d'objet avant le verbe ; nǐ de : ton, ta, tes ; míng zì : le nom, le prénom ; gěi : donner ; tā : elle.

Notre vie ne commence par « un chêne ou une pierre » (1), je pense que tu connais le mieux, seulement à ton aide, j'ai pu élevé tellement d'enfants, et par notre soin, ils ont pu grandi sain et fort à la maison. Je sais bien que la plus grande satisfaction de ta vie, c'est d'avoir enfanté quatre fils et une fille qui était très désirée, nous lui avons ainsi donné ton nom.

(1) *Illiade*, XXII, 126 ; *Odyssée*, XIX, 163 ; la vie commence par la causerie amoureuse entre les hommes et les femmes.

Analyse

Expression « ni de chêne ni de pierre »

« Le chêne et la pierre » est une expression proverbiale rencontrée dans de nombreuses de textes grecs anciens¹¹⁸. Son sens varie souvent selon le texte si bien qu'il est difficile de cerner sa signification avec certitude.

Il est très probable que cette expression fasse allusion aux mythes antiques attachés à l'origine de la race humaine. Nous nous référons à la parole de Zona de Sardes, l'*Anthologie palatine*, IX, 312 :

Garde toi de couper la mère des glands, garde-t'en bien ; tiens ta hache loin des chênes, car les ancêtres nous ont dit que les chênes sont nos premières mères.

¹¹⁸ *Illiade*, XXII, 126 ; *Odyssée*, XIX, 163, Hésiode, *Théogonie*, 35 ; *Bouclier*, 421-422 ; Platon, *Apologie*, 34D ; *République*, 544D, *Sophiste*, 246A ; Plutarque, *Comment tirer profit de ses ennemis*, 3 ; *Sur les notions communes contre les Stoïciens*, 44, 5 ; Apollonios de Rhodes, *Argon*, I, 28s. YVES Vadé, « Sur la maternité du chêne et de la Pierre », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 191, n°1, 1977, p.1-8.

et chez Pallada, X, 55 :

*Si tu te vantes de ne pas obéir aux ordres de ta femme, tu dis des sottises ; car tu ne sors pas d'un chêne ou d'une pierre, comme on dit...*¹¹⁹

Selon Vadé YVES, les chênes-et-rochers sont présentés au pluriel, assimilés aux projectiles utilisés par les géants contre les dieux ; l'arbre et la pierre symbolisent ainsi la nature sauvage opposée à l'espace humanisé, les champs labourés et les plantations d'oliviers. Par contre, dans les textes où le chêne-et-rocher est présenté au singulier pour indiquer leur descendance, ces deux mots associés, constituent une équivalence¹²⁰.


Le fait que dans les autres textes, les personnages montrent une attitude négative et dédaigneuse envers ces mythes, nous conduit à penser qu'ils n'imaginent pas que le chêne et la pierre soient les ancêtres des être humains. Par conséquent, nous supposons que le chêne et la pierre symbolisent l'origine maternelle des vies et la nature primitive des êtres brute et barbare, par opposition à l'humanité et à la civilisation des humaines.

Dans cette acception, en réfutant sa descendance du chêne ou de la pierre, Plutarque voudrait magnifier ses origines d'être humain, éloignées de la barbarie.

Cette justification paraît-elle logique? Resituons cet extrait dans son contexte : dans le discours qui précède, Plutarque avoue prendre conscience de la souffrance endurée par sa femme (« je sais et je mesure toute l'étendue de notre perte »), mais il l'invite à se rétablir (« si je te trouve abandonnée à une douleur excessive, j'en serai plus peiné encore que du malheur même qui nous est arrivé »). Ensuite dans cet extrait, il évoque les souvenirs relatifs à leurs enfants, en particulier la naissance de leur fille. À l'évocation de ces mêmes souvenirs, Plutarque fait remarquer sa fidélité à sa femme avec qui il partage les mêmes sentiments et émotions, tant la joie de la naissance de leur fille que la douleur de sa mort, et en filigrane, l'empathie à l'égard de son épouse. L'expression « je ne suis ni de chêne ni de pierre » comparée à « je suis quelqu'un humain qui n'est pas sans empathie », paraît logique, plausible et correspond parfaitement au contexte.

¹¹⁹ La traduction de l'édition Hachette, 1863, p.294. Cité par Vadé YVES, loc. cit.

¹²⁰ Ibid., p.8.

YU et Xiao traduisent tous deux cette expression par le proverbe 铁石心肠 (tiě shí xīn cháng). 心 (xīn), caractère figuratif, qui s'écrivait comme  dans l'inscription sur la carapace de tortue, signifie le « cœur » en imitant sa forme. 肠 (cháng), désigne l'ensemble des intestins et par extension, la pensée et l'idée d'une personne. 心肠 (xīn cháng) indique donc le motif, l'état d'esprit et la moralité. Ainsi 铁石心肠 (tiě shí xīn cháng) désigne d'une manière péjorative, une personne au cœur dur comme pierre et fer, une personnalité ferme, impitoyable et intouchable. D'une part, cette expression correspond parfaitement à la signification notionnelle du « manque d'empathie » signifiée par l'expression grecque ; d'autre part, la métaphore générée par cette locution chinoise fait correspondre cette traduction à la signification figurative du texte de départ et restitue le style littéraire de l'expression.

En outre, il existe une autre expression chinoise synonyme, figurativement plus proche du proverbe grec: 木人石心 (mù rén shí xīn), littéralement « homme en bois au cœur en pierre ». Il s'agit d'un proverbe composé de quatre caractères figuratifs les plus anciens parmi tous les caractères chinois, qui autre fois s'écrivaient dans les ossements :



Dans la tradition chinoise, le bois et la pierre sont deux matières riches en significations culturelles.

Le bois, au même titre que le métal, l'eau, le feu et la terre, constituent les cinq éléments¹²¹ de la cosmologie, toutes les existences universelles résultent des unions entre eux, et tous les changements sont dus à leur altération. Le bois, y compris l'arbre et l'herbe, est le symbole de la maternité, la fécondité, mais aussi de l'insensibilité. Nous

¹²¹ Les cinq éléments :五行(wu xing), au lieu d'être une simple conception taoïste, il s'agit d'un système philosophique qui est largement utilisé dans le domaine médical, la géomancie et la divination.

lisons dans le poème « Herbes sur la plaine antique »¹²² par BAI Juyi de la dynastie des Tang :

lí lí yuán shàng cǎo
离 离 原 上 草
yī suì yī kū róng
一 岁 一 枯 荣
yě huǒ shāo bù jìn
野 火 烧 不 尽
chūn fēng chuī yòu shēng
春 风 吹 又 生

*Herbes tendres à travers la plaine,
Chaque année se fanent et repoussent.
Les feux sauvages n'en viennent point à bout,
Au souffle du printemps, elles renaissent.*

À l'automne, les herbes commencent à se dessécher suivant la loi de la nature, année après année, sans aucun changement. C'est pourquoi les anciens considèrent le bois insensible à aucune émotion. Dans une prose le poète met en opposition le bois et les humains :

cǎo mù wú qíng , yǒu shí piāo líng
草 木 无 情 , 有 时 飘 零。
rén wéi dòng wù , wéi wù zhī líng
人 为 动 物 , 惟 物 之 灵。

Que les arbres et les herbes n'aient pas de sensation,

¹²² Traduction réalisée par HE Ru, Cent Poèmes Tang, 5^e édition, Beijing, Foreign Language Teaching and Research Press, 2006, p.123.

Se fanent et voltigent à leur saison.
Étant une créature animée,
Les humains sont les seuls à être dotés d'intelligence !

La pierre, est assimilée au « métal » dans les cinq éléments puisque les anciens y classent toutes ceux ayant une figure naturellement stable. Dans de nombreux mythes chinois, la pierre est considérée comme la substance mère de la vie et peut naturellement donner naissance à des êtres. Nous trouvons dans beaucoup de fictions chinoises des personnages nés d'une pierre. De nos jours, il subsiste encore une expression chinoise pour décrire les êtres froids et inhumains : 像从石头缝里蹦出来的 (xiàng shí tou fèng lǐ bèng chū lái de), « comme s'il avait bondi d'une fissure de pierre ».

Ainsi, homme en bois et cœur de pierre sont en réalité deux expressions analogiques, pour désigner une personnalité indifférente et impitoyable.

Il en résulte une ressemblance surprenante entre les mythes grecs antiques et la tradition chinoise au niveau du caractère symbolique de la maternité de l'arbre et de la pierre. Par cette similarité, la traduction transmet le message, identique à l'énoncé du départ non seulement au niveau linguistique et contextuel, mais aussi à l'égard de la signification figurative et culturelle, et en restitue ainsi, l'historicité et l'expression. Les lecteurs chinois, armés de leurs connaissances linguistiques et leurs expériences de lecture, perçoivent plus aisément le sens de l'auteur.

Quant à la traduction de XI, cette expression est littéralement révélée avec une note d'explication en bas de page sans véritablement en expliciter le sens. Dans son annotation, il indique seulement *Illiade* et *Odyssée* comme références conformément à son texte de départ, version anglaise. Bien évidemment, des mésinterprétations seraient de nature à nuire, notamment dans l'allusion aux mythes antiques, à la maîtrise du sens dans ces deux ces deux œuvres qu'il cite.

Dans l'*Odyssée*, XIX, 163, Pénélope s'adresse à Ulysse :

Mais vous, dites-moi, quelle est votre famille, d'où vous êtes ; car sans doute vous n'êtes pas du vieux chêne ou du rocher.

Clairement l'emploi de cette expression suppose qu'Ulysse est un être animé, un homme ; son sens ici est différent de celui de l'*Illiade*. Il apparaît notoirement que le traducteur établit une correspondance entre les expressions dans ces œuvres, tout en ignorant leur contexte respectif. Plutarque veut-il vraiment soutenir que « la vie commence par l'union des hommes et des femmes » ? Revenons plutôt sur le texte original. Plutarque employa la première personne du singulier et non la première personne du pluriel, ainsi que nous le montre la traduction de XI. Dans le texte, Plutarque mit l'accent sur sa légitime origine dans le but de se différencier de la descendance du chêne et de la pierre. À défaut de connaissance indispensable et de recherche documentaire, le traducteur n'explique pas le sens dans le texte, et ne fournit pas non plus l'explication essentielle de l'expression au lecteur ; il suscite probablement des doutes chez ces derniers, particulièrement auprès de ceux ne disposant d'aucune connaissance de la culture hellénistique.

« ...joie ordinaire...d'avoir une fille, que tu désirais après la naissance de quatre garçons... »

Dans ses œuvres, Plutarque aborde très peu l'existence de ses enfants ; nous ne pouvons être assurés que d'autres enfants que les cinq aient existés.

Si nous reconsidérons le début de cette lettre, la relation entre sa « fille » et lui à Tangara (608B) demeure toujours obscure. Dans le seul sens courant et attesté, le mot employé dans le texte original en grec « thugatride » signifie « petite fille » ; son emploi du mot dans l'ouvrage de notre auteur *Sur les délais de la justice divine* (563A) et *Vie d'Aristide* (27, 4) nous prouve d'une manière plus approfondie que « thugatride » désigne la descendante d'une fille. Pourtant, la plupart des critiques sont inclinés à croire que le mot désigne la « nièce » en s'appuyant sur « le seul passage connu », *Lysias* de Dionysos d'Halicarnasse, 27¹²³. Si nous le considérons dans le sens de « petite fille », il convient d'admettre que Plutarque ait eu d'autre enfant que les cinq, probablement une fille. Dans cette hypothèse, cette fille, plus âgée que ses quatre frères, s'installa à Tangara après le mariage et donna naissance à cette « thugatride ». L'épouse de Plutarque n'ayant procréé que des garçons après cette fille, elle aurait pu désiré une autre fille,

¹²³ HANI Jean, op. cit., p.176.

après son départ pour Tangara. Selon ZIEGLER, la rédaction de cette lettre fut réalisée vers les années 90, une vingtaine d'années après leur mariage. À la mort de Timoxéna à l'âge de deux ans, deux fils étaient décédés antérieurement : l'« aîné des fils »¹²⁴ à l'adolescence et Chaeron en bas âge. Donc l'existence d'une fille, nubile de surcroît, paraît tout à fait possible, nonobstant que Plutarque n'en ait jamais fait allusion dans ses oeuvres.

Aucun témoignage ne pouvant attester cette conjecture, nous ne nous livrerons à aucune supputation et nous nous en tiendrons à ce qu'exprimait Plutarque, « d'avoir une fille que tu désirais après les naissances consécutives des quatre garçons ». En conséquence, afin de demeurer fidèle au vouloir-dire de l'auteur et ainsi éviter concomitamment toutes suppositions à l'encontre de la réalité, le traducteur doit laisser subsister cette incertitude dans la traduction.

Les renseignements différents quant au nombre d'enfants de Plutarque se reflètent chez les trois traducteurs sur leurs travaux et nous y percevons des nuances. XIAO et YU ont gardé dans leurs traductions cette ambiguïté ainsi coordonné avec la traduction de « thugatride » par « petite fille » au début de la lettre. La transcription de XI résulte d'une interprétation libre : il a considéré que Plutarque avait eu au total cinq enfants, et a également indiqué que ces enfants sont « la plus grande satisfaction de sa vie », assertion qui nous paraît totalement absurde et sans fondement. En plus, il est à noter dans cette phrase, que la jeune Timoxéna était le sujet de la « joie extraordinaire » en lieu et place de l'ensemble des cinq enfants ; la modification arbitraire du sujet a détruit la logique entre les phrases. En fait, cet énoncé interprète un rôle transitionnel dans ce passage. Dans l'expression précédente, Plutarque citait tous ses enfants, et par cette transition, il se remémorait la personnalité de la jeune Timoxéna et les charmes qui lui étaient attachés.

« ...lui donner ton nom »

¹²⁴ Consolation à sa femme, 5, 609D.

Pour les occidentaux, la phrase n'offre aucune difficulté de compréhension. Par contre, pour les chinois, cela apparaît moins évident car la tradition chinoise sur la dénomination des enfants est totalement opposée à l'héritage des grecs anciens.

Le prénom chinois est habituellement composé d'un ou deux caractères, souvent en rapport avec la culture chinoise, et atteste des espoirs des parents sur la personnalité ou la réussite de leur enfant. Il existe une tradition chinoise pratiquée jusqu'à aujourd'hui : 名讳 (ming hui), le tabou du prénom, c'est à dire l'obligation d'éviter le recours aux noms des empereurs ou des aînés de la famille. Ainsi que nous l'avons abordé, la Chine, société très hiérarchisée, estime que même si un seul caractère est réitéré, en écriture ou en prononciation, tant par le nom de l'empereur que celui des parents de sa famille, il sera considéré offenseur intentionnel.

Littéralement, on lit dans la phrase le fait simple que la fille était attribuée le nom de Timoxéna suivant celui de sa mère. Une fois contextualisée, nous nous apercevons du ton affectueux de Plutarque en tant que mari de son épouse et père de sa fille. Bien que la structure de la phrase soit simple, il est difficile de réexprimer l'information – la tradition culturelle grecque et le lien cause (la mère s'appelle Timoxéna) effet (la fille est nommée Timoxéna) dans un ton affectif, tout en gardant la brièveté.

YU a contourné la conception de l'héritage du nom dans sa traduction. En interprétant la phrase en « lui appeler avec ton nom », le traducteur transmet dans le texte traduit le message que « la fille est nommée par le nom de sa mère », et le verbe 呼唤 (hū huàn), qui veut dire « appeler », est très littéraire, courant dans les poèmes ou les proses, reflète une tendre émotion.

Par rapport à la traduction de YU, celle de XIAO est plus naïve. L'information transmise nous paraît pourtant un peu pâle au niveau de la langue et le traducteur n'a pas saisi l'opportunité de présenter à son lecteur la tradition grecque ancienne à propos de l'héritage du nom.

La traduction de XI offre une traduction mot-à-mot. Cette expression obéit à une structure introduite par 把 (bǎ), dont l'organisation standard est :

Sujet + 把 + Complément d'Objet Direct + Verbe (+Complément d'Objet Indirect)

我们 把 你的名字 给 她

Nous bǎ ton nom donner elle

Nous donnons ton nom à elle.

Le verbe « donner », a été traduit en verbe transitif 给 (geǐ), dû à la correspondance lexicale. Il n'existe pas en chinois l'expression 给她名字 , « donner à elle le nom » car le nom ne peut pas être « donné ». La formule dont on use habituellement est 给她取名字 (geǐ tā qǔ míng zì) , dans laquelle 给 (geǐ) est employé comme préposition introduisant le complément d'objet, suivi par un verbe. La locution conforme à l'usage est :

我们 给 她 取 (了) 你的名字。

Nous pour elle adopter ton nom

Nous avons adopté ton nom pour elle.

Texte de départ

Je craindrais bien plutôt, au contraire, qu'avec la douleur le souvenir ne s'en effaçât en nous, comme il arriva à Clymène, lorsqu'elle dit :

***...Je déteste l'arc recourbé
en bois de cornouiller ; quant aux jeux du gymnase
qu'on les écarte de ma vue !***

Elle fuit constamment, elle redoute ce qui lui rappelle son fils et qui pour elle s'accompagne de souffrance. La nature, en effet, fuit tout ce qui est déplaisant.

(608E)

Version YU

xiāng fǎn , wǒ gèng hài pà de shì , dāng wǒ men
相 反 ， 我 更 害 怕 的 是 ， 当 我 们
xiāo chú le zhè xiē tòng kǔ de huí yì wǒ men
消 除 了 这 些 痛 苦 的 回 忆 ， 我 们
huì chè dǐ xiāo miè jì yì lì jiù xiàng kè lǐ
会 彻 底 消 灭 记 忆 力 ， 就 像 克 里
mó nài suǒ shuō
谟 奈 (Clymene) 所 说 ：

wǒ hèn shān zhū yú mù zuò chéng de wān gōng

我 恨 山 茱 萸 木 做 成 的 弯 弓

wǒ hèn qīng nián rén de tǐ yù tōng tōng gěi wǒ

我 恨 青 年 人 的 体 育： 通 通 给 我

gǔn kāi

滚 开 ！ (1)

tā yǒng yuǎn bì kāi huì lìng zì jǐ xiǎng qǐ ér zǐ
她 永 远 避 开 会 令 自 己 想 起 儿 子
de yī qiè , yīn wéi dǔ wù sī rén , zhè xiē
的 一 切 ， 因 为 睹 物 思 人 ， 这 些
dōu bàn suí zhe tòng chǔ ér běn néng de bì kāi
都 伴 随 着 痛 楚 而 本 能 的 避 开

都 伴 随 着 痛 楚 ； 而 本 能 地 避 开
yī qiè bù kuài
一 切 不 快 。

(1) 欧里庇得斯残篇 (Nauck 编) 。

xiāng fǎn : au contraire ; wǒ : je ; gèng : encore plus ; hài pà de : avoir peu de ; shì : v., être ; dāng : au moment où ; wǒ men : nous ; xiāo chú : éliminer ; le : mod. placée après le verbe pour indiquer l'achèvement de l'action ou du changement ; zhè xiē : ces ; tòng kǔ de : douloureux ; huí yì : la mémoire, le souvenir ; wǒ men : nous ; huì : surement ; chèn dǐ : à fond ; xiāo miè : éliminer ; jì yì lì : la faculté de mémoire ; jiù xiàng : tout comme ; kè lǐ mó nài : Clymène, traduction phonétique ; suǒ : mod. placée devant un verbe qui a un complément d'objet ; shuō : dire ;

wǒ : je ; hèn : haïr ; shān zhū yú mù : le bois de cornouiller ; zuò chéng de : fait par ; wān gōng : l'arc recourbé ; wǒ : je ; hèn : haïr ; qīng nián rén : le jeune ; de : de ; tǐ yù : les sports ; tōng tōng : tout, ensemble ; gěi : prép. pour introduire un complément d'objet indirect ; gǔn kāi : se casser ; yǒng yuǎn : à jamais ; bì kāi : s'échapper de ; lìng : rendre, faire ; zì jǐ : soi-même ; xiǎng qǐ : se rappeler de ; ér zǐ : le fils ; yī qiè : tout ; yīn wéi : puisque ; dǔ wù sī rén : penser à une personne en voyant ses choses ; zhè xiē : ces ; bàn suí zhe : s'accompagner de ; tòng chǔ : la douleur ; ér : conj. employée pour connecter cause et effet ; běn néng de : par instinct ; bì kāi : s'éloigner ; yī qiè : adj., tout ; bù kuài : le chagrin.

Au contraire, je craindrais plus que, lorsque nous effaçons ces souvenirs douloureux, nous effaçons définitivement notre souvenir, comme ce que disait Clymène :

Je hais l'arc recourbé fait du bois de cornouiller

Je hais le gymnase des jeunes : dégagez-vous tous ! (1)

Elle fuit pour jamais tout ce qui lui fait penser à son fils, puisqu'à la vue de ces choses, elle évoque son fils, et la douleur s'accompagne ; elle fuit par sa nature tous ces malheurs.

(1) Fragments d'Euripide (édité par Nauck)

Version XIAO

fǎn zhī wǒ gèng dān xīn de shì wǒ men kě
反 之 ， 我 更 担 心 的 事 ， 我 们 可
néng yīn wèi yào duǒ bì bēi shāng ér yí wàng duì tā
能 因 为 要 躲 避 悲 伤 而 遗 忘 对 她
de huí yì rú cǐ biàn huì biàn de xiàng kè
的 回 忆 。 如 此 ， 便 会 变 得 像 克
lǐ mó nài yī yàng tā céng shuō
里 谟 奈 一 样 。 她 曾 说 :

wǒ tǎo yàn shān zhū yú mù zhì de wān gōng wǒ
“ 我 讨 厌 山 茱 萸 木 制 的 弯 弓 ! 我
níng yuàn shì shàng méi yǒu tǐ yù guǎn
宁 愿 世 上 没 有 体 育 馆 ! ”

tā zǒng shì hài pà yì qǐ ér zǐ bìng qiě bì
她 总 是 害 怕 忆 起 儿 子 ， 并 且 避
miǎn zhè yàng zuò yīn wèi yǔ huí yì xiāng bàn de
免 这 样 做 。 因 为 与 回 忆 相 伴 的
shì tòng chǔ rén huì běn néng dì táo bì
是 痛 楚 人 会 本 能 地 逃 避

是 痛 楚 ， 人 会 本 能 地 逃 避 。

fǎn zhī : contrairement ; wǒ : je ; gèng : plus encore ; dān xīn : s'inquiéter ; de : de ; shì : v., être ; wǒ men : nous ; kě néng : probablement ; yīn wèi : puisque ; yào : afin de ; duǒ bì : se tenir éloigné de ; bēi shāng : la tristesse ; ér : conj. employée pour connecter cause et effet ; yí wàng : oublier ; duì : pour ; tā de : son, sa, ses ; huí yì : la mémoire, le souvenir ; rú cǐ : de cette manière ; biàn huì : alors ; biàn de : devenir ; xiàng... yī yàng : comme ; kè lǐ mó nài : Clymène, traduction phonétique ; tā : elle ; céng : autrefois, jamais ; shuō : dire, parler ;

wǒ : je ; tǎo yàn : détester ; shān zhū yú mù : le bois de cornouiller ; zhì de : fabriqué par ; wān gōng : l'arc recourbé ; wǒ : je ; níng yuàn : préférer ; shì shàng : dans le monde ; méi yǒu : n'exister pas ; tǐ yù guǎn : la salle de gym ;

tā : il, elle ; zǒng shì : toujours ; hài pà : avoir peur ; yì qǐ : se rappeler de ; ér zǐ : le fils ; bìng qiě : d'ailleurs ; bì miǎn : éviter ; zhè yàng zuò : agir de cette manière ; yīn wèi : puisque ; yǔ... xiāng bàn : s'accompagner de ; huí yì : mémoire, souvenir ; de : de ; shì : v., être ; tòng chǔ : la douleur ; rén : l'être humaine ; huì : probablement, sûrement ; běn néng de : par instinct ; táo bì : s'échapper.

Au contraire, ce qui m'inquiéterait le plus, c'est que nous oublierions ses souvenirs pour éviter le chagrin. Ainsi, cela deviendrait comme Clymène. Elle a dit :

Je déteste l'arc courbé fabriqué en bois de cornouiller ! Je préfère qu'il n'y pas de stade dans le monde !

Elle a toujours peur de se rappeler son fils, et elle l'évite. Car accompagne le souvenir la souffrance, les gens fuissent par nature.

Version XI

cóng lìng yī gè fāng miàn lái kàn , ràng wǒ gǎn dào
从 另 一 个 方 面 来 看 ， 让 我 感 到

dān xīn de dì fāng , rú guǒ wǒ men bù zài yǒu
担 心 的 地 方 , 如 果 我 们 不 再 有
sī niàn de tòng kǔ , qǐ bù shì jiù huì jiāng tā
思 念 的 痛 苦 , 岂 不 是 就 会 将 她
wàng huái , rú tóng kè lì měi nī de dào bái :
忘 怀 , 如 同 克 利 美 妮 的 道 白 :

wǒ tòng hèn nà bǎ shān zhū yú mù tóu zuò de gōng
我 痛 恨 那 把 山 茱 萸 木 头 做 的 弓,
kàn dào yī qún yóu xì zhōng nán hái gǎn jǐn lí kāi(1)
看 到 一 群 游 戏 中 男 孩 赶 紧 离 开(1)

zhǐ yào rèn hé shì néng ràng tā xiǎng qǐ guò shì de
只 要 任 何 事 能 让 她 想 起 过 世 的
ér zǐ , jiù lì kè táo bì hé tuì suō yīn wèi
儿 子(2), 就 立 刻 逃 避 和 退 缩, 因 为
huì yǐn qǐ kè gǔ míng xīn de tòng kǔ ; yī wèi
会 引 起 刻 骨 铭 心 的 痛 苦 ; 一 味
de tuì bì jiù huì xiàn rù luò mò hé zì bì de
的 退 避 就 会 陷 入 落 寞 和 自 闭 的
kùn jìng , zhè yě shì wú kě nài hé de shì 。
困 境 , 这 也 是 无 可 奈 何 的 事 。

(1) 出自优里庇德的悲剧《菲松》，瑙克《希腊悲剧残本》之〈优里庇德篇〉
No.785；可以拿塞尼加〈致马可斯德的弔慰信〉2-3节或〈致波利拜阿斯的弔慰信〉18
节，其中提到屋大维和莉维娅的婚姻做一比较。

(2) 是指死于非命的菲松。

cóng : de, par ; lìng yī gè fāng miàn : l'autre côté ; lái kàn : voir ; ràng... gǎn dào : faire sentir ; wǒ : je ; dān xīn de : s'inquiéter de ; dì fāng : partie ; rú guǒ : si ; wǒ men : nous ; bù zài yǒu : ne plus avoir ; sī niàn de : nostalgique ; tòng kǔ : la douleur ; qǐ bù shì : n'est-ce pas ? jiù huì : aller ; jiāng : prép. suivie du complément d'objet directe pour former l'inversion ; tā : il ; wàng huái : oublier ; rú tóng : comme ; kè lì měi nī : Clymène ; de : de ; dào bái : la parole ;

wǒ : je ; tòng hèn : vouer une haine implacable ; nà : celui-là ; bǎ : spéc. ; shān zhū yú mù tóu : le bois de cornouiller ; zuò de : fait par ; gōng ; l'arc ; kàn dào : voire ; yī qún : un groupe de ; yóu xì zhōng : aux jeux ; nán hái : le garçon ; gǎn jǐn : se dépêcher de ; lí kāi : quitter ;

zhǐ yào : à condition que ; rèn hé shì : aucune chose ; néng : pouvoir ; ràng... xiǎng qǐ : faire rappeler de ; tā : son ; guò shì de : décédé ; ér zǐ : le fils ; jiù lì kè : aussitôt ; táo bì : s'échapper ; hé : et ; tuì suō : reculer ; yīn wèi : puisque ; huì : aller ; yǐn qǐ : provoquer ; kè : graver ; gǔ : l'os ; míng : inscrire ; xīn : le cœur ; de : de ; tòng kǔ : la douleur ; yī wèi de : simplement, toujours ; tuì bì : reculer et fuir ; jiù huì : aller ; xiàn rù : être pris dans ; luò mò : solitaire ; hé : et ; zì bì de : s'enfermer ; kùn jìng : le gêne, la détresse ; zhè : cela ; yě shì : est quand même ; wú kě nài hé de : n'y rien pouvoir ; shì : la chose.

De l'autre côté, ce qui m'inquiète, c'est que nous n'aurions pas la souffrance de la nostalgie, est-ce vraiment que nous l'oublierions ? Comme disait Clymène :

*Je déteste cet arc courbé fait en bois de cornouiller,
Partis immédiatement à la vue des garçons aux jeux,(1)*

Tout ce qui lui rappelle son fils décédé (2), elle s'échappe et recule immédiatement, car il lui suscite une douleur comme « gravée sur les os et empreinte sur le cœur » ; le recul constant fait s'enfoncer dans la solitude et l'autiste, ce serait regrettable.

(1) Cité de la tragédie d'Euripide *Phaéthon*, Nauck, *Trag. Greac. Frag.*, Eur. 785. Cf. le cas contraste d'Octavie et Livie dans Sén., *Consol. ad Marc.* 2-3 et *Consol ad Polyb.* 18. 7.

(2) Désigne Phaéton qui mourut dans un accident.

Analyse

La tragédie grecque est l'une des manifestations les plus représentatives de la culture grecque ancienne, dont la caractéristique formelle est la distinction, reprise du dithyrambe, entre le chœur et les personnages interprétés par des acteurs. Apparue vers le V^e siècle av. J.-C., la tragédie grecque est liée, à l'origine, au culte de Dionysos. Son sujet est peu varié, à part de quelques unes qui traitent la matière historique, toutes les tragédies grecques qui nous sont parvenues aujourd'hui sont basées sur des mythes. La composition de ses spectateurs est très large : des citoyens, des métèques, des étrangers, même les esclaves sont autorisés à entrer à l'accompagnement de leurs maîtres.

Quant au genre tragédique chinois, il n'est surgi en Chine qu'à la dynastie des Yuan, vers XIII^e et XIV^e siècle ap. J.-C.. La tragédie classique chinoise est avant tout une manifestation qui s'est développée à partir du Quyi, un genre de spectacles populaires composé par des ballades chantées, des contes racontés, des dialogues dratiques et des récitations rythmées. Elle provient du peuple et se diffuse principalement entre le peuple des bas-fonds de la société, donc la tragédie classique chinoise raconte particulièrement les histoires des petits personnages. Malgré des diversités des styles et des écritures entre les auteurs de tragédie chinoise, nous constatons des points communs entre ces œuvres. En respectant les règles des rythmes et des rimes du poème, le nombre de caractères pour chaque phrase est strictement contraint. De plus, afin de faciliter la compréhension de son public, la langue de la tragédie chinoise est remarquablement orale, expressive et naturelle. Citons par exemple les lyrics relevant de 窦娥冤 (Dòu é yuān)– *Le Ressentiment de Dou'E*, l'une des tragédies classiques chinoises les plus connues :

yǒu rì yuè zhāo mù xuán yǒu guǐ shén zhǎng zhe shēng sǐ

有 日 月 朝 暮 悬， 有 鬼 神 掌 着 生 死
quán tiān dì yě zhǐ hé bǎ qīng zhuó fēn biàn kě zěn
杈。 天 地 也！ 只 合 把 清 浊 分 辨， 可 怎
shēng hú tū le dào zhí yán yuān wéi shàn de shòu pín
生 糊 突 了 盗 跖， 颜 渊？ 为 善 的 受 贫
qióng gèng mìng duǎn zào è de xiǎng fù guì yòu shòu yán
穷 更 命 短， 造 恶 的 享 富 贵 又 寿 延。

*Il y a au-dessus de nos têtes deux grands luminaires ; il y a de mauvais esprits et des génies qui règlent la destinée des vivants et des morts. Ô ciel ! ô terre ! Il vous suffisait de distinguer le vice d'avec la vertu, pourquoi donc confondez-vous ensemble Tao-tché et Yen-hoeï ? Ceux qui font le bien reçoivent pour rétribution la souffrance et la misère, et encore leur vie est courte ; ceux qui font le mal ont en partage la richesse et le bonheur, et encore leur vie est longue.*¹²⁵

Dans ce passage, nous constatons que les vers sont symétriques et finis par la même consonnance du caractère final, qui représente une forte caractéristique de la forme tragique.

La citation en cause qui nous est le texte de départ, provenant de la tragédie *Phaéthon*, crée par Euripide vers le V^e siècle av. J.-C., dont l'ensemble du texte est déjà perdu, nous ne disposons qu'environ 200 vers, si bien que nous n'arrivons pas à la mettre dans son contexte original. Comme son sujet était tiré de la mythologie traditionnelle, grâce à nos connaissances sur les mythes grecs et à son intertextualité avec des autres textes, son sens nous paraît bien évident. C'est le pathétisme auquel Euripide excelle : à travers deux vers et une langue familière, le tragique réalise une peinture psychologique vivante d'un personnage affligé et douloureux.

Cet extrait fait partie des dialogues ou monologues émis par Clymène, après la mort foudroyée de son fils Phaéton, conçu de son union avec Hélios. Elle cherche à s'évader de la réalité à force de la souffrance, en évitant de voir toutes choses qui pourraient lui rappeler son fils.

¹²⁵ GUAN Hanqing, *Teou-ngo-youen (le Ressentiment de Teou-ngo)*, dans *Théâtre chinois*, trad. Antoine Bazin, Paris, Imprimerie royale, 1838, p.300-301.

Sur ce point, Sénèque mît en opposition dans *Consolation à Marcia*, l'attitude d'Octavie avec celle de Livie en ayant perdu le fils. Octavie, sœur d'Auguste, « ne cessa de pleurer et de gémir » après la mort de Marcellus ; elle « ne souffrit aucune parole qui eût pour but de la soulager, ni rien qui pût seulement la distraire ». Comme Clymène, Octavie s'échappe du souvenir de son fils: elle « ne voulut avoir aucun portrait de cet être tant chéri », ni qu'on parlât de lui devant elle, si bien que les gens ne purent pas l'honorer afin d'éviter se faire ennemi de sa mère. Pourtant de l'autre côté, Livie, épouse d'Auguste, dès qu'elle eut porté son fils Drusus dans la tombe, « y déposa son chagrin avec lui ». Elle « ne cessa pas de célébrer le nom de son fils, de multiplier partout son image en public, en particulier, de parler et d'entendre avec charme parler de lui »¹²⁶.

Par l'exemple de Clymène, Plutarque conseillait à sa femme d'éviter de tomber dans les mêmes erreurs, lui invitait à s'abstenir de la douleur excessive, à garder avec eux la joie et le bonheur qu'eut apportés Timoxéna, leur fille qu'ils aimaient « le plus à choyer, à contempler et à entendre ».

Au cours de la traduction de ce fragment tragique, nous jugeons qu'il est avant tout important de restituer le niveau du langage portant les caractères à la fois théâtrale et familière. Alors en observant le texte à traduire, on se pose la question suivante : est-ce que le traducteur doit orienter sa traduction vers la forme de la tragédie chinoise afin de souligner la nature de cette citation ? C'est-à-dire, est-ce qu'il est convenable d'effectuer une adaptation de la forme en imposant au texte d'arrivée certaines règles et caractéristiques du genre littéraire équivalent à la culture d'arrivée ?

D'après nous, étant traduit vers une autre langue, la langue théâtrale, caractérisée par le rythme, l'allitération, la consonnance, etc., perd sa valeur dans le texte d'arrivée. Il est donc nécessaire pour le traducteur d'y recréer des caractères correspondant au genre tragique de la culture d'arrivée, qui permet au lecteur de révéler la substance de la référence faite par Plutarque et ainsi la citation leur paraîtrait indispensable et plus convaincante. Ce faisant, une équivalence dynamique pourrait être établie entre le texte de départ et le texte d'arrivée : le texte d'arrivée suscitera ainsi la même émotion chez son lecteur chinois comme ce que fait le texte original chez son lecteur qui lit en grec ancien à la lecture de ces deux vers.

¹²⁶ Sén., *Consol. ad Marc.* 2-3

Pourtant, une telle remise en forme conduira-t-elle à l'effacement de la signification culturelle du texte de départ et aboutira-t-elle à l'infidélité au texte de départ ? Nous ne le pensons pas.


D'une part, le texte intégral, appartient auquel cette citation, ne nous est pas parvenu ; d'autre part, ces deux vers en grec ancien, dont la forme ne manifeste pas de particularité formelle, et ne sont non plus porteurs d'aucune signification culturelle évidente, si bien que nous ne possédons pas assez d'éléments pour réaliser une analyse sur le style d'écriture de l'auteur. Ainsi, dans cette opération, aucun message ne sera perdu à cause du changement de forme. Effectivement, la nouvelle forme lui rajoutera de la signification formelle, mais elle est justement ce que le passage avait perdu au cours de la traduction d'une langue à l'autre, la remise en forme permettra d'effectuer la compensation de la forme, pour mener à l'identité de fonction entre textes. Pour le passage en question, la fidélité ne repose pas sur l'identité des formes, puisque sa fonction remplie et son effet suscité seront prioritaires par rapport à sa forme originale pour l'établissement de fidélité.

C'est pourquoi nous jugeons que, la remise en forme n'est pas obligatoire ni indispensable pour traduire cette citation, mais pour accomplir une belle traduction, elle est nécessaire. Nous pensons même que cela est attendu par les lecteurs, puisqu'ils cherchent à être convaincus et affectés par le discours de Clymène, à travers lequel ils sont aptes de ressentir la tension dramatique que manifeste la tragédie *Phaéthon*.

Pour ce qui est de la traduction de YU, nous constatons avant tout que le traducteur a indiqué la provenance de la citation et a précisé qu'il s'agit d'un fragment tragique d'Euripide. Cette information est en réalité un aide pour les lecteurs en leur proposant une commodité de retrouver la source s'ils ont l'intention d'acquérir plus d'informations concernant ; alors cette aide est indirecte puisqu'en lisant cette note, les lecteurs n'obtiendront pas assez de connaissances sur le mythe évoqué.

Dans les deux énoncés, le traducteur a commencé par 我恨 (wǒ hèn) pour créer une répétition et ainsi accentuer le ton douloureux et triste de Clymène. Cette répétition rhétorique, souvent dévalorisée par les lecteurs français, jouit d'une appréciation de la part des lecteurs chinois en rendant la phrase facile à prononcer et éloquente. 恨 (hèn),

est un sentiment très frémissant, il représente une haine furieuse, nous pouvons le

percevoir par l'origine du caractère  Il est composé de deux parties, gauche et droite, qui signifient le « cœur » et les « yeux exorbités, écarquillés » ; la haine désigne ainsi « une émotion éprouvée par le cœur avec les yeux exorbités ». Ce verbe, familier et largement employé dans l'expression orale, est facile à articuler, il correspond parfaitement aux caractéristiques linguistiques du genre tragique. Pour « l'arc recourbé en bois de cornouiller », le traducteur a construit sa traduction en imitant la structure linguistique de son texte de départ, ce qui nous semble littéral et redondant pour un langage tragique et ne montre pas de cohésion avec le verbe. Pour le deuxième énoncé, nous constatons le même problème, « le jeune » est traduit par 青年人(qīng nián rén), littéralement « personne à l'âge jeune », qui a exactement la même signification que 年轻人(nián qīng rén), « personne à l'âge peu important », sauf que celui-ci relève d'un usage plus oral. Quant au deuxième verbe figurant dans la phrase, 滚开(gǔn kāi), il revient très verbal, vulgaire et malpoli, qui veut dire « Dégage ! », « Fiche-moi le camp ! »

Dans son ensemble, d'une part, au niveau du sens, le message a été complètement transmis ; d'autre part, au niveau de la forme, la tonalité que représente cette version s'accorde avec le contexte ; la répétition constituant le parallélisme, renforce ainsi l'effet dramatique et s'adapte au goût du lectorat.

En ce qui concerne la version XIAO, la source de la citation n'est pas indiquée, comme le déclare l'éditeur, afin que le lecteur se concentre sur l'idée propre appartenant à Plutarque sans l'interférence des références. Cela trouble évidemment certains lecteurs sur l'identité de Clymène.

XIAO a détaché les deux énoncés en deux phrases d'exclamation construites avec deux verbes différents. Pour le premier verbe, 讨厌 (tǎo yàn), désigne « détester », qui est l'antonyme de 喜欢 (xǐ huān) qui signifie « aimer », pour démontrer la préférence de quelqu'un ; pour le deuxième verbe 宁愿 (níng yuàn) qui se traduit par « préférer... à ; mieux vaud », il est souvent employé pour souligner une des deux choses à travers

une confrontation. Ces deux verbes nous semblent d'une part, ternes pour la situation, si bien que l'émotion exprimée n'est pas assez forte, et d'une autre part, ils sont tous les deux difficiles pour la prononciation.

Quant à la physionomie de la phrase, aucune particularité formelle n'est présente et elle n'offre pas d'élément suscitant l'émotion du lecteur.

Avec deux indications complémentaires, XI a non seulement explicité l'origine de cette citation, il a également indiqué les allusions que fit Plutarque, ainsi que la motivation du discours de Clymène.

Le traducteur, à travers deux énoncés, nous a décrit une image vivante d'une mère triste et désespérée. Dans le premier, le traducteur a rajouté un adverbe 痛 (tòng) pour qualifier le verbe 恨 (hèn). 痛 (tòng) signifie la mesure profonde, totale d' un sentiment. Avec cette qualification, la sensation est renforcée et la prononciation est harmonisée. Dans le deuxième énoncé, au lieu d'imiter la structure « écarter les gymnases des jeunes », le traducteur a formulé sa traduction avec un mode actif, Clymène « part » à la vue des garçons aux jeux. Ce changement de mode, en marquant la teinte dramatique, renforce l'effet tragique de la phrase pour que cette dernière s'adapte mieux aux habitudes linguistiques des lecteurs chinois.

Il est à noter que, pour cette version, le nombre de caractères est identique dans les deux vers, ce qui est, d'après nous, l'effet voulu du traducteur afin d'approcher son œuvre de la tragédie chinoise. Cette remise en forme nous paraît réussie : aucun message n'est perdu au cours de la transmission alors que sa nouvelle forme est en réalité l'équivalent de l'original et suscite ainsi l'émotion des lecteurs.

Texte de départ

Ceux qui se sont trouvés auprès de toi me disent avec admiration que tu n'as pas pris d'habit de deuil, que vous ne vous êtes imposé, ni toi ni tes femmes, aucun geste inconvenant ni aucune mortification ; que, pour les funérailles, il n'y a pas eu de pompe coûteuse et recherchée, et que tout s'est passé de façon bienséante et sans

tapage en compagnie de nos proches seuls. Pour moi, je n'en pas été surpris : toi qui ne t'es jamais parée pour aller à un spectacle ou prendre part à un cortège, et qui as toujours regardé le luxe comme inutile même pour les plaisirs, en ces tristes circonstances tu as conservé ton naturel et ta simplicité. Car ce n'est pas seulement « dans les fêtes bacchiques » qu'une femme honnête doit demeurer sans souillure ; elle doit savoir que, dans le deuil, il ne faut pas moins modérer le trouble et l'agitation de la douleur ; cette modération ne combat pas, comme le pense le vulgaire, l'amour maternel, mais l'intempérance de l'âme.

(609A)

Version YU

nà xiē zài chǎng de rén gǎn dào qí guài , tā men
 那 些 在 场 的 人 感 到 奇 怪 ， 他 们
 shuō nǐ lián sàng fú dōu méi chuān nǐ hé tóng
 说 ， 你 连 丧 服 都 没 穿 ， 你 和 同
 bàn chuān zhuó dé tǐ zàng lǐ méi yǒu xiàng jié rì
 伴 穿 着 得 体 ， 葬 礼 没 有 像 节 日
 nà yàng de pái chǎng ér shì zài zhì qīn qīn rén
 那 样 的 排 场 ， 而 是 在 至 亲 亲 人
 de péi bàn xià yī qiè dōu jìng jìng dì àn zhe
 的 陪 伴 下 ， 一 切 都 静 静 地 按 着
 lǐ jié jìn xíng dàn wǒ duì cǐ háo bù jīng yà
 礼 节 进 行 。 但 我 对 此 毫 不 惊 讶 ，
 nǐ zài jù yuàn huò zhě yóu xíng shí yě cóng lái
 你 在 剧 院 或 者 游 行 时 ， 也 从 来
 bù dǎ bàn bǎ shē chǐ pū zhāng dāng zuò wú yòng
 不 打 扮 ， 把 奢 侈 铺 张 当 作 无 用

zhī jǔ , shèn zhì wú yì yú xiāo qiǎn 。 yīn cǐ ,
 之 举 ， 甚 至 无 益 于 消 遣 。 因 此 ，
 nǐ zài āi shāng shí kěn dìng réng zūn xún wú kě tiāo
 你 在 哀 伤 时 肯 定 仍 遵 循 无 可 挑
 tì de jiǎn pǔ zhī dào 。 yīn wéi zhēn jié de fù
 剔 的 简 朴 之 道 。 因 为 贞 洁 的 妇
 nǚ bù jǐn zài jiǔ shén jié de kuánghuān zhōng
 女 不 仅 在 “ 酒 神 节 的 狂 欢 ” 中
 yī rán bǎo chí pǐn dé , ér qiě jiān xìn zài bēi
 依 然 保 持 品 德 ， 而 且 坚 信 在 悲
 tòng de jī qíng sāo luàn zhōng tóng yàng xū yào kè zhì
 痛 的 激 情 骚 乱 中 同 样 需 要 克 制 ；
 zhè zhǒng kè zhì bù shì xiàng dà zhòng suǒ xiǎng de nà
 这 种 克 制 不 是 像 大 众 所 想 的 那
 yàng yā zhì le mǔ ài ér shì yì zhì le xīn
 样 压 制 了 母 爱 ， 而 是 抑 制 了 心
 líng de fàng zòng 。
 灵 的 放 纵 。

nà xiē : les, ces ; zài chǎng de rén : la personne en présence ; gǎn dào : sentir, trouver ; qí
 guài : étrange ; tā men : ils, elles ; shuō : dire, parler ; nǐ : tu ; lián : même si ; sàng fú : le
 noir, le deuil ; dōu méi : sans, non pas ; chuān : porter ; hé : et, avec ; tóng bàn : le
 compagnon ; chuān zhuó : l'habillement ; dé tǐ : convenable, correct ; zàng lǐ : les
 funérailles ; méi yǒu : non pas ; xiàng : comme ; jié rì : la fête ; nà yàng de : de la manière
 de... pái chǎng : la pompe ; ér shì : plutôt ; zài... péi bàn xià : à la compagnie de ; zhì
 qīn qīn rén : les parents les plus proches ; de : de ; yī qiè : tout ; jìng jìng : tranquillement ;
 àn zhe : conformément à ; lǐ jié : les rites ; jìn xíng : se passer, progresser ; dàn : mais ;
 wǒ : je ; duì : vers ; cǐ : cela ; háo bù : ne... du tout ; jīng yà : surprendre ; nǐ : tu ; zài... shí :

au moment où ; jù yuàn : le théâtre ; huò zhě : ou ; yóu xíng : la manifestation, le défilé ; yě cóng lái : ne jamais non plus ; bù dǎ bàn : ne se parer, ne se maquiller ; bǎ : prép. avec laquelle on place le complément d'objet devant le verbe ; shē chǐ : le luxe ; pū zhāng : les dépenses excessives ; dāng zuò : prendre... pour ; wú yòng zhī jǔ : la chose inutile ; shèn zhì : voire même ; wú yì yú : vain ; xiāo qiǎn : le divertissement ; yīn cǐ : par conséquent ; āi shāng : la tristesse ; kěn dìng : sûrement ; réng : toujours ; zūn xún : suivre, respecter ; wú kě tiāo tī de : irréprochable ; jiǎn pǔ : simple, sobre ; zhī : de ; dào : la Voie, le règle ; yīn wéi : puisque ; zhēn jié de : sage, pudique ; fù nǚ : la femme ; bù jǐn... ér qiě : non seulement... mais aussi ; zài... zhōng : à ; jiǔ shén jié : fête bachique ; de : de ; kuáng huān : les réjouissances publiques, le carnaval ; yī rán : comme auparavant, toujours ; bǎo chí : garder, entretenir ; pǐn dé : la morale, la vertu ; jiān xìn : être fortement convaincu ; zài... zhōng : pendant ; bēi tòng de : triste ; jī qíng : la passion, l'enthousiasme ; sāo luàn : le bouleversement ; tóng yàng : également, de même ; xū yào : il est nécessaire que ; kè zhì : restreindre, se contenir ; zhè zhǒng : ce genre de ; bù shì xiàng : n'est pas comme ; dà zhòng : le public, la masse ; suǒ : mod. placée avant le verbe qui a un complément d'objet ; xiǎng : penser ; de : de ; nà yàng : de cette façon ; yā zhì : réprimer ; mǔ ài : l'amour maternel ; ér shì : mais plutôt ; yì zhì : retenir ; xīn líng de : spirituel, moral ; fàng zòng : excès.

Les gens en présence le trouvent étrange, ils disent que, tu n'as même pas porté le noir, avec tes compagnons, vous vous êtes convenablement habillé, et au lieu de tenir les funérailles avec apparat, elles se déroulent tranquillement suivant les rites à la présence des parents proches. Pourtant je n'en suis pas surpris, lorsque tu étais au théâtre ou au défilé, tu ne t'es jamais parée, en considérant le luxe comme inutile, voire même pour le divertissement. Par conséquent, je suis sûr que tu respecterais irréprochablement les règles de simplicité. Puisque les femmes pudiques garderont leur vertu aux « réjouissances des fêtes bacchiques », et elles sont fortement convaincues qu'il faut toujours se contenir au bouleversement de la passion triste. Cette abstention, n'est pas comme ce que pense le public, elle réprime l'amour maternel ; elle restreint plutôt l'excès moral.

Version XIAO

nà xiē cān jiā zàng lǐ de rén yǒu xiē chī jīng
那 些 参 加 葬 礼 的 人 有 些 吃 惊 ，
tā men shuō nǐ lián sàng fú dōu méi chuān nǐ hé
他 们 说 你 连 丧 服 都 没 穿 ， 你 和
shì nǚ men bìng méi yǒu zūn cóng chén guī lòu xí 。
侍 女 们 并 没 有 遵 从 陈 规 陋 习 。
nǐ yī zhuó dé tǐ zàng lǐ yě méi yǒu shē huá
你 衣 着 得 体 ， 葬 礼 也 没 有 奢 华
de pái chǎng yī qiè cóng jiǎn jìng mò sù mù
的 排 场 ， 一 切 从 简 ， 静 默 肃 穆。
duì cǐ wǒ bìng bù yǐ wéi qí nǐ qù kàn xì
对 此 我 并 不 以 为 奇 。 你 去 看 戏
huò cān jiā gōng zhòng yóu xíng shí yě cóng bù dǎ bàn
或 参 加 公 众 游 行 时 也 从 不 打 扮
nǐ rèn wéi shē chǐ wú yì pū zhāng yì wú
， 你 认 为 奢 侈 无 益 ， 铺 张 亦 无
lè qù kě yán yīn cǐ nǐ zài shāng tòng zhī
乐 趣 可 言 ， 因 此 ， 你 在 伤 痛 之
shí jiān chí zì rán jiǎn pǔ guān jiàn zài yú
时 坚 持 自 然 简 朴 。 关 键 在 于 ，
tǐ miàn de fù nǚ bù jǐn yīng zài jiǔ shén jié de
体 面 的 妇 女 不 仅 应 在 酒 神 节 的
kuánguān zhōng bǎo chí chún jié bù duò luò ér qiě
狂 欢 中 保 持 纯 洁 不 堕 落 ， 而 且

yīng gāi zài bēi tòng zhōng rèn shí dào , xū yào kè
 应 该 在 悲 痛 中 认 识 到 ， 需 要 克
zhì bēi tòng dài lái de qíng xù bù wěn hé kùn nǎo
 制 悲 痛 带 来 的 情 绪 不 稳 和 困 恼
 zhè zhǒng zì wǒ kè zhì bù shì cháng rén suǒ xiǎng
 。 这 种 自 我 克 制 不 是 常 人 所 想
 de nà yàng duì qíng hé ài de yā yì ér shì
 的 那 样 对 情 和 爱 的 压 抑 ， 而 是
 duì xīn de kuān róng 。
 对 心 的 宽 容 。

nà xiē : les, ces ; cān jiā : participer à, assister ; zàng lǐ : les funérailles ; de : de ; rén : la
 personne ; yǒu xiē : dans une certaine mesure ; chī jīng : surpris, étonné ; tā men : ils,
 elles ; shuō : dire, parler ; nǐ : tu ; lián : voire même ; sàng fú : le noir ; dōu méi : ne même
 pas ; chuān : porter ; hé : avec, et ; shì nǚ men : les servantes ; bìng méi yǒu : ne
 contrairement pas ; zūn cóng : suivre, respecter ; chén guī lǒu xí : les conventions
 périmées et les vieilles coutumes ; yī zhuó : s'habiller ; dé tǐ : convenablement,
 correctement ; yě méi yǒu : non plus ; shē huá de : luxueux ; pái chǎng : l'apparat ; yī qiè :
 tout ; cóng jiǎn : conformément au principe de la simplicité ; jìng mò : silencieux ; sù mù :
 solennel ; duì : vers ; cǐ : cela ; wǒ : je ; bīng bù yǐ wéi qí : surpris ; nǐ : tu ; qù kàn xì : aller
 au théâtre ; huò : ou ; cān jiā : participer à ; gōng zhòng yóu xíng : le défilé public ; shí : au
 moment où ; yě cóng bù : ne jamais non plus ; dǎ bàn : se parer, se maquiller ; rèn wéi :
 considérer ; shē chǐ : le luxe ; wú yì : l'inutile ; pū zhāng : les dépenses excessives ; yì :
 aussi ; wú lè qù : pas de plaisir ; kě yán : à dire ; yīn cǐ : par conséquent ; nǐ : tu ; zài... shí :
 lorsque ; shāng tòng zhī : triste ; jiān chí : persister ; zì rán : naturel ; jiǎn pǔ : simple ;
 guān jiàn : la clé, l'enjeu ; zài yú : consiste à ; tǐ miàn de : décent, honorable ; fù nǚ : la
 femme ; bù jǐn... ér qiě : non seulement... mais aussi ; yīng : devoir ; zài... zhōng : à, dans ;
 jiǔ shén jié : les fêtes bacchiques ; de : de ; kuáng huān : les réjouissances publiques, le
 carnaval ; bǎo chí : garder, entretenir ; chún jié : pur, net ; bù : sans ; duò luò : se
 dégrader ; yīng gāi : falloir ; bēi tòng : la tristesse, le deuil ; rèn shí dào : se rendre

compte de ; xū yào : nécessiter ; kè zhì : réprimer ; bēi tòng : l'affliction ; dài lái : apporter ; de : de ; qíng xù : l'état d'âme, le moral ; bù wěn : l'instabilité ; hé : ainsi que ; kùn nǎo : l'angoisse, le trouble ; zhè zhǒng : ce genre de ; zì wǒ kè zhì : l'abstention de soi-même ; bù shì : ne... pas ; cháng rén : l'homme ordinaire ; suǒ : mod. placée devant un verbe qui a un complément d'objet ; xiǎng : penser ; nà yàng : de cette manière ; duì : envers, vis-à-vis de ; qíng : le sentiment, l'émotion ; hé : et ; ài : l'amour ; yā yì : le refoulement ; ér shì : plutôt ; xīn : le cœur ; kuān róng : la tolérance, la générosité.

Les gens qui participent aux funérailles étaient plus ou moins étonnés, ils ont dit que tu n'as même pas porté le noir, toi et tes servantes n'ont pas non plus obéi aux conventions périmées et aux vieilles coutumes. Tu t'es convenablement habillée, et les funérailles n'ont pas eu de pompe, tout se passait silencieusement et solennellement, conformément au principe de la simplicité. Je n'en suis pourtant pas surpris. Lorsque tu vas au théâtre ou participes au défilé public tu ne t'es jamais parée, tu penses que le luxe est inutile, les dépenses excessives n'offrent non plus de plaisir, par conséquent, tu insistes sur la simplicité et le naturel au deuil. Ce qui est le plus important, les femmes décentes doivent garder leur pureté dans aux réjouissances des fêtes bachiques sans se dégrader, et elles doivent se rendre compte qu'il faut se contenir de l'instabilité morale et le trouble apportés par le deuil. Cette abstention de soi-même, n'est pas le refoulement de l'amour et de l'émotion comme pense les gens ordinaires, mais la tolérance morale.

Version XI

wǒ tīng dào yǒu rén dài zhe jīng qí de yǔ diào shuō
 我 听 到 有 人 带 着 惊 奇 的 语 调 说
 nǐ méi yǒu biǎo lù bēi dào de shén sè , suǒ yǐ
 你 没 有 表 露 悲 悼 的 神 色 , 所 以
 nǐ hé jiā zhōng de fù nǚ , bù huì zhuāng chū chǒu
 你 和 家 中 的 妇 女 , 不 会 装 出 丑

lòu de mó yàng huò zhě zì nuè de xíng wéi , zàng
陋 的 模 样 或 者 自 虐 的 行 为 , 葬
lǐ méi yǒu xiàng jǔ xíng jì diǎn yī yàng bǎi chū huá
礼 没 有 像 举 行 祭 典 一 样 摆 出 华
lì de pái chǎng , zài zuì qīn jìn de jiā shǔ péi
丽 的 排 场 , 在 最 亲 近 的 家 属 陪
tóng zhī xià , jìn xíng dāng zhōng bǎo chí sù mù de
同 之 下 , 进 行 当 中 保 持 肃 穆 的
qì fēn , měi jiàn shì qíng dōu zuò de fēi cháng dé
气 氛 , 每 件 事 情 都 做 得 非 常 得
tǐ 。 wǒ duì zhè zhǒng zhuàng kuàng bìng bù gǎn dào chà
体 。 我 对 这 种 状 况 并 不 感 到 诧
yì , yīn wéi nǐ wú lùn shì qián wǎng jù yuàn huò
异 , 因 为 你 无 论 是 前 往 剧 院 或
zhě cān jiā yóu xíng de duì wǔ , cóng lái méi yǒu
者 参 加 游 行 的 队 伍 , 从 来 没 有
dǎ bàn de huā zhī zhāo zhǎn , rèn wéi rèn hé shē
打 扮 得 花 枝 招 展 , 认 为 任 何 奢
huá de xíng wéi bù jǐn tú rán wú yì hái huì lún
华 的 行 为 不 仅 徒 然 无 益 还 会 沦
wéi xiào bǐng ; zhè zhǒng zuò fēng dāng rán huì bǎo cún
为 笑 柄 ; 这 种 作 风 当 然 会 保 存
zài āi dào de shí kè , nǐ de fāng shì bì rán
在 哀 悼 的 时 刻 , 你 的 方 式 必 然
shì bù huì shòu dào zhǐ zé de dǔ shí **duān zhuāng**
是 不 会 受 到 指 责 的 笃 实 。 端 庄

yǒu lǐ de fù nǚ bù jǐn zài jiǔ shén xìn tú
有 礼 的 妇 女 不 仅 在 “ 酒 神 信 徒
de bào luàn zhōng bǎo chí tài rán zì ruò de shén sè
的 暴 乱 中 保 持 泰 然 自 若 的 神 色”
(1) , jí shǐ chù yú bēi shāng de chǎng hé
(1) , 即 使 处 于 悲 伤 的 场 合
réng jiù yào zhǎng wò qíng xù bù néng xiàn rù cuò luàn
仍 旧 要 掌 握 情 绪 不 能 陷 入 错 乱
qīn qíng de liú lù bù zài yú rèn xìng ér wéi
, 亲 情 的 流 露 不 在 于 任 性 而 为
ér shì shì dù zì zhì
而 是 适 度 自 制 。

(1) 优里庇德的悲剧《酒神信徒》317-318行。

wǒ : je ; tīng dào : entendre ; yǒu rén : quelqu'un ; dài zhe : avec ; jīng qí de : surpris ; yǔ
diào : le ton ; shuō : dire, parler ; nǐ : tu ; méi yǒu : sans, ne pas ; biǎo lù : manifester ; bēi
dào de : triste ; shén sè : le regard, l'expression ; suǒ yǐ : par conséquent ; nǐ : tu ; hé : et,
avec ; jiā zhōng de : à la famille ; fù nǚ : la femme ; bù huì : n'aller pas ; zhuāng chū :
feindre ; chǒu lòu de : laid, disgracieux ; mó yàng : l'apparence, la posture ; huò zhě : ou ;
zì nuè : maltraiter soi-même ; xíng wéi : le comportement, la conduite ; zàng lǐ : les
funérailles ; méi yǒu : sans ; xiàng... yī yàng : de la manière de ; jǔ xíng : se tenir ; jì diǎn :
la susception ; bǎi chū : prendre ; huá lì de : somptueux ; pái chǎng : l'apparat ; zài... de
péi tóng zhī xià : à la compagnie de... ; zuì qīn jìn : le plus proche, intime ; jiā shǔ : le
parent ; jìn xíng dāng zhōng : au cours du déroulement ; bǎo chí : garder ; sù mù de :
solennel ; qì fēn : l'ambiance ; měi jiàn shì qíng : toutes les choses ; dōu : adv., tout ; zuò
de : fait ; fēi cháng : très ; dé tǐ : décevant ; duì : vers ; zhè zhǒng : ce genre de ;
zhuàng kuàng : la situation ; bìng bù : ne... pas du tout ; gǎn dào : sentir ; chà yì :
l'étonnement ; yīn wéi : puisque ; nǐ : tu ; wú lùn... huò zhě : que ce soit... ou ; shì : être ;

qián wǎng : se rendre à ; jù yuàn : le théâtre ; cān jiā : participer à ; yóu xíng : le défilé ; de : de ; duì wǔ : les rangs ; cóng lái méi yǒu : ne jamais ; dǎ bàn : se parer, se maquiller ; huā zhī zhāo zhǎn : faire étalage de sa beauté ; rèn wéi : considérer ; rèn hé : tout, aucun ; shē huá de : luxueux ; xíng wéi : la conduite, le comportement ; bù jǐn... hái huì : non seulement... mais aussi ; tú rán wú yì : inutile sans aucun avantage ; lún wéi : être réduit à ; xiào bǐng : la matière à plaisanteries ; zuò fēng : style de comportement ; dāng rán : sûrement ; huì : aller ; bǎo cún : garder ; zài āi dào de shí kè : au moment du deuil ; nǐ de : ton, ta, tes ; fāng shì : la manière ; bì rán : forcément ; shòu dào zhǐ zé : être reproché ; dǔ shí : la réalité ; duān zhuāng : décent, digne ; yǒu lǐ de : poli, respectueux ; fù nǚ : la femme ; bù jǐn... réng jiù : non seulement... mais aussi ; jiǔ shén : le dieu de vin, Bacchus ; xìn tú : l'adepte, le disciple ; bào luàn : l'émeute, le bouleversement ; bǎo chí : garder ; tài rán zì ruò de : rester calme, avec le sang-froid ; shén sè : le regard ; jí shǐ : voire même ; chù yú : se trouver ; bēi shāng de : triste ; chǎng hé : l'occasion, la circonstance ; yào : il faut ; zhǎng wò : maîtriser ; qíng xù : l'état de l'âme ; bù néng : ne pouvoir pas ; xiàn rù : être réduit à ; cuò luàn : en désordre ; qīn qīng : l'amour familial ; liú lù : la révélation, l'extériorisation ; bù zài yú : ne reposer sur ; rèn xìng ér wéi : le comportement capricieux ; ér shì : être plutôt ; shì dù : modéré ; zì zhì : la domination de soi-même.

On m'a dit avec un ton surpris que tu n'as même pas manifesté la tristesse, c'est pourquoi toi, avec les femmes à la maison, vous ne vous poseriez pas en posture disgracieuse ou maltraiteriez vous-mêmes, et les funérailles n'ont pas eu un aspect grandiose comme les lamentations, en la compagnie des parents les plus proches, elles se sont déroulées sous ambiance solennelle, toutes les choses sont décentement réalisées. Moi je ne suis pas étonnée de ce genre de situation ; car, lorsque tu allais au théâtre ou que tu participais au défilé, tu n'étais jamais soucieuse de te parer comme des fleurs qui se vantent de leur beauté et tu considères que tout comportement luxueux est non seulement inutile, mais qu'il donne également matière à plaisanteries ; ce style de comportement demeurera sûrement au moment du deuil, ta manière restera une fermeté irréprochable. Les femmes digne et respectueuse gardent leur sang froid non seulement au bouleversement des adeptes de Bacchus (1), elles contrôlent leur état d'âme à l'occasion du deuil pour ne pas se perdre dans le chaos, la révélation de l'amour familial consiste plutôt à la domination modérée de soi-même que l'action capricieuse.

(1) Tragédie d'Euripide *Les Bacchantes*, 317-318.

Analyse

Il n'est pas rare que Plutarque fit l'éloge de la femme. Dans son œuvre *Conduites méritoires des femmes*, il réunit une collection de récits aussi étendue que diverses qui propose des exemples de femmes ayant fait preuve d'*arété* dans la guerre et dans la paix, dans la vie privée et dans la vie publique. Chez notre auteur, sa femme Timoxéna, étant une « femme honnête », représente le modèle parfait des épouses et des mères. Dans cette œuvre et surtout dans le passage présent, Plutarque traça, avec une admiration discrète, son affection envers sa femme, à travers l'énumération des vertus qu'elle eut démontrées dans la vie quotidienne et en circonstances particulières.

L'auteur loua premièrement l'amour que son épouse attachait à la famille et à leurs enfants, ainsi que les charges éducatives qu'elle assumait: « ... toi avec qui j'ai partagé l'éducation de tant t'enfants, tous élevés par nos soins dans notre maison... » (608C), « ... tu avais nourris toi-même l'enfant au sein, et tu avais dû subir une intervention chirurgicale à la suite d'une contusion à cet organe » (609D), il cita même des contre-exemples afin de souligner ses mérites : « ... la plupart des mères, nous le voyons, attendent que leurs petits aient été lavés et arrangés par des étrangères, pour les prendre dans les bras comme des jouets ; après cela, s'ils viennent à mourir, elle s'abandonnent à un deuil aussi futile que déplaisant. »

Le caractère simple et naturel de Timoxéna est également apprécié par notre écrivain: elle « n'est jamais parée pour aller à un spectacle ou prendre part à un cortège, en considérant « le luxe comme inutile même pour les plaisirs » (609A) ; pour les funérailles de la petite Timoxéna, il n'y a pas eu non plus de « pompe couteuse et recherchée » (609A). Cette modestie de sa toilette et l'absence de luxe dans sa façon de vivre, se manifestèrent constamment et impressionnèrent tous les philosophes sans exception qui ont vécu dans leur société et dans leur intimité (609C).

Entre autres, Timoxéna fit preuve d'une maîtrise de soi, tant sur la physionomie que sur la morale, chaque fois lorsqu'elle eut le malheur de perdre un enfant. Cette

maîtrise de soi-même, est « une modération du trouble et de l'agitation de la douleur » (609A), une résistance aux passions, en se refusant à donner « libre cours à des torrents de lamentations et de plaintes », par le fait de « se couper les cheveux, teindre les vêtements en noir, prendre des postures disgracieuses et des attitudes douloureuses » (609C) ; néanmoins, cette maîtrise de soi ne représente pas d'insensibilité, au contraire, elle est une charité, une bonté plus profonde.

Les vertus que manifeste Timoxéna nous révèlent un portrait d'une femme honnête, accomplie, irréprochable. Cela nous fait penser aux normes traditionnelles de conduite des femmes chinoises, 四德(sì dé), les « Quatre Vertus ». Ces règles, premièrement enregistrées dans les *Rites des Zhou*, dans lequel nous retrouvons l'établissement bureaucratique de la dynastie des Zhou, par lequel nous apercevons la conception d'une société idéale des confucianistes anciens. Il est aujourd'hui une des œuvres canoniques du confucianisme dont l'auteur nous est inconnu. Les « Quatre Vertus » y figurant, sont respectivement : 妇德 (fù dé), la vertu de la moralité féminine ; 妇言 (fù yán), la vertu du discours féminin ; 妇容 (fù róng), la vertu de la prestance féminine et 妇功 (fù gōng), la vertu du savoir-faire féminin.

Ces règles, qui proposent des normes aux femmes antiques de l'aspect moral et corporel, nous semblent solidaires entre elles : la vertu de la moralité est la prémisse de toutes autres vertus, le savoir-faire est la voie, les vertus du discours et de la prestance en sont les manifestations. Une « femme honnête », doit avant tout avoir la bienveillance, la sensibilité et la maîtrise de soi, qui lui permettent de demeurer pudique et sage ; en même temps, la capacité de ménage lui est indispensable ; avec l'extériorisation de ces vertus et la manifestation de ces capacités, d'une part, elle prendra des discours appropriés et justes, sans porter de jugement sur le compte des autres, d'autre part, elle prendra soin à sa tenue et son apparence pour ne pas sa faire dédaigner.

BAN Zhao, historienne du I^{er} siècle ap. J.-C., en y joignant les détails de chaque exigence, interprète les « quatre vertus » de la manière suivante :

fū yún fù dé , bù bì cái míng jué yì yě
夫 云 妇 德 , 不 必 才 明 绝 异 也

fù yán , bù bì biàn kǒu lì cí yě ;
妇言，不必辩口利辞也；
fù róng , bù bì yán sè měi lì yě fù
妇容，不必颜色美丽也；妇
gōng bù bì gōng qiǎo guò rén yě 。 qīng xián zhē
功，不必工巧过人也。清闲贞
jìng , shǒu jié zhěng qí , xíng jǐ yǒu chǐ ,
静，守节整齐，行己有耻，
dòng jìng yǒu fǎ , shì wèi fù dé 。 zé cí
动静有法，是谓妇德。择辞
ér shuō , bù dào è yǔ , shí rán hòu yán
而说，不道恶语，时然后言
bù yàn yú rén , shì wèi fù yán 。 gùn
, 不厌于人，是谓妇言。盥
huàn chén huì fú shì xiān jié mù yù yǐ
浣尘秽，服饰鲜洁，沐浴以
shí shēn bù gòu rǔ , shì wèi fù róng 。
时，身不垢辱，是谓妇容。
zhuān xīn fǎng jì bù hào xì xiào jié qí
专心纺绩，不好戏笑，洁齐
jiǔ shí yǐ fèng bīn kè shì wèi fù gōng 。
酒食，以奉宾客是谓妇功。
cǐ sì zhě , nǚ rén zhī dà dé , ér
此四者，女人之大德，而
bù kě fá zhī zhě yě 。
不可乏之者也。

La moralité féminine dont on parle, ne désigne pas l'intelligence ultime ; le discours féminin, ne représente pas l'éloquence extrême ; la prestance féminine, n'indique pas la beauté extraordinaire ; le savoir-faire féminin, ne symbolise pas la dextérité suprême.

Être sereine et béate, décente et pudique ; agir avec pudeur en conformément aux rites, c'est la vertu de moralité. Réfléchir avant parler, ne dire du mal ; parler au bon moment pour ne pas se faire exécuter, c'est la vertu du discours. Faire la lessive, garder une tenue propre et rangée ; prendre une douche régulièrement pour entretenir le corps net, c'est la vertu de prestance. Se concentrer sur le tissage sans se distraire, bien préparer les repas afin de les servir aux invités, c'est la vertu du savoir-faire. Ce sont les quatre grandes vertus des femmes, aucune n'est inutile pour une femme honnête.

Au début, les « Quatre Vertus » étaient conçues pour restreindre les conduites des femmes impériales des Zhou, c'est pourquoi nous n'y trouvons que des critères pour les femmes en tant que telles, aucune vertu ne concerne leurs rôles d'épouse et de mère. Peu après, les « Quatre Vertus » sont associées avec 三从 (sān cóng), les « Trois Obéissances » : obéit à son père avant le mariage, obéit à son mari après le mariage, obéit à son fils si son mari décède ; et ces règles sont considérées plus tard comme normes de conduites pour toutes femmes qu'on appelle la « Voie de la femme » 妇道 (fù dào).

Sous la dynastie des Ming, l'impératrice XU rédigea une série d'œuvres traitant les vertus des femmes afin de donner des instructions aux femmes de l'époque. Parmi tous ses ouvrages, nous trouvons les *Instructions intérieures*, dissertant non seulement sur les principes du savoir-vivre en tant que femme, mais aussi les vertus en jouant les rôles de fille, d'épouse et de mère. Selon l'impératrice XU, la « femme honnête » est particulièrement caractérisée par la sérénité, la bienveillance, la décence, la prudence, la diligence, la modestie, la bienfaisance, l'amour maternel et la piété filiale.


Avec le passage du temps et l'évolution de la société, des vieilles coutumes ont été abolies et le statut des femmes a énormément élevé, c'est ainsi que les « trois obéissances » sont totalement abandonnées aujourd'hui. Pourtant, même si les manifestations concrètes des « femmes honnêtes » ne demeurent pas les mêmes, les principes ne sont jamais changés.

En confrontant les qualités des « femmes honnêtes » dans la tradition chinoise et celles de chez Plutarque, nous ne constatons aucun contraste. C'est pourquoi nous

considérons que la conception de « femme honnête » est identique entre les deux cultures.

Dans le passage en question, Plutarque affirme qu'une femme doit demeurer « honnête et sans souillure » non seulement dans les fêtes bachiques, « elle doit savoir que, dans le deuil, il ne faut pas moins modérer le trouble et l'agitation de la douleur ». Les fêtes bachiques, se tenaient en l'honneur de Bacchus, dieu romain de Vin, de l'Ivresse et des Débordements. Ce que n'explique pas l'auteur, c'est que les fêtes bacchiques sont les symboles de source de passions, qui se manifestent par l'ivresse publique et des licences sexuelles, tout comme le trouble et l'agitation de la douleur à la mort de la jeune Timoxéna, provenant des passions. Les femmes vertueuses, avec la raison se représentant par la maîtrise de soi, ne devront pas être troublées par toutes sortes de passions à l'excès, ni la joie, ni la tristesse. Pourtant, nous considérons que la majorité des lecteurs chinois ne connaissent pas les bacchanales ni les manifestations de ces fêtes, il est donc nécessaire que le traducteur précise avant tout la nature de ces fêtes et explique la raison pour laquelle « le trouble » et « l'agitation de la douleur » vont à l'encontre de la vertu.

Dans la première traduction, YU a explicité l'expression des fêtes bachiques par 狂欢 (kuáng huān). Celui-ci, qui trouve sa correspondance lexicale dans « le carnaval », « les « réjouissances publiques », évoque les festivités publiquement tenues, animées et alcoolisées. Ce mot, en nous restituant la scène des fêtes bacchiques, fournit aux lecteurs chinois du message concernant le sujet évoqué par l'auteur. Alors pour les qualités des « femmes vertueuses », le traducteur n'a indiqué que la « pudeur », qui n'est pas la vertu qui peut empêcher l'excès de douleur et le bouleversement moral. Cette incohérence provoquera sûrement des doutes même l'incompréhension de certains lecteurs. Nous pensons que cette incohérence est surtout due à la mauvaise méthode de traduction qu'adopte le traducteur. Même si nous jugeons qu'il a compris le sens de chaque partiel de la phrase, il n'a pas traité la phrase comme un ensemble et n'a pas compris la logique entre les parties.

XIAO a également révélé les caractéristiques des fêtes bachiques en employant le mot 狂欢 (kuáng huān) ; pour les vertus des femmes, il a généralisé par 体面(tǐ miàn). Ce mot, composé par deux caractères, signifie « la dignité », « l'honneur ». En constatant la signification de ces deux caractères, nous arrivons à avoir un aperçu sur la notion du mot : 体 (tǐ), s'écrivant l'autrefois comme , dont les deux parties symbolisent respectivement le squelette et les organes divers, signifie « la partie matérielle des êtres humains », « le corps ». 面 (miàn) désigne le face, le visage. Au sens original, 体面 est l'apparence, la physionomie d'une personne, mais au sens plus élargi, il signifie tout ce qu'on voit ou sent sur une personne, que ce soit matériel ou immatériel, tel l'habillement, la toilette ou le statut social, la dignité. En le transformant en adjectif, 体面的 (tǐ miàn de) porte un caractère mélioratif, signifiant « décent », « honorable ». Dans la tradition chinoise, la « face » est une conception particulièrement importante dans les relations humaines. Elle représente l'image d'une personne, constituée par la réputation et l'honneur dans la société où il se trouve, elle est le symbole de la hiérarchie qui maintient l'ordre social.

Évidemment le mot employé par le traducteur nous montre certaines qualités éventuelles d'une femme, alors elles sont plutôt superficielles, elles sont créées artificiellement et ne regardent pas la vertu morale, ni la tranquillité de l'âme ni la modération des passions.

Dans cette traduction, le traducteur a remplacé la conception de l' « honnêteté » du texte de départ par la « dignité » de la tradition chinoise, qui sont deux conceptions différentes aux natures divergentes. Alors nous considérons que même si la phrase traduite nous paraît lisible et logique, alors son idée ne correspond pas au vouloir dire de l'auteur en tordant certaines informations, qui sont justement essentielles pour le texte de départ. Dans ce cas, nous jugeons que le texte d'arrivée est infidèle à cause de la substitution du contenu.

XI a traduit les fêtes bachiques en les explicitant par 酒神信徒的暴乱 (jiǔ shén xìn tú de bào luàn), littéralement « le bouleversement des adeptes de Bacchus », ce qui

nous paraît inapproprié : dans le dictionnaire chinois, 暴乱 (bào luàn) s'explique par « l'agitation armée détruisant l'ordre social », ce qui n'est évidemment le cas pour les Bacchantes. Quant aux vertus des femmes, 端庄(duān zhuāng), « être décent » et 有礼 (yǒu lǐ) « être respectueux des rites » reflètent d'un côté l'allure physique calme des femmes et de l'autre côté leur sérénité morale. Comme ce que nous indiquons plus haut, 礼(lǐ), les « rites », étant la particularité de la culture chinoise, constituaient le fondement de l'institution sociale. À travers l'explicitation et la substitution des conceptions, le traducteur a précisé le contenu des vertus et éclairé le vouloir dire de l'auteur.

Texte de départ

*Nous satisfaisons à l'amour envers nos enfants par les regrets, par les honneurs que nous rendons à nos disparus, par le souvenir que nous conservons d'eux ; mais ce désir insatiable de pleurer qui nous incite à pousser des gémissements et à nous frapper la poitrine n'est pas moins honteux que l'intempérance dans les plaisirs, encore qu'il trouve une manière d'excuse dans le fait que cette honte-là s'accompagne de chagrin et d'amertume au lieu de jouissance. Quoi de plus illogique, en effet, que de s'interdire l'excès du rire et de la joie, et de laisser libre cours à des torrents de lamentations et de plaintes, qui jaillissent pourtant de **la même source** ? Quoi de plus illogique que de quereller les femmes, comme le font certains hommes, à cause de **leur goût pour les parfums et les étoffes de pourpre**, et de leur permettre, dans le deuil, **de se couper les cheveux, de teindre leurs vêtements en noir, de prendre des postures disgracieuses et des attitudes douloureuses** ?*

(609A-B)

Version YU

yīn wéi sī niàn , zūn zhòng hé huái niàn sǐ zhě shì
因 为 思 念 ， 尊 重 和 怀 念 死 者 是
fù mǔ cí ài de rén zhī cháng qíng dàn shì nà
父 母 慈 爱 的 人 之 常 情 ； 但 是 那
yǒng wú xiū zhǐ de bēi tòng jī qíng ràng wǒ men háo
永 无 休 止 的 悲 痛 激 情 让 我 们 嚎
táo dà kū , chuī xiōng dùn zú , zhè jiù yǔ tān
啕 大 哭 ， 捶 胸 顿 足 ， 这 就 与 贪
tú xiǎng lè yī yàng lìng rén xiū chǐ le , jìn guǎn
图 享 乐 一 样 令 人 羞 耻 了 ， 尽 管
tā de jiè kǒu shì zhè zhǒng tè shū de qíng kuàng
它 的 借 口 是 这 种 特 殊 的 情 况 ，
jí zhè yàng de xiū chǐ bù shì yuán yú tān tú xiǎng
即 这 样 的 羞 耻 不 是 源 于 贪 图 享
lè , ér shì bàn suí zhe tòng kǔ hé bēi shāng
乐 ， 而 是 伴 随 着 痛 苦 和 悲 伤 ，
—— zhè zhǒng jiè kǒu yǔ qí shuō shì shì shí
这 种 借 口 与 其 说 是 事 实
bù rú shuō zhǐ shì mào sì yǒu lǐ ér yǐ 。
， 不 如 说 只 是 貌 似 有 理 而 已 。
nǐ xiǎng zài fǎn duì guò fèn de zòng qíng xiǎng lè
你 想 ， 在 反 对 过 分 的 纵 情 享 乐
de tóng shí , què yǔn xǔ lái zì tóng yī gēn yuán
的 同 时 ， 却 允 许 来 自 同 一 根 源
de kū tiān qiǎng dì de jìn qíng fā xiè hái yǒu
的 哭 天 抢 地 的 尽 情 发 泄 ， 还 有

shén me bǐ zhè gèng bù hé lǐ de ne yǒu xiē
什 么 比 这 更 不 合 理 的 呢 ？ 有 些
zhàng fū yīn wéi qī zǐ tóu fā shàng mǒ zhe dài yǒu
丈 夫 因 为 妻 子 头 发 上 抹 着 带 有
xiāng wèi de yóu gāo hé chuān zhe zǐ sè de yī fú
香 味 的 油 膏 和 穿 着 紫 色 的 衣 服
jiù yǔ tā men zhēng chǎo , què yòu yǔn xǔ qī zǐ
就 与 他 们 争 吵 ， 却 又 允 许 妻 子
chuān zhuó sàng fú , xiū jiǎn tóu fā yǔn xǔ tā
穿 着 丧 服 ， 修 剪 头 发 ， 允 许 她
men jiāng yī fú rǎn hēi yǔn xǔ tā men zuò wú
们 将 衣 服 染 黑 ， 允 许 她 们 坐 无
zuò xiàng tǎng wú tǎng xiàng yòu yǒu shén me bǐ
坐 相 ， 躺 无 躺 相 ， 又 有 什 么 比
zhè gèng bù hé lǐ de ne
这 更 不 合 理 的 呢 ？

yīn wéi : puisque ; sī niàn : penser à ; zūn zhòng : respecter ; hé : et ; huái niàn : garder le souvenir de ; sǐ zhě : le disparu ; shì : être ; fù mǔ cí ài : la tendresse des parents ; de : de ; rén zhī cháng qíng : les sentiments communs des êtres humains ; dàn shì : pourtant ; nà : ce, ces ; yǒng wú : ne... jamais ; xiū zhǐ : cesser ; bēi tòng : l'affliction ; jī qíng : la passion ; ràng : faire... wǒ men : nous ; háo táo dà kū : éclater en sanglots ; chuī xiōng : se frapper la poitrine ; dùn zú : trépigner ; zhè : cela ; jiù yǔ... yī yàng : tout comme ; tān tú xiǎng lè : s'adonner à une vie de plaisir et de confort ; lìng rén xiū chǐ : déshonorer ; le : mod. placée à la fin de la phrase pour indiquer le changement ; jìn guǎn : malgré que ; tā de : son, sa, ses ; jiè kǒu : l'excuse ; zhè zhǒng : ce genre de ; tè shū qíng kuàng : la situation particulière ; jí : soit, à savoir ; zhè yàng de : tel, pareil ; xiū chǐ : la honte ; bù shì... ér shì : non... mais ; yuán yú : provenir de ; bàn suí zhe : s'accompagner de ; tòng kǔ : la douleur ;

bēi shāng : la tristesse ; yǔ qí... bù rú : au lieu de... ; shuō : dire ; shì shí : la réalité ; zhǐ shì : seulement ; mào sì : en apparence ; yǒu lǐ : avoir raison ; ér yǐ : simplement ; nǐ : tu ; xiǎng : penser ; zài... de tóng shí : en même temps... ; fǎn duì : s'opposer à ; guò fèn de : excessif ; zòng qíng : exubérant ; xiǎng lè : jouir des plaisirs de la vie ; què : mais ; yǔn xǔ : permettre, autoriser ; lái zì : provenir de ; tóng yī gēn yuán de : de la même source ; kū tiān qiǎng dì : pleurer amèrement ; jìn qíng : sans retenue ; fā xiè : donner libre cours à ; hái yǒu shén me : quoi encore ; bǐ... gèng bù hé lǐ : plus déraisonnable que... ne : mod. placé à la fin de la phrase pour indiquer l'interrogation ; yǒu xiē : certain, quelque ; zhàng fū : époux ; qī zǐ : épouse ; tóu fā : les cheveux ; shàng : sur ; mǒ zhe : étaler, appliquer ; dài yǒu xiāng wèi de : parfumé ; yóu gāo : la pommade ; chuān zhe : porter, revêtir ; zǐ sè de : en pourpre ; yī fú : les vêtements ; yǔ tā men : avec elles ; zhēng chǎo : se quereller ; yòu : encore ; sàng fú : le noir, le deuil ; xiū jiǎn : tailler... en forme ; jiàng... rǎn hēi : teindre... en noir ; zuò wú zuò xiàng : s'asseoir d'une posture disgracieuse ; tǎng wú tǎng xiàng : se coucher d'une posture disgracieuse.

L'amour, le respect et le regret envers les disparus sont les sentiments partagés entre les parents paternels ; mais, l'affliction passionnée sans cesse nous fait éclater en sanglots, frapper la poitrine et trépigner, cela est même aussi honteux que ceux qui s'adonnent à une vie de plaisir et de confort, en dépit de son excuse particulière, à savoir la honte, qui ne provient pas de l'envie excessive de la joie, mais s'accompagne de la douleur et de la tristesse ; au lieu d'affirmer que cette excuse soit réelle, on dirait plutôt que cela n'est que raisonnable en apparence. Réfléchis bien, en opposant aux joies excessives, mais donner libre cours aux pleurs excessifs provenant de la même source, quoi de plus déraisonnable ? Certains maris se querellent avec leurs femmes parce qu'elles mettent de la crème parfumée sur leurs cheveux et qu'elles s'habillent avec des vêtements en pourpre, mais leur permettant de porter les vêtements de deuil, de se couper les cheveux, de s'asseoir et de se coucher disgracieusement, quoi encore de plus déraisonnable ?

Version XIAO

sī niàn chóng jìng hé huái niàn yǐ gù zhī rén shì

思 念 、 崇 敬 和 怀 念 已 故 之 人 是
rén zhī cháng qíng dàn shì wú jìn de bēi tòng ràng
人 之 常 情 ， 但 是 无 尽 的 悲 痛 让
wǒ men tòng kū āi hào zhè jiù hé fàng zòng
我 们 恸 哭 、 哀 号 ， 这 就 和 放 纵
de xiǎng lè zhǔ yì yī yàng kě bǐ jìn guǎn qíng
的 享 乐 主 义 一 样 可 鄙 ， 尽 管 情
yǒu kě yuán suī rán kě bǐ dàn suí zhī ér
有 可 原 ： 虽 然 可 鄙 ， 但 随 之 而
lái de bìng fēi kuài lè ér shì gèng duō de bēi
来 的 并 非 快 乐 ， 而 是 更 多 的 悲
shāng hé tòng kǔ bìng qì guò dù de zòng qíng huān
伤 和 痛 苦 。 摒 弃 过 度 的 纵 情 欢
xiào què yǔn xǔ tóng yī lǐ yóu de tòng kū liú
笑 ， 却 允 许 同 一 理 由 的 痛 哭 流
tì huò zhě xiàng mǒu xiē zhàng fū men yī yàng
涕 ， 或 者 像 某 些 丈 夫 们 一 样 ，
yīn wéi qī zǐ mǒ zhe shē chǐ de tóu fā xiāng shuǐ
因 为 妻 子 抹 着 奢 侈 的 头 发 香 水
chuān zhe sù lì de yī fú ér yǔ tā men zhēng
、 穿 着 俗 丽 的 衣 服 而 与 他 们 争
chǎo què zài tā men āi dào shí jiǎn qù tóu fā
吵 ， 却 在 她 们 哀 悼 时 剪 去 头 发
rǎn hēi yī fú zuò zī nán kàn huò yǐ bù
、 染 黑 衣 服 、 坐 姿 难 看 或 以 不
shū fú de zī shì xié kào zài zhuō biān biǎo shì fú
梳 拂 的 姿 势 斜 靠 在 桌 边 表 示 服

舒 服 的 姿 势 斜 靠 在 桌 边 表 示 服
cóng hái yǒu shén me bǐ zhè gèng huāng miù de ne
从 , 还 有 什 么 比 这 更 荒 谬 的 呢
?

Analyse

sī niàn : penser à ; chóng jìng : vénérer ; hé : ainsi que ; huái niàn : garder le souvenir de ;
yǐ gù zhī rén : le disparu ; shì : être ; rén zhī cháng qíng : les sentiments communs des
êtres humains ; dàn shì : mais ; wú jìn de : sans cesse ; bēi tòng : l'affliction ; ràng... tòng
kū āi hào : faire... pleurer et crier ; wǒ men : nous ; zhè : cela ; jiù hé... yī yàng : tout
comme ; fàng zòng de : sans retenue ; xiǎng lè zhǔ yì : les épicuriens ; kě bǐ : indigne ; jìn
guǎn : malgré que ; qíng yǒu kě yuán : excusable, circonstances atténuantes ; suī rán :
quoique ; suí zhī ér lái de : ce qui suivre ; bìng fēi... ér shì : ne pas... plutôt ; kuài lè : la
joie ; gèng duō de : plus de ; bēi shāng : la peine ; hé : et ; tòng kǔ : la douleur ; bìng qì :
abandonner ; guò dù de : excessif ; zòng qíng huān xiào : laisser libre cours à la joie ; què :
mais ; yǔn xǔ : permettre ; tóng yī lǐ yóu : de la même raison ; tòng kū liú tì : pleurer à
larmes chaudes avec le nez coulant ; huò zhě : ou ; xiàng... yī yàng : comme... ; mǒu xiē :
certain ; zhàng fū men : les maris ; yīn wéi : parce que ; qī zǐ : l'épouse ; mǒ zhe : mettre,
appliquer ; shē chǐ de : luxueux ; tóu fā xiāng shuǐ : parfum des cheveux ; chuān zhe :
porter, s'habiller ; sú lì de : vulgaire ; yī fú : les vêtements ; ér : mod. pour indiquer la
suite du mouvement ; yǔ : avec ; tā men : elles ; zhēng chǎo : se quereller ; què : mais ;
zài... shí : lorsque ; āi dào : rendre hommage ; jiǎn qù : couper ; tóu fā : les cheveux ; rǎn
hēi : tendre en noir ; zuò zī : la posture en s'asseyant ; nán kàn : laid ; huò : ou ; yǐ bù shū
fú de zī shì : d'une posture inconfortable ; xié kào : s'appuyer sur ; zài zhuō biān : contre
la table ; biǎo shì : manifester ; fú cóng : l'obéissance ; hái yǒu shén me : quoi encore ;
bǐ... gèng : plus... que... ; zhè : cela ; huāng miù de : absurde ; ne : mod. placée à la fin de
la phrase pour indiquer l'interrogation.

L'amour, le respect et l'hommage rendus aux disparus sont les sentiments partagés entre les humains, mais l'affliction sans cesse nous fait pleurer et crier, cela est autant plus indigne que les épicuriens, même s'ils sont excusables : bien que ce soit indigne, ce n'est pas la joie qui suit, mais plutôt de la tristesse et de la douleur. En abandonnant la joie excessive, ils laissent libre cours aux pleurs démesurés provenant de la même raison, ou comme certains maris, se querellent avec leurs femmes puisqu'elles mettent du parfum luxueux sur les cheveux et portent des vêtements vulgaires, mais manifestent leur obéissance lorsqu'elles se coupent les cheveux, teignent les vêtements en noir ou s'appuient contre la table, quoi de plus absurde ?

Version XI

wǒ men duì sǐ zhě de sī niàn tuī chóng hé zhuī
 我 们 对 死 者 的 思 念 、 推 崇 和 追
 huái shì wèi le biǎo xiàn fù mǔ de ài yóu yú
 怀 是 为 了 表 现 父 母 的 爱 ， 由 于
 āi dào de qíng xù cóng lái bù huì yàn zú shǐ
 哀 悼 的 情 绪 从 来 不 会 餍 足 ， 使
 de wǒ men bù shèng bēi shāng shèn zhì yào chuí dǎ zì
 得 我 们 不 胜 悲 伤 甚 至 要 捶 打 自
 jǐ de xiōng táng yào shì yǔ fàng zòng huān lè xiāng
 己 的 胸 膛 ， 要 是 与 放 纵 欢 乐 相
 bǐ shì tóng yàng de lìng rén gǎn dào xiū rǔ huò
 比 是 同 样 的 令 人 感 到 羞 辱 ； 或
 xǔ ràng rén jué de nán wéi qíng qí shí zhè yě
 许 让 人 觉 得 难 为 情 ， 其 实 这 也
 bù guò shì jiè kǒu ér yǐ rén lèi de bēi huān
 不 过 是 借 口 而 已 ； 人 类 的 悲 欢

kǔ lè dōu shì tóng yī lái yuán , què yào wǒ men
 苦 乐 都 是 同 一 来 源 ， 却 要 我 们
 kè zhì huān xiào hé xǐ yuè , rèn píng tòng kū hé
 克 制 欢 笑 和 喜 悦 ， 任 凭 痛 哭 和
 āi hào jìn qíng de bào fā ; shì wèn hái yǒu bǐ
 哀 号 尽 情 的 爆 发 ； 试 问 还 有 比
 zhè gèng bù hé lǐ de shì ? yǒu xiē zhàng fū huì
 这 更 不 合 理 的 事 ？ 有 些 丈 夫 会
 wèi qī zǐ yòng le hěn xiāng de fā yóu hé chuān qǐ
 为 妻 子 用 了 很 香 的 发 油 和 穿 起
 zǐ sè de fú shì zhēng chǎo , jìng huì tóng yì tā
 紫 色 的 服 饰 争 吵 ， 竟 会 同 意 她
 men wèi le fú sàng jiǎn qù tóu fā yǐ jí chuān shàng
 们 为 了 服 丧 剪 去 头 发 以 及 穿 上
 hēi sè de sàng fú , bǎi chū bù yǎ de de zī
 黑 色 的 丧 服 ， 摆 出 不 雅 的 的 姿
 shì zuò zài dì shàng , jí shǐ tǎng zhe dōu ràng rén
 势 坐 在 地 上 ， 即 使 躺 着 都 让 人
 dǎo jìn wèi kǒu , zhè yàng zuò qǐ bù shì gèng bù
 倒 尽 胃 口 ， 这 样 做 岂 不 是 更 不
 hé lǐ
 合 理 ？

wǒ men : nous ; duì : envers ; sǐ zhě : le disparu ; de : de ; sī niàn : penser à ; tuī chóng :
 avoir de l'estime pour ; hé : et ; zhuī huái : se rappeler ; shì : être ; wèi le : afin de ; biǎo
 xiàn : montrer ; fù mǔ de ài : l'amour paternel ; yóu yú : puisque ; āi dào : le deuil ; qíng

xù : le sentiment, le moral ; cóng lái bù : ne jamais ; huì : aller ; yàn zú : satisfaire ; shǐ de : faire, rendre ; bù shèng bēi shāng : extrêmement affligé ; shèn zhì : voire même ; yào : vouloir ; chuí dǎ : frapper, battre ; zì jǐ de : propre, de soi-même ; xiōng táng : la poitrine ; yào shì : si ; yǔ... xiāng bǐ : comparer avec... ; fàng zòng huān lè : la joie excessive ; tóng yàng de : pareil, même ; lìng rén xiū rǔ : déshonorer ; gǎn dào : sentir ; huò xǔ : probablement ; ràng rén jué de nán wéi qíng : faire sentir honteux ; qí shí : en réalité ; zhè : cela ; yě bù guò shì : n'est que ; jiè kǒu : l'excuse ; ér yǐ : seulement ; rén lèi : les êtres humains ; bēi huān kǔ lè : la tristesse, la joie, la douleur et la gaieté ; dōu shì : adv. tout ; tóng yī lái yuán : la même source ; què : mais ; yào : demander ; kè zhì : restreindre, contenir ; huān xiào : le rire ; xǐ yuè : la joie ; rèn píng : laisser libre cours à ; tòng kū : la douleur ; āi hào : le cri ; jìn qíng de : à sa guise ; bào fā : s'exploser ; shì wèn : nous voudrions demander ; hái yǒu : encore ; bǐ... gèng bù hé lǐ de shì : la chose plus déraisonnable ; yǒu xiē : il y a certains ; zhàng fū : époux ; huì : aller ; wèi : parce que ; qī zǐ : l'épouse ; yòng le : avoir utilisé ; hěn xiāng de : très parfumé ; fā yóu : l'huile de cheveux ; chuān qǐ : porter ; zǐ sè de : en pourpre ; fú shì : l'habit et la parure ; zhēng chǎo : se quereller ; jìng huì : sans s'y attendre ; tóng yì : être d'accord ; tā men : elles ; wèi le : afin de ; fú sàng : porter le deuil ; jiǎn qi : couper ; tóu fā : les cheveux ; yǐ jí : ainsi que ; chuān shàng : porter ; hēi sè de : en noir ; sàng fú : les vêtements de deuil ; bǎi chū... de zī shì : faire la posture de ; bù yǎ de : disgracieux ; zuò zài dì shàng : s'asseoir par terre ; jí shǐ... dōu : même si ; tǎng zhe : se coucher ; ràng rén dǎo jìn wèi kǒu : dégoûter ; zhè yàng zuò : ce faisant ; qǐ bù shì : n'est pas ? gèng bù hé lǐ : plus déraisonnable.

Le souvenir, l'estime et l'hommage que nous rendons au disparu montrent l'amour paternel, comme le sentiment de deuil est toujours insatiable ; cela nous rend extrêmement triste et nous fait nous frapper la poitrine, ce qui est même aussi honteux que la joie excessive ; même s'il est honteux, il n'est plutôt qu'une excuse ; la tristesse, la joie, la douleur et la gaieté des êtres humains proviennent tous de la même source, mais en même temps de contenir la joie et la gaieté, nous laissons exploser les pleurs et les cris ; nous voudrions demander, quoi de plus déraisonnable ? Il y a certains maris qui se querellent avec leurs femmes puisqu'elles ont mis de l'huile parfumée sur les cheveux et ont porté des vêtements pourpre, mais leur permettent de se couper les cheveux et

porter le noir en s'assoiant par terre avec une posture disgracieuse, voire même leur permettent de se coucher par terre, est-ce encore plus déraisonnable ?

Analyse

Dans le passage actuel, Plutarque affirme que le regret, les honneurs rendus aux enfants disparus sont des sentiments naturels, faisant partie de l'amour paternel. Alors il invite sa femme à garder la mesure de l'affliction pour ne pas s'abandonner dans la tristesse excessive et d'éviter de laisser libre cours à la passion. Le désir insatiable de pleurer incite les gens à agir d'une manière inappropriée, à pousser des gémissements, des torrents de lamentations et de plaintes et à se frapper la poitrine. Ces actions d'affliction sont en réalité de la même substance que l'excès de rire et de joie, qui proviennent tous de l'intempérance morale. Selon l'auteur, le décès de l'enfant ne peut être excusé d'aucun excès, même s'il provoque du chagrin, au lieu de la jouissance. Selon l'auteur, tous les actes d'intempérance sont déshonorables, « se couper les cheveux », « teindre les vêtements en noir » et « prendre des postures disgracieuses et des attitudes douloureuses » dans le deuil sont beaucoup plus honteux que mettre du parfum et de porter les étoffes en pourpre, alors des gens ne s'en rendent pas compte.

À la lecture de ce passage, nous jugeons que les lecteurs chinois sont confrontés à une double difficulté de compréhension. Le premier obstacle repose sur les implicites qui s'y trouvent. Pour les lecteurs chinois, à cause de l'inexplicitation de l'auteur et du manque de connaissance adéquate, il est difficile de comprendre la raison pour laquelle « le goût pour les parfums et les étoffes en pourpre » valent la querelle de certains maris et pourquoi l'auteur affirme que « se couper les cheveux, teindre les vêtements en noir, prendre des postures disgracieuses et des attitudes douloureuses » dans le deuil sont encore plus honteux ?

Cette incompréhension est surtout due aux divergences entre les deux cultures. Dans la tradition chinoise, la couleur pourpre est le symbole de la chance, de la dignité et du pouvoir. Elle est réservée exclusivement à la famille impériale, ceux qui n'y

appartiennent pas n'ont pas le droit de la porter, même s'ils possèdent de la fortune, de même que la couleur jaune.

Quant aux actions de « se couper les cheveux », de « teindre les vêtements en noir », de « prendre des postures disgracieuses et attitudes douloureuses » dans le deuil, elles suscitent encore des difficultés. Au lieu de les dissuader, elles sont particulièrement approuvées en Chine, surtout dans les époques anciennes. Afin de manifester l'hommage, l'amour et le regret qu'on éprouve pour le disparu, les participants aux funérailles, en portant les vêtements de deuil faits d'étoffe grossière en couleur blanche, sont invités à pousser des pleurs et des lamentations : plus ils sont sonores et tristes, plus le disparu est considéré comme digne et important. Il existait même des pleureuses professionnelles payées pour assurer ce service. Donc, ces gestes paraissent bien naturels, voire même indispensables pour les Chinois.

Alors, si nous revenons sur les significations culturelles de ces vocabulaires et expressions, il nous est aisé de les comprendre.

La signification culturelle du mot « pourpre » nous donne un indice évident sur le vouloir dire de l'auteur. Le pourpre, représente une teinture rouge violacée, initialement découverte par les Phéniciens ou les Égéens. L'obtention de ce colorant n'était pas du tout facile : les anciens cassaient la coquille des pourpres ou des murex et laissaient macérer les mollusques dans des bassins. En raison de la difficulté de récolte de l'animal et l'inaltérabilité de la peinture, les étoffes en pourpre étaient tellement rares et coûteuses à l'époque ancienne que le tissu en pourpre était réservé aux vêtements des nobles, des rois, des prêtres et des magistrats. Ainsi, les « étoffes en pourpre » ici ne représentent pas seulement signification notionnelle de l'expression,, sa signification culturelle lui confère un nouveau sens et nous établissons notre hypothèse : les « étoffes en pourpre » symbolisent la façon de vivre luxueusement adoptée par certaines femmes. Pour lui, mener une vie épicurienne afin d'acquérir les plaisirs constitue l'intempérance morale relativement évidente. Nous pouvons la confirmer une fois que nous la recontextualisons : il n'est pas difficile de percevoir que notre écrivain vise à mettre en évidence « la même source » dont proviennent l'excès de la joie et l'intempérance de l'affliction, même si ce n'est pas la même émotion qui l'accompagne ; par conséquent, en citant des exemples concrets, Plutarque cherche à argumenter et à vérifier son sujet énoncé.

Les lecteurs confrontent ainsi le second obstacle de compréhension, dû à la même raison, ils devraient se poser de telles questions : quelle est cette « source » dont proviennent à la fois « l'excès du rire et de la joie » ainsi que « les torrents de lamentations et de plaintes » ? De quoi s'agit-il ?

Pour y répondre, il convient de revenir sur la nature de l'âme humaine et de son fonctionnement. Pour les grands philosophes grecs anciens, cela n'a jamais cessé d'être un sujet de débat. Certains d'entre eux, tels Ménédème et Chrysippe, sont convaincus qu'il n'y a pas en l'être humain une faculté sensuelle et non raisonnable, c'est la partie principale de l'âme qu'ils appellent l'intelligence, elle devient vices ou vertus, selon les évolutions qu'elle éprouve dans ses affections et ses habitudes. L'âme est non raisonnable lorsque la cupidité prend le dessus et porte ainsi les êtres humains à des actions illégitimes. Selon eux, la passion est elle-même la cause, elle seulement est corrompue par des jugements erronés qui l'entraînent hors de la raison.

Pourtant notre moraliste n'en est pas d'accord. Dans son traité *De la vertu morale* sur la composition de l'âme humaine, il fit référence à Platon pour mettre en évidence la composition de l'âme¹²⁷. Selon lui, cette dernière n'est pas un être simple et sans composition, elle est constituée de deux facultés dont l'une reste intelligente et raisonnable, conçue par la nature pour maîtriser l'homme et pour le gouverner ; l'autre, siège des passions et des erreurs, est sensuelle et non raisonnable, elle a besoin d'être régie par une faculté supérieure. Cette partie variable se subdivise encore en deux autres, l'une, soumise aux impulsions et désirs corporels, est appelée la « partie concupiscible » ; l'autre, appelée la « partie irascible », parfois s'unit avec celle-là et parfois s'oppose à elle en faveur de la raison. En s'opposant et résistant aux passions et à la partie irascible, la raison produit certaines vertus morales, qui sont les fruits de la prudence, règlent et modèrent les passions pour les renfermer dans les bornes légitimes, au lieu de les détruire totalement, puisque « ce ne serait ni possible ni utile »¹²⁸.

Plutarque distingue trois choses dans l'âme : la puissance, la passion et l'habitude qu'il interprète de la manière suivante :

¹²⁷ *De la vertu morale*, 442A.

¹²⁸ *Ibid.*, 443C.

La puissance est le principe et comme la matière de la passion, par exemple la peinte A REVOIR à la colère, à la honte, à l'audace. La passion est le mouvement actuel de cette puissance, comme la colère, la honte et l'audace. L'habitude est la force du penchant qu'un exercice fréquent donne à la puissance, et qui fait le vice ou la vertu, suivant que la passion a été bien ou mal dirigée par la raison¹²⁹.

Pour Plutarque, la raison et la passion sont toutes les deux puissances solidaires, mais distinctes et indissociables : la raison doit avoir l'empire sur la passion, mais de façon à en régler l'essor, non à le détruire. Dans ses œuvres, il disserte très peu sur les passions elles-mêmes, il définit les moyens de les corriger : « il ne traite pas de la colère ou de l'envie, de l'amour ou de la haine, mais de la manière de se préserver de la colère et d'échapper à l'envie, des moyens de distinguer le flatteur de l'ami et de l'utilité que l'on peut tirer des ennemis, des services que le vieillard peut rendre à l'État et du culte que l'on doit aux Dieux. »¹³⁰ Selon lui, la vertu morale consiste dans l'éducation des passions et il faut placer le terme de cette éducation dans un juste milieu, produit de l'exercice pratique et de l'habitude de tous les jours. Enfin, le bonheur est le résultat de l'éducation des passions par la raison en continuité.

Par ces raisonnements, nous avons raison de croire que la « source » à laquelle Plutarque fait allusion indique la partie non raisonnable de l'âme, qu'on appelle la passion, à la fois origine de la tristesse et de la joie, de l'amour et de la haine. Il invite sa femme à modérer sa douleur et son affliction par la raison et la prudence afin de ne pas dépasser les limites convenables.

Alors nous considérons que, même si l'auteur précise la substance de la « source » dans son texte rédigé ou que le traducteur l'explique dans son texte d'arrivée, il est probable que certains lecteurs ne puissent pas comprendre le sens du passage, puisque cet implicite se trouve au niveau intertextuel. Si le lecteur n'a pas assez de connaissance sur la philosophie grecque ancienne, il lui sera difficile de comprendre la nature de la « passion ».

¹²⁹ Ibid., 443D.

¹³⁰ GÉRARD Octave, *op. cit.* p.79.

Dans la plupart des œuvres philosophiques traduites en langue chinoise, les traducteurs ont l'habitude de traduire la « passion » par 激情 (jī qíng), comme sa signification indiquée dans le dictionnaire, peu importe le contexte dans lequel se trouve le mot. Cette traduction littérale provoque souvent des doutes. Parmi les traducteurs de notre corpus, nous trouvons YU et XI ayant établi dans leur traduction respective cette correspondance lexicale, voici des exemples :

(609A-B)...mais **ce désir insatiable** de pleurer qui nous incite à pousser des gémissements et à nous frapper la poitrine n'est pas moins honteux que l'intempérance dans les plaisirs, encore qu'il trouve une manière d'excuse dans le lit que cette honte-là s'accompagne de chagrin et d'amertume au lieu de jouissance.

Version YU :

但是那永无休止的悲痛**激情**让我们嚎啕大哭，捶胸顿足，这就与贪图享乐一样令人羞耻了，尽管它的借口是这种特殊情况，即这样的羞耻不是源于贪图享乐，而是伴随着痛苦和悲伤。

(611E)... Si elle (l'âme) a vécu longtemps dans le corps et si une foule d'activités et une longue familiarité l'ont attachée à cette vie, elle aborde de nouveau ici-bas, rentre dans un corps et ne s'arrête ni ne cesse d'être liée aux **passions** et aux vicissitudes de ce monde à travers des naissances successives.

Version XI :

要是有很长的时间在肉体里面接受抚养，参与很多活动和彼此熟悉起来，对于这种生活方式变得更加的驯服；它再度进入肉体，愿意停棲不再离开，经由一重复的出生过程，更与世间的**激情**和运道变得纠缠不清。

Alors cette correspondance lexicale est-elle appropriée ?

Pour répondre à cette question, d'une part, il faut revenir sur la notion de la « passion ». Dans sa définition philosophique, la passion est avant tout une émotion, un état d'âme non raisonnable, au contraire de la raison ; elle met particulièrement l'accent





sur l'absence de limites. Nous considérons ainsi que la « passion » à laquelle Plutarque fait référence dans le texte examiné est différente de sa définition actuelle, plutôt méliorative ou au moins neutre, « amour considéré comme une inclination irrésistible et violente » ou « penchant vif et persistant ».

D'autre part, si nous cherchons le mot 激情 (jī qíng) dans le dictionnaire chinois, elle est présentée de la manière suivante : la passion représente une manifestation intense des sentiments, un ébranlement violent, suite à un changement moral. Elle est surtout caractérisée par l'impétuosité, l'ardeur et l'incontrôlabilité. La composition du caractère 激 (jī) nous révèle sa signification ainsi que la nature de cette émotion. La clé du caractère 彳 symbolise en chinois trois « gouttes d'eau », signifiant le « torrent fougueux », la partie à droite 勹 désigne les « attaques ». Par conséquent, 激 indique initialement les rides produites lorsque le torrent fougueux s'encombre. Ce sentiment, malgré sa violence et son intensité, est généralement observé comme une émotion positive par les Chinois; y étant soumis, les gens sont motivés et ainsi se mettent à mobiliser toute leur potentialité afin d'être physiquement ou moralement satisfaits. Aujourd'hui, le mot est plutôt employé dans le sens de « passion sexuelle ». En conséquence, nous ne considérons pas que la conception de 激情 soit identique et équivalente avec la notion de la « passion » évoquée ci-dessus, puisque ce mot chinois n'accentue pas la mesure excessive de cette émotion.

D'après nous, cette correspondance inappropriée est surtout due au manque de connaissance de la philosophie grecque ancienne, puisque la majorité des traductions philosophiques chinoises sont réalisées à partir des versions anglaise et française, les traducteurs ayant établi telle correspondance lexicale dans leurs traductions n'ont pas eu connaissance de l'existence de la polysémie de la « passion » et par 激情 , les traducteurs n'ont exprimé que le sens élargi de la « passion ».

Effectivement, dans la tradition chinoise, les grands penseurs, tels Lao Zi et Confucius, traitent à peine la substance de l'âme humaine, tant sa composition que son fonctionnement ; pourtant, les émotions produites déraisonnablement constituent toujours le sujet de discussion commun à toutes les écoles philosophiques chinoises : le Taoïsme, le Confucianisme, l'École de Diplomatie, l'École de Guerre, le Légisme ainsi que

le Bouddhisme. Cet excès d'émotions insatiables, est nommé 欲 (yù) dans ces courants philosophiques.

La composition du caractère 欲 fait partie de la catégorie phonétique. Il s'écrivait initialement comme . La partie à gauche , est elle-même un caractère composé. Le symbole en haut, représente des ruisseaux qui coulent des deux côtés, et celui en bas symbolise la « porte », l' « issue ». Ce caractère signifie ainsi la vallée, le vaste ravin. La partie à droite  dessine une personne émettant un soupir. Le caractère signifie ainsi les « désirs cupides, insatiables ». Dans certains documents, 欲 était inscrit comme , avec le dessin des « cœurs » à droite remplaçant la personne exprimant un soupir, afin de souligner le siège de cette émotion.

Dans le *Daodejing*¹³¹, littéralement le « livre de la voie et de la vertu », ouvrage classique de l'école taoïste rédigé par Laozi au VII^e siècle av. J.-C., Yu a été évoqué quinze fois. Lorsqu'il est utilisé comme verbe, il prend le sens du « vouloir », « désirer ». Citons par exemples :

(Livre I, Ch. 29)

| | | | | | | | | | | | |
|-------|-----|-----|------|------|-----|------|-------|-----|------|-----|-----|
| jiāng | yù | qǔ | tiān | xià | ér | wéi | zhī | wú | jiàn | qí | |
| 将 | 欲 | 取 | 天 | 下 | 而 | 为 | 之 | ， | 吾 | 见 | 其 |
| bù | dé | yǐ | | tiān | xià | shén | qì | | bù | kě | wéi |
| 不 | 得 | 已 | 。 | 天 | 下 | 神 | 器 | ， | 不 | 可 | 为 |
| yě | | bù | kě | zhí | yě | | wéi | zhě | bài | zhī | |
| 也 | ， | 不 | 可 | 执 | 也 | 。 | 为 | 者 | 败 | 之 | ， |
| zhí | zhě | shī | zhī | | shì | yǐ | shèng | rén | wú | wéi | |
| | | | | | | | | | | | |

¹³¹ Le *Daodejing*, traduit également par le *Tao Tö King* ou le *Tao Te Ching*.

执 者 失 之 。 是 以 圣 人 无 为 ，
 gù wú bài gù wú shī fū wù huò xíng
 故 无 败 ， 故 无 失 。 夫 物 或 行
 huò suí huò qū huò chuī huò qiáng huò léi
 或 随 ； 或 翫 或 吹 ； 或 强 或 羸
 huò zǎi huò huī shì yǐ shèng rén qù shèn
 ； 或 载 或 隳 。 是 以 圣 人 去 甚 ，
 qù shē qù tài
 去 奢 、 去 泰 。

*Si l'homme agit en **désirant** gouverner le pays, je ne vois pas qu'il y réussira. L'empire est un vase divin qui ne peut pas être détenu par agir. Celui qui agit le détruira, celui qui le détient le perdra. Le Sage n'agit pas, donc il ne détruit rien, ne perd rien. La nature des êtres se différencie : les uns conduisent et les autres suivent ; les uns respirent et les autres soufflent ; les uns sont forts et les autres faibles ; les uns se meuvent et les autres s'arrêtent. Ainsi le Sage doit supprimer les excès, le luxe et l'extrémité.*

(Livre II, Ch. 66)

jiāng hǎi zhī suǒ yǐ néng wéi bǎi gǔ wáng zhě
 江 海 之 所 以 能 为 百 谷 王 者 ，
 yǐ qí shàn xià zhī gù néng wéi bǎi gǔ wáng
 以 其 善 下 之 ， 故 能 为 百 谷 王
 shì yǐ shèng rén yù shàng mín bì yǐ yán
 。 是 以 圣 人 **欲** 上 民 ， 必 以 言
 xià zhī yù xiān mín bì yǐ shēn hòu zhī
 下 之 ； **欲** 先 民 ， 必 以 身 后 之
 shì yǐ shèng rén chù shàng ér mín bù zhòng
 。 是 以 圣 人 处 上 而 民 不 重 ，

chù qián ér mǐn bù hài shì yǐ tiān xià lè
 处 前 而 民 不 害 。 是 以 天 下 乐
 tuī ér bù yàn yǐ qí bù zhēng gù tiān
 推 而 不 厌 。 以 其 不 争 ， 故 天
 xià mò néng yǔ zhī zhēng
 下 莫 能 与 之 争 。

*Pour quelle raison les mers et les fleuves peuvent être les rois de toutes eaux ? Parce qu'ils savent se tenir au-dessous d'elles, c'est pourquoi ils peuvent être les rois de toutes eaux. De la même manière, si le Sage **désire** être au-dessus du peuple, il faut qu'il se mette au-dessous de lui par ses paroles ; s'il **désire** d'être placé devant le peuple, il faut qu'il se mette derrière lui par son profit. Par là, le Sage se trouve au-dessus du peuple sans le surcharger ; il se trouve en avant du peuple sans lui nuire. Ainsi le peuple de tous pays a du plaisir à le servir sans se lasser. Sans être disputeur, personne ne pourra lui disputer.*

Par ces deux passages, nous pouvons bien constater que la « volonté », le « désir » indiqués dans les passages restent dans des mesures légitimes, sans manifester aucun excès. Alors lorsque Yu est employé en tant que nom, une nuance de signification pourrait est observée. Des exemples :

(Livre I, Ch. 19)

jué shèng qì zhì mǐn lì bǎi bèi jué rén
 绝 圣 弃 智 ， 民 利 百 倍 ； 绝 仁
 qì yì mǐn fù xiào cí jué qiǎo qì lì
 弃 义 ， 民 复 孝 慈 ； 绝 巧 弃 利
 dào zéi wú yǒu cǐ sān zhě yǐ wéi wén
 ， 盗 贼 无 有 。 此 三 者 以 为 文
 bù zú gù lìng yǒu suǒ shǔ jiàn sù bào
 不 足 ， 故 令 有 所 属 ； 见 素 抱
 pǔ shǎo sī guǎ yù jué xué wú yōu
 朴 ， 少 私 寡 欲 ； 绝 学 无 忧 。

*Une fois que le gouverneur renonce à l'ingéniosité et quitte les futilités, le peuple bénéficiera cent fois de profit ; une fois qu'il renonce à la bienveillance et quitte l'humanité, le peuple regagnera la piété filiale et l'amour paternel ; une fois qu'il renonce à l'habileté et quitte le lucre, le peuple ne verra aucun voleur ou brigand. Alors l'éloignement de ces choses ne suffira pas pour gouverner le pays, il faut que le peuple sache à quoi il doit s'attacher ; qu'il garde leur nature pure et simple, ayant peu d'intérêts privés et de **désirs** ; cette sagesse de gouvernance lui évitera tous ennuis.*

(Livre II, Ch. 46)

| | | | | | | | | | | | |
|------|-----|-----|-----|------|-----|-------|-------|------|-----|----------|------|
| tiān | xià | yǒu | dào | , | què | zǒu | mǎ | yǐ | fèn | , | tiān |
| 天 | 下 | 有 | 道 | , | 却 | 走 | 马 | 以 | 粪 | , | 天 |
| xià | wú | dào | , | róng | mǎ | shēng | yú | jiāo | | huò | mò |
| 下 | 无 | 道 | , | 戎 | 马 | 生 | 于 | 郊 | 。 | 祸 | 莫 |
| dà | yú | bù | zhī | zú | ; | jiù | mò | dà | yú | yù | dé |
| 大 | 于 | 不 | 知 | 足 | ; | 咎 | 莫 | 大 | 于 | 欲 | 得 |
| | gù | zhī | zú | zhī | zú | | cháng | zú | yǐ | | |
| 。 | 故 | 知 | 足 | 之 | 足 | , | 常 | 足 | 矣 | 。 | |

Si la Voie règne sur le monde, les chevaux seront renvoyés aux paysans pour cultiver les champs, si la Voie ne règne plus sur le monde, les poulains périront aux frontières de combat. Il n'y a pas de plus grand malheur que de ne pas savoir se contenter ; il n'y a pas de plus grande calamité que la volonté que les désirs soient satisfaits. Ceux qui savent se suffire, se contentent.

D'après Laozi, Yu représente un désir irraisonnable, insatiable. Il s'agit initialement d'un instinct impulsé par le corps, mais il devient immédiatement une cupidité lorsqu'il dépasse les limites légitimes. Toutes les recherches en dehors de la survie des êtres humains se trouvent en dehors des frontières raisonnables. Si l'on ne se comporte pas en respectant ces règles, l'homme aura « ses yeux aveugles, ses oreilles sourdes, sa bouche imprudente, son cœur perturbé ». Par là, Laozi déclare qu'il faut insister sur la maîtrise de soi-même, en renonçant à se considérer important et en

évitant l'attachement excessif à sa propre opinion ; l'objectif de cette maîtrise n'est pas la suppression totale de Yu, mais la gouvernance et le contrôle dans une mesure rationnelle.

Pourtant, Laozi ne disserte dans son œuvre que sur le désir en tant qu'ensemble, il ne conteste pas les genres précis de désirs qui s'accompagnent d'émotions différentes.

Pour les premiers confucianistes, Yu fut un des sujets de discussion principaux. Dans les *Écrits sur bambou de Guodian*, nous lisons :

yù shēng yú xìng
欲 生 于 性

Les désirs proviennent de la nature des êtres.

Selon eux, faisant partie de l'humanité, les désirs s'accompagnent tout au long de la subsistance des êtres humains. Ils distinguent deux genres de désirs : d'une part, certains désirs qui se partagent entre toutes les personnes, comme ce que nous confirme le *Classique des rites* :

yǐn shí nán nǚ , rén zhī dà yù cún yān ;
饮 食 男 女 , 人 之 大 欲 存 焉 ;
sǐ wáng pín kǔ , rén zhī dà è cún yān 。
死 亡 贫 苦 , 人 之 大 恶 存 焉 。

L'appétit et le désir sexuel, sont les désirs primitifs des humains ;

La mort et la pauvreté, sont les dégoûts instinctifs des humains.

D'autre part, ils prennent en compte la diversité et la complexité des désirs, qui varient d'une personne à l'autre, et se manifestent sur eux sous différentes intensités et priorités :

wǔ fāng zhī mǐn , yán yǔ bù tōng , shì yù
五 方 之 民 , 言 语 不 通 , 嗜 欲
bù tóng 。
不 同 。

Tous les peuples de la Chine différaient de langage, n'avaient pas les mêmes goûts ni les mêmes désirs.

D'après Xunzi, la nature est formée par le ciel, les émotions sont la substance de la nature, les désirs, sont le reflet des émotions. Même pour l'Empereur, il est possible que ses désirs ne soient complètement satisfaits ; même pour un gardien, il est possible qu'aucun de ses désirs ne soit satisfait. C'est pourquoi, d'un côté, malgré l'insatiabilité des désirs, il faut accomplir tous les efforts pour les satisfaire le plus possible ; puis, bien que les désirs ne puissent être totalement anéantis, la poursuite des désirs pourrait être maîtrisée par un meilleur équilibre.

Avec le développement de la doctrine, les néoconfucéens commencent à mettre en opposition les désirs et la vertu : moins on désire, plus on est vertueux. ZHU Xi, un des plus importants néoconfucianistes de la dynastie Song, propose ainsi ses principes :

cún tiān lǐ , miè rén yù 。
存 天 理 , 灭 人 欲 。

Préservez la raison naturelle, anéantissez les désirs personnels.

Il précise, dans ses commentaires, la frontière entre la « raison naturelle » et les « désirs personnels » : la nourriture établit la raison naturelle, les mets exquis et rares expriment les désirs personnels ; les époux sont la raison naturelle, les femmes et les concubines sont les désirs personnels.

D'ici, nous pouvons constater que tant le taoïsme que le confucianisme ne préconisent l'annihilation totale des désirs humains, par contre, ils préconisent de cerner les limites pour ne pas les dépasser. Cela nous paraît très proche de la pensée de Plutarque sur les passions ; pourtant, nous constatons que par rapport aux philosophes grecs, leurs homologues chinois mettent plus l'accent sur les passions, les désirs à long terme, tels la richesse, le pouvoir, la célébrité ou les plaisirs de vie ; les passions auxquelles Plutarque fait allusion dans ses ouvrages, en dehors de ces désirs à long terme, incluent encore les reflets immédiats des émotions, la joie et la tristesse, l'amour et la haine. Malgré les différentes formes d'expressions sur la passion, ils proposent

unanimement de la maintenir dans des limites raisonnables. Quant au bouddhisme, un des trois courants ayant énormément influencé la Chine, l'objectif de la religion est l'extinction intégrale des passions de tous genres pour parvenir à un état d'âme de tranquillité totale.

Aujourd'hui, on rajoute souvent le caractère 念 (niàn) ou 望 (wàng) derrière 欲 (yù) pour le rendre plus articulé. Nous parlons souvent de 七情六欲 (qī qíng liù yù), littéralement « sept émotions et six désirs ». La joie, la fureur, la tristesse, l'horreur, l'amour, l'animosité et la volonté constituent les « sept émotions » et elles intègrent tous les sentiments humains ; les « six désirs » désignent tous les désirs attachés à la naissance, la mort, les oreilles, les yeux, la bouche et le nez.

Cette conception, est le résultat du mélange des trois doctrines évoquées ci-dessus pendant des milliers d'années. Elle est aujourd'hui devenue une expression pour éclairer la nature de l'humanité, différente de celle des animaux ou des plantes, et face à la raison. Nous jugeons ainsi que Yu est une conception très proche de la « passion » chez Plutarque. Même si nous ne préconisons jamais de traduction par correspondance, il est quand même souhaitable d'établir des analogies pour que la traduction soit équivalente au texte de départ.

Dans aucune des trois versions, le traducteur n'a explicité cette « source » : tous les trois ont gardé dans leur traduction cet implicite en confiant cette difficulté aux lecteurs de la traduction. Nous ne pouvons pas juger si cela est un effet voulu des traducteurs, ou plutôt dû à leur incompréhension, voire encore à l'erreur d'évaluation des connaissances du lecteur cible. Si le traducteur explicite la substance de cette « source », c'est-à-dire les « passions », et les substitue à la conception de Yu dans la tradition chinoise, d'une part, la traduction montrera une équivalence textuelle avec son texte de départ sans affaiblir son effet ; d'autre part, l'action de substitution évitera l'évaluation inexacte sur les connaissances du lecteur cible, compte tenu de l'hétérogénéité de son lectorat.

Pour le deuxième implicite se trouvant dans notre passage, nous constatons que XIAO a précisé les caractéristiques du « parfum » et de l'« étoffe en pourpre », et

personne n'a clarifié le sens textuel de « se couper les cheveux, teindre les vêtements en noir, prendre des postures disgracieuses et des attitudes douloureuses ». La version de XI a même guidé les lecteurs de traduction vers une fausse tendance : le parfum et l'étoffe en pourpre que mettent les femmes signifient leur quête de beauté physique, et les cheveux coupés, les vêtements teints en noir, les postures disgracieuses et les attitudes douloureuses les rendent ainsi inesthétiques. Cette explicitation nous paraît impérieusement nécessaire notamment à cause des divergences culturelles. Si le traducteur n'explore pas le vouloir dire de l'auteur et ne l'éclaircit pas dans son œuvre, les lecteurs ne comprendront pas le sens du texte, ni la logique interne entre les passages, de sorte que le texte d'arrivée sera moins persuasif et ne représente pas d'équivalence vis-à-vis de son original.

Texte de départ

C'est ce qui n'a pas échappé à Ésope, comme on peut le supposer : lorsque Zeus, nous dit-il, distribuait aux dieux les honneurs, le Deuil réclama aussi sa part ; Zeus lui accorda d'être honoré mais seulement par ceux qui le choisiraient volontairement. Et, au début, c'est ainsi que les choses se passent ; c'est de son plein gré que chacun laisse entrer le Deuil chez lui. Mais lorsque, avec le temps, il s'y est fixé, qu'il est devenu un familier et un habitué de la maison, si grand qu'en soit notre désir, il ne s'en va plus. Aussi faut-il le combattre dès qu'il se présente à la porte et ne pas le laisser prendre ses quartiers chez nous en revêtant des habits funèbres, en rasant nos cheveux ou en nous livrant à quelque autre pratique de ce genre. Répétées chaque jour, ces pratiques remplissent l'esprit de confusion, le rapetissent et le rétrécissent, le rendent sauvage, insensible à toute consolation et pusillanime ; on pense qu'il n'est plus permis de rire, ni de jouir de la lumière du jour, ni de s'asseoir à la table d'un ami, dès lors que le deuil nous a enveloppés de la sorte et nous a fait adopter une telle conduite.

(609F-610A)

Version YU

zhè sì hū zǎo yǐ bèi yī suǒ kàn zài yǎn lǐ
这 似 乎 早 已 被 伊 索 看 在 眼 里 ；
dāng zhòu sī zài zhòng shén zhī jiān fēn pèi róng yù shí
当 宙 斯 在 众 神 之 间 分 配 荣 誉 时
， “ bēi tòng zhī shén ” yě qǐng qiú yào yī fèn
， “ 悲 痛 之 神 ” 也 请 求 要 一 份
zhòu sī yú shì gěi le tā dàn zhǐ chū zhè
， 宙 斯 于 是 给 了 他 ， 但 指 出 这
fèn róng yù zhǐ néng lái zì nà xiē jīng guò xuǎn zé
份 荣 誉 只 能 来 自 那 些 经 过 选 择
hòu xiǎng yào gěi yǔ bēi tòng zhī shén róng yù de rén
后 想 要 给 予 悲 痛 之 神 荣 誉 的 人
qǐ chū dí què rú cǐ yīn wéi měi gè
。 起 初 ， 的 确 如 此 ； 因 为 每 个
rén dōu zhǔ dòng dì chéng dān bēi tòng rán ér
人 都 主 动 地 承 担 悲 痛 。 然 而 ，
suí zhe shí jiān de liú shì bēi tòng réng bù xiāo
随 着 时 间 的 流 逝 ， 悲 痛 仍 不 消
shì chéng le tā de huǒ bàn hé qīn rén tā
逝 ， 成 了 他 的 伙 伴 和 亲 人 ， 他
pò bù jí dài xiǎng yào bǎi tuō bēi tòng yě bù kě
迫 不 及 待 想 要 摆 脱 悲 痛 也 不 可
néng le 。 yīn cǐ wǒ men bì xū jiāng tā jù
能 了 。 因 此 ， 我 们 必 须 将 它 拒
zhī mén wài bù yào chuān zhe sàng fú xiū jiǎn
知 门 外 不 要 穿 着 丧 服 休 减

之 门 外 ， 不 要 穿 着 丧 服 、 修 剪
 tóu fā huò shì jìn xíng qí tā de zhǎn shì yǐ
 头 发 或 是 进 行 其 他 的 展 示 ， 以
 miǎn tā dēng táng rù shì bāo wéi le wǒ men
 免 它 登 堂 入 室 ， 包 围 了 我 们 ，
 shǐ wǒ men xīn zhōng rì fù yī rì dì chén jìn zài
 使 我 们 心 中 日 复 一 日 地 沉 浸 在
 bēi tòng zhōng shòu qí zhēng fú ér shǐ zì jǐ
 悲 痛 中 ， 受 其 征 服 ， 而 使 自 己
 jīng shén jǔ sàng tóu nǎo zhǒng zhàng zì wǒ fēng
 精 神 沮 丧 ， 头 脑 肿 胀 ， 自 我 封
 bì duì yī qiè de fǔ wèi yán xíng bù wén bù
 闭 ， 对 一 切 的 抚 慰 言 行 不 闻 不
 wèn bèi wú yòng de kǒng jù suǒ jìn gù cóng
 问 ， 被 无 用 的 恐 惧 所 禁 锢 ， 从
 cǐ yǔ huān xiào guāng míng hé yǒu hǎo zhāo dài gé
 此 与 欢 笑 、 光 明 和 友 好 招 待 隔
 jué yīn wéi tā chū yú bēi āi ér chuān zhe sàng
 绝 ， 因 为 他 出 于 悲 哀 而 穿 着 丧
 fú jìn xíng zhe āi dào
 服 ， 进 行 着 哀 悼 。

zhè : cela ; sì hū : apparemment ; zǎo yǐ : déjà, depuis longtemps ; bèi : mod. placé avant
 le verbe pour exprimer le mode passif ; yī suǒ : Ésope, traduction phonétique ; kàn : voir ;
 zài yǎn lǐ : aux yeux ; dāng : lorsque ; zhòu sī : Zeus, traduction phonétique ; zài... shí : au
 moment où ; zhī jiān : parmi ; zhòng shén : les dieux ; fēn pèi : distribuer ; róng yù :
 l'honneur ; bēi tòng : le deuil ; zhī : de ; shén : le dieu ; yě : également ; qǐng qiú :

solliciter ; yào : demander ; yī fèn : une part de ; yú shì : sur ce, par conséquent ; gěi : donner ; le : mod. placé à la fin de la phrase pour indiquer le changement ; tā : lui ; dàn : pourtant ; zhǐ chū : indiquer ; zhè fèn : cette part de ; zhǐ néng : pouvoir seulement ; lái zì : provenir de ; nà xiē : ces ; jīng guò... hòu : après avoir connu ; xuǎn zé : la sélection ; xiǎng yào : vouloir ; gěi yǔ... de rén : la personne accordant... à ; qǐ chū : au début ; dí què rú cǐ : effectivement ; yīn wéi : comme, puisque ; měi gè rén : chacun ; dōu : adv. tout ; zhǔ dòng dì : de sa propre initiative ; chéng dān : assumer ; bēi tòng : l'affliction ; rán ér : pourtant ; suí zhe shí jiān de liú shì : avec la fuite du temps ; réng bù : ne toujours pas ; xiāo shì : s'évanouir, disparaître ; chéng le : être devenu ; tā de : son ; huǒ bàn : le compagnon ; hé : et ; qīn rén : le parent ; tā : il ; pò bù jí dài : s'empresser de ; bǎi tuō : se débarrasser ; yě bù kě néng le : n'est plus possible ; yīn cǐ : par conséquent ; wǒ men : nous ; bì xū : devoir ; jiāng : faire, rendre ; jù zhī mén wài : fermer la porte à quelqu'un ; bù yào : ne... pas ; chuān zhe sàng fú : portant le deuil ; xiū jiǎn tóu fā : se couper les cheveux ; huò shì : ou ; jìn xíng : faire ; qí tā de : d'autre ; zhǎn shì : la manifestation, l'exposition ; yǐ miǎn : pour éviter ; dēng táng rù shì : traverser l'antichambre et entrer dans la chambre intérieure ; bāo wéi : entourer ; shǐ : faire ; xīn zhōng : au cœur ; rì fù yī rì dì : jour après jour ; chén jìn : s'imprégner ; zài... zhōng : dans... ; shòu : recevoir ; qí : son ; zhēng fú : la conquête ; ér : mod. employée pour connecter cause et effet ; zì jǐ : soi-même ; jīng shén : la morale ; jǔ sàng : découragé, démoralisé ; tóu nǎo : la tête, le cerveau ; zhǒng zhàng : boursoufflé ; zì wǒ fēng bì : s'enfermer ; duì : prép. pour indiquer la relation ; yī qiè de : adj. tout ; fǔ wèi : la consolation, le réconfort ; yán xíng : les paroles et les conduites ; bù wén bù wèn : se boucher les yeux et les oreilles ; wú yòng de : inutile ; kǒng jù : l'appréhension ; suǒ : mod. pour indiquer le mode passif ; jìn gù : emprisonner, détenir ; cóng cǐ : depuis ; yǔ... gé jué : être isolé de ; huān xiào : le rire joyeux ; guāng míng : la lumière ; yǒu hǎo : amical ; zhāo dài : l'accueil, la réception ; chū yú bēi āi : par l'affliction ; jìn xíng : progresser ; zhe : mod. pour indiquer la continuité de l'action.

Cela est prévu très tôt par Ésope : lorsque Zeus distribue les honneurs, le dieu du deuil lui demande une part, Zeus est consentant, mais il indique que cet honneur ne peut provenir que de ceux qui choisissent de le faire. Au début, effectivement, chacun assume le deuil de sa propre initiative. Mais, avec la fuite du temps, il ne disparaît pas, au

contraire, il devient son compagnon et son parent, il ne lui est plus possible de s'en débarrasser. Par conséquent, nous devons lui fermer la porte, sans prendre les vêtements de deuil, ni couper les cheveux ou accomplir d'autres présentations, pour éviter qu'il ne traverse l'antichambre et n'entre dans la chambre et ne nous entoure, ne nous imprègne dans le deuil jour après jour, ne nous conquiert, en rendant notre morale décourageante, notre tête enflée. Nous nous fermons et nous obstruons les yeux et les oreilles de toute consolation, étant emprisonnés par la peur inutile, nous isolant du rire, de la lumière et de l'accueil amical, rendons hommage aux vêtements de deuil.

Version XIAO

yī suǒ xiǎn rán yì shí dào le zhè diǎn tā
伊 索 显 然 意 识 到 了 这 一 点 : 他
shuō dāng zhòu sī zài zhòng shén zhī jiān fēn pèi zàn
说 , 当 宙 斯 在 众 神 之 间 分 配 赞
yù shí bēi shāng zhī shén yě qǐng qiú dé
誉 时 , “ 悲 伤 之 神 ” 也 请 求 得
dào yī fèn yú shì zhòu sī yīng yǔn le tā
到 一 份 ; 于 是 宙 斯 应 允 了 他 一
dàn zhè fèn zàn yù zhǐ néng lái zì nà xiē yǒu
一 但 这 份 赞 誉 只 能 来 自 那 些 有
xīn xiǎng yào gěi yǔ bēi shāng zhī shén yǐ róng yù de
心 想 要 给 予 悲 伤 之 神 以 荣 誉 的
rén qǐ chū què shí rú cǐ bēi shāng rù
人 。 起 初 , 确 实 如 此 : 悲 伤 入
qīn de zhǐ shì yī gè gè tǐ rán ér yī duàn
侵 的 只 是 一 个 个 体 ; 然 而 一 段
shí jiān zhī hòu tā biàn chéng wéi le yī gè yǒng
时 间 之 后 他 便 成 为 了 一 个 永

时 间 之 后 ， 它 便 成 为 了 一 个 永
jiǔ de zǐ mèi yī zhǒng xí guàn xìng de cún zài
久 的 姊 妹 ， 一 种 习 惯 性 的 存 在
wú lùn rú hé yě huī zhī bù qù zhè jiù
, 无 论 如 何 也 挥 之 不 去 。 这 就
shì wèi hé wǒ men yī kāi shǐ jiù yào jiāng tā jù
是 为 何 我 们 一 开 始 就 要 将 它 拒
zhī mén wài de yuán yīn bù yào wèi zhī tiāo xuǎn
之 门 外 的 原 因 ， 不 要 为 之 挑 选
tè bié de zhuó zhuāng dǎ lǐ tè bié de fā xíng
特 别 的 着 装 、 打 理 特 别 的 发 型
huò shì zuò zhū rú cǐ lèi de shì qíng yǐ miǎn
或 是 做 诸 如 此 类 的 事 情 ， 以 免
tā zài wǒ men xīn zhōng zhù zhā shēng gēn rì fù
它 在 我 们 心 中 驻 扎 生 根 ， 日 复
yī rì dì zhé mó biǎn dī shù fù hé fēng
一 日 地 折 磨 、 贬 低 、 束 缚 和 封
bì wǒ men de xīn líng shǐ wǒ men biàn de wú
闭 我 们 的 心 灵 ， 使 我 们 变 得 无
dòng yú zhōng huò zhě yōu xīn chōng chōng jiù hǎo xiàng
动 于 衷 或 者 忧 心 忡 忡 ， 就 好 像
wèi le biǎo xiàn bēi tòng ér tiāo xuǎn de fú zhuāng hé
为 了 表 现 悲 痛 而 挑 选 的 服 装 和
zuò chū de shì qíng jiāng wǒ men yǔ huān xiào guāng
做 出 的 事 情 将 我 们 与 欢 笑 、 光
míng yǐ jí jù cān dēng shè jiāo xíng wéi gé jué kāi
明 以 及 聚 餐 登 社 交 形 为 格 局 开

明 以 及 聚 餐 等 社 交 行 为 隔 绝 开

来

来 。

yī suǒ : Ésope ; xiǎn rán : évidemment ; yì shí dào : se rendre compte de ; le : mod. placée après le verbe pour indiquer l'accomplissement de l'action ; zhè diǎn : ce point, cela ; tā : il ; shuō : dire ; dāng... shí : lorsque ; zhòu sī : Zeus ; zài... zhī jiān : au milieu de, parmi ; zhòng shén : les dieux ; fēn pèi : distribuer ; zàn yù : l'éloge ; bēi shāng : le deuil ; zhī : de ; shén : le dieu ; yě : également ; qǐng qiú : demander, solliciter ; dé dào : obtenir, recevoir ; yī fèn : une part ; yú shì : sur ce, par conséquent ; yīng yǔn : agréer, accepter ; tā : lui ; dàn : mais ; zhè fèn : cette part ; zhǐ néng : ne pouvoir que ; lái zì : provenir de ; nà xiē : ces ; yǒu xīn : exprès, à dessin ; xiǎng yào : vouloir ; gěi yǔ : accorder ; yǐ : par ; róng yù : l'honneur ; de : de ; rén : les gens ; qǐ chū : au début ; què shí rú cǐ : effectivement ; rù qīn : envahir ; zhǐ shì : seulement ; yī gè gè tǐ : un individu ; rán ér : néanmoins ; yī duàn shí jiān : certain temps ; zhī hòu : après ; tā : il ; biàn : ainsi ; chéng wéi : devenir ; yī gè yǒng jiǔ de zǐ mèi : une sœur éternelle ; yī zhǒng : une sorte de ; xí guàn xìng de : habituel ; cún zài : l'existence ; wú lùn rú hé : en tout cas ; huī zhī bù qù : chasser, expulser ; zhè jiù shì wèi hé : c'est pourquoi ; wǒ men : nous ; yī kāi shǐ : dès le début ; jiù yào : devoir ; jiāng : prép. placée devant le verbe ; jù zhī mén wài : fermer quelqu'un à la porte ; yuán yīn : la raison ; bù yào : ne pas ; wèi zhī : pour cela ; tiāo xuǎn : choisir ; tè bié de : particulier ; zhuó zhuāng : l'habit ; dǎ lǐ : faire, arranger ; fā xíng : la coiffure ; huò shì : ou ; zuò zhū : faire ; rú cǐ lèi de : ce genre de ; shì qíng : la chose ; yǐ miǎn : pour éviter ; zài... xīn zhōng : dans le cœur ; wǒ men : nous ; zhù zhā : prendre ses quartiers ; shēng gēn : s'enraciner ; rì fù yī rì dì : jour après jour ; zhé mó : torturer, maltraiter ; biǎn dī : rabaisser, sous-estimer ; shù fù : restreindre ; hé : et ; fēng bì : enfermer ; wǒ men de : notre ; xīn líng : la morale, l'âme ; shǐ... biàn de : rendre... en ; wú dòng yú zhōng : être complètement indifférent ; huò zhě : ou encore ; yōu xīn chōng chōng : être attristé et inquiet ; jiù hǎo xiàng : comme, ressembler à ; wèi le : afin de ; biǎo xiàn : montrer ; bēi tòng : l'affliction ; ér : conj. pour connecter cause et effet ; tiāo xuǎn : choisir ; fú zhuāng : l'habit ; hé : et ; zuò chū de shì qíng : la chose faite ; jiāng... gé jué kāi lái : isoler de ; yǔ : avec ; huān

xiào : le rire joyeux ; guāng míng : la lumière ; yǐ jí : ainsi que ; jù cān : le banquet ; dēng : etc. ; shè jiāo xíng wéi : les actions sociales.

Évidemment Ésope s'en est rendu compte : il a dit que, lorsque Zeus distribue les éloges parmi les dieux, le dieu du deuil lui demande une part, Zeus l'accepte, mais cet éloge ne peut que provenir de ceux qui veulent l'honorer intentionnellement. Au début, en effet, le deuil n'envahit qu'un individu, mais après un certain temps, il devient une sœur éternelle, une existence habituelle qui ne peut pas être expulsée. C'est pourquoi nous devons le fermer à la porte dès le début, sans choisir pour lui un habit particulier, sans faire une coiffure spéciale ou des choses identiques, afin d'éviter qu'il ne prenne ses quartiers et s'enracine dans notre cœur, torture, rabaisse, restreigne et enferme notre âme, en nous rendant indifférents et inquiets, comme si les vêtements choisis et les choses réalisées pour manifester l'affliction nous isole du rire, de la lumière, du banquet et des autres actions sociales.

Version XI

cóng zhè fāng miàn lái kàn xiǎn rán méi yǒu táo guò yī
从 这 方 面 来 看 显 然 没 有 逃 过 伊
suǒ de fǎ yǎn (8) , tā shuō zhòu sī jiāng
索 的 法 眼 (8) , 他 说 宙 斯 将
zhí zhǎng fēn pèi gěi shén míng de shí hòu bēi shāng
职 掌 分 配 给 神 明 的 时 候 , 悲 伤
nǚ shén yāo qiú zhòu sī gěi tā yuán xiān chéng nuò de
女 神 要 求 宙 斯 给 她 原 先 承 诺 的
nèi róng , jiù shì rén men xīn gān qíng yuàn zuò chū
内 容 , 就 是 人 们 心 甘 情 愿 做 出
de xuǎn zé yīn cǐ wǒ men bì xū jiāng bēi
的 选 择 。 因 此 , 我 们 必 须 将 悲

shāng nǚ shén zǔ zhǐ zài mén kǒu , bù ràng tā jìn
伤 女 神 阻 止 在 门 口 ， 不 让 她 进
lái yǔ wǒ men zài yī qǐ , fǒu zé bù jǐn yào
来 与 我 们 在 一 起 ， 否 则 不 仅 要
chuān shàng sàng fú hái yào tī qù tóu fā , huò zhě
穿 上 丧 服 还 要 剔 去 头 发 ， 或 者
qí tā míng xiǎn de zhēng hòu zhè zhǒng zhuàngkuàng měi
其 他 明 显 的 征 候 ； 这 种 状 况 每
tiān dōu huì fā shēng , yú chǔn de xiū qiè shǐ wǒ
天 都 会 发 生 ， 愚 蠢 的 羞 怯 使 我
men shòu dào bù tóng chéng dù de shāng hài , zhì shǎo
们 受 到 不 同 程 度 的 伤 害 ， 至 少
yě huì xuē ruò xīn líng de lì liàng , jiù huì xiàn
也 会 削 弱 心 灵 的 力 量 ， 就 会 陷
rù nán yǐ zì bá de nì jìng , bēi dào dài lái
入 难 以 自 拔 的 逆 境 ， 悲 悼 带 来
de jǔ sàng hé kùn rǎo , shǐ dé dǎn xiǎo de kě
的 沮 丧 和 困 扰 ， 使 得 胆 小 的 可
lián chóng bù gǎn miàn lù yī sī huān yán , bái rì
怜 虫 不 敢 面 露 一 丝 欢 颜 ， 白 日
wú fǎ wài chū jiàn rén , gèng bù yào tán cān jiā
无 法 外 出 见 人 ， 更 不 要 谈 参 加
péng yǒu de yǐn yàn 。
朋 友 的 饮 宴 。

(8) 参阅本书第 10 章《致阿波罗纽斯的信》19 节，提到古代一位哲学家，拜访正逢丧子之伤的王后阿西妮，因而说出下面一番话。

cóng : depuis, de ; zhè fāng miàn : cet aspect ; lái : à ; kàn : voir, constater ; xiǎn rán : évidemment ; méi yǒu : ne pas ; táo guò : échapper à ; yī suǒ : Ésope ; de : de ; fǎ yǎn : les yeux adroites, le regard subtil ; tā : il ; shuō : dire ; zhòu sī : Zeus ; jiāng : prép. placé devant l'objet ; zhí zhǎng : la charge, les fonctions ; fēn pèi : distribuer ; gěi : à ; shén míng : les dieux, la divinité ; de shí hòu : le moment où ; bēi shāng nǚ shén : la déesse du deuil ; yāo qiú : demander ; gěi tā : lui donner ; yuán xiān chéng nuò de nèi róng : le contenu promis ; jiù shì : mais ; rén men : les gens ; xīn gān qíng yuàn : de son plein gré ; zuò chū xuǎn zé : faire le choix ; yīn cǐ : donc, par conséquent ; wǒ men : nous ; bì xū : devoir ; zǔ zhǐ : arrêter, empêcher ; zài mén kǒu : à l'entrée de la porte ; bù ràng : ne pas laisser ; jìn lái : entrer ; yǔ wǒ men : avec nous ; zài yī qǐ : ensemble ; fǒu zé : sinon ; bù jǐn : non seulement ; yào : devoir ; chuān shàng : s'habiller ; sàng fú : les vêtements de deuil ; hái yào : mais aussi ; tì qù tóu fā : se raser les cheveux ; huò zhě : ou ; qí tā : autre ; míng xiǎn de : évident ; zhēng hòu : le symptôme ; zhè zhǒng zhuàng kuàng : ce genre de situation ; měi tiān : tous les jours ; dōu : adv. tout ; huì : aller ; fā shēng : se passer ; yú chǔn de : stupide, absurde ; xiū qiè : le gêne et la honte ; shǐ : faire ; shòu dào : recevoir ; bù tóng chéng dù de shāng hài : les dommages aux niveaux différents ; zhì shǎo : au moins ; yě huì : aller ; xuē ruò : affaiblir ; xīn líng de : adj. moral ; lì liàng : la puissance ; xiàn rù : être pris dans ; nán yǐ zì bá de nì jìng : la condition difficile ; bēi dào : le deuil ; dài lái : amener ; jǔ sàng : le découragement ; kùn rǎo : la persécution ; shǐ dé : si bien que ; dǎn xiǎo de : peureux ; kě lián chóng : le pauvre diable ; bù gǎn : ne pas oser ; miàn lù : montrer ; yī sī : le moindre ; huān yán : la joie ; bái rì : au jour ; wú fǎ : ne pas pouvoir ; wài chū : sortir ; jiàn rén : rencontrer des gens ; gèng bù yào tán : sans parler de ; cān jiā : participer à ; péng yǒu : l'ami ; yǐn yàn : le banquet.

Ce point n'a évidemment pas échappé aux yeux d'Ésope (8) : il dit que, lorsque Zeus distribue les fonctions aux dieux, la déesse du deuil lui demande la part qu'il lui a promis, seulement cela doit être le choix volontaire des gens. Par conséquent nous devons

empêcher la déesse du deuil de franchir porte pour nous joindre, sinon non seulement nous allons nous habiller des vêtements de deuil, mais aussi nous raser les cheveux, ou d'autres présentations évidentes ; cette situation se répète quotidiennement, la honte absurde nous blesse aux niveaux différents, elle affaiblit notre force morale, nous fait tomber dans une situation défavorable, le découragement et la gêne qu'amène le deuil ; les pauvres n'osent ainsi pas montrer la moindre joie, ou sortir pour des rencontres diurnes, sans évoquer la participation au banquet des amis.

(8) En référence au Chapitre 10, *Consolation à Apollonios*, §19, l'auteur y évoqua un philosophe qui parle de la même histoire à la visite de la Reine Arisioné qui subissait la perte de son fils.

Analyse

Afin de mieux comprendre cette histoire attribuée à Ésope, nous nous référons à une autre consolation de Plutarque, *Consolation à Apollonios*, dans laquelle la même histoire est racontée d'une manière plus détaillée par « un ancien philosophe », qui serait soit Xénocrate, soit Straton¹³², lorsque la reine Arisoné perdit son fils et devint inconsolable. Étant favorablement impressionnée par ce discours, la reine fut ensuite calmée, arrêta ses gémissements et ses plaintes.

Nous le citons :

Quand Zeus distribua les emplois aux différents génies, le Deuil était absent. Le partage fait, il parut et demanda d'avoir son emploi comme les autres. Zeus, qui les avait tous donnés, se trouva fort embarrassé, et n'ayant pas d'autre don à lui faire, il le chargea des honneurs qu'on rend aux morts, c'est-à-dire des regrets et des larmes. Ainsi, grande reine, comme les autres génies aiment ceux qui les honorent, de même le Deuil s'attache à ceux qui le servent. Si vous le méprisez, il s'éloignera de vous. Si, au contraire, vous lui rendez avec soin les honneurs auxquels il préside, c'est-à-dire les regrets et les larmes, il vous aimera et vous enverra sans cesse de quoi fournir son culte.¹³³

¹³² BURESCH Karl, *Consolationum a Graecis Romanique scriptarum historia critica*, Leipzig, 1886, p. 57, cité par HANI Jean, in *Œuvres Morales*, Tome VIII, p. 353.

¹³³ *Consolation à Apollonios*, 112A-B.

Le deuil, est une réaction et un sentiment de tristesse éprouvée à la suite de la mort de quelqu'un. Faisant souvent matière des discussions de philosophes, il pourrait s'accompagner du choc, de la colère, de la dépression et de la souffrance. Dans cette fable, il est anthropomorphisé et personnifié comme une divinité dangereuse qui aurait reçu comme honneurs les larmes et les regrets avec la restriction que « Zeus lui accorda d'être honoré seulement par ceux qui le choisiraient volontairement ». Il est conçu comme un dieu avide qui cherche à être honoré et qui ne partirait plus une fois entré chez quelqu'un ; c'est pourquoi il faut le mépriser, le combattre et l'éloigner dès qu'il se présente à la porte.

Cette histoire nous semble courte, simple et évidente. Nous ne jugeons pourtant pas qu'elle soit aussi compréhensible pour le lecteur chinois telle qu'elle paraît.

Il n'est pas difficile de noter que, les traducteurs chinois ont l'habitude d'établir une correspondance lexicale entre le « dieu » et 神 (shén) : Zeus, est appelé en Chine 天神 (tiān shén), « dieu du ciel » ; Oizys, divinité personnifiant la Détresse et la Misère, est traduit par 忧神 (yōu shén), littéralement « dieu de la misère » ; Hypnos, le dieu du sommeil, 睡神 (shuì shén), « dieu du sommeil ». Pareillement agissent nos trois traducteurs : « le Deuil » a été traduit soit par « le dieu du chagrin » soit par « la déesse de la tristesse ».

Les lecteurs chinois qui ne connaissaient pas les principes de la mythologie grecque se seraient posé la question suivante : Pourquoi faut-il combattre un dieu au lieu de l'accueillir « dès qu'il se présente à la porte » et « ne pas le laisser prendre ses quartiers chez nous » ? À notre avis, la difficulté de compréhension réside dans les différences sur la conception du « dieu » et de 神 (shén), partie essentielle de divergences entre les mythologies grecque et chinoise.

Dans la mythologie grecque, les dieux représentaient la caractéristique de l'anthropomorphisme. Ils avaient d'une part chacun des pouvoirs différents et en possédaient des attributs divers ; d'autre part, la plupart d'entre eux se manifestaient sous une forme physique humaine et portaient les caractères des hommes, non

seulement les qualités, mais aussi les défauts tels l'orgueil, la jalousie, la colère irraisonnable. En raison du polythéisme, ces dieux n'ont pas d'autorité absolue sur les humains, la mythologie grecque reflète plutôt les droits, les devoirs et l'échange entre eux. Par conséquent, nous ne pouvons pas constater de ligne de démarcation évidente entre les dieux et les humains.

Afin d'avoir une idée sur la conception du « dieu » dans la tradition chinoise, nous revenons d'abord à la composition du caractère 神 (shén) qui nous offre certains indices sur sa signification originale. Dans l'écriture de style bronze, il s'écrivait comme



. La clé à gauche, 礻 signifie le sacrifice et la partie droite l'image de l'« éclair » et de la « foudre ». Ainsi, ce caractère symbolise le Dieu, le seigneur du ciel et le créateur du monde auquel nous offrons les sacrifices. Nos ancêtres chinois sont convaincus que Dieu exprime sa colère à travers l'éclair et la foudre et les offres du sacrifice sont destinées à l'apaiser. Dans *Shuowenjiezi*, le premier dictionnaire de caractères chinois à proposer une analyse de leur composition, XU Shen nous confirme que « Le Dieu, c'est la divinité du ciel qui produit toutes créatures. » Au début, on ne faisait pas de distinction entre 电 (diàn), l'« éclair », 示 (shì), les « sacrifices » et 神 (shén), « le dieu ».

Sachons qu'ici nous mettons « Dieu » qui prend une majuscule puisqu'il désigne le principe démiurge de l'univers, le créateur du monde qui représente le caractère de l'unicité. Seulement au cours de l'élargissement sémantique, ce caractère commence à porter la signification du « dieu » d'une manière générale.

Il existe une multitude d'origines des « dieux » dans la tradition chinoise. Nous distinguons quatre genres de sources, les mythes, le culte populaire, les légendes et les contes des immortels.

Les mythes, représentent les histoires d'avant les époques des Qin qui traitent la création du monde ainsi que la relation qu'entretenaient les humains avec la nature. Contrairement aux images des dieux grecs, les dieux dans les mythes chinois, nommés 上古大神 (shàng gǔ dà shén), « grands dieux de l'antiquité », étaient tous considérés comme sacrés, inviolables et mystérieux. En apparence, on prête aux dieux des caractéristiques animales : Nuwa, déesse qui a façonné les premiers hommes avec la

glaise, était formée de la tête humaine et du corps du serpent ; Yandi, un des ancêtres des populations, avait la tête de vache et le corps humain. Possédant des pouvoirs surnaturels, étant les personnifications de la vertu et les modèles de la moralité, ils étaient chargés de la responsabilité d'entretenir les ordres universels et de défendre les intérêts des humains ; ils étaient dépourvus de passions et de désirs personnels, toutes leurs actions étaient consacrées au profit du peuple, de la collectivité humaine. Ainsi, existe-il une limitation absolue entre les dieux et les mortels : étant soumis aux dieux, les humains étaient censés leur vouer respect et admiration total, ils leur confiaient leur destin en contrepartie de leur protection.

Le culte populaire est le fruit de l'animisme et de la religion pré-Qin, dans lesquels sont vénérés les astres, les animaux et les phénomènes naturels, telles la neige, le foyer, la mort... Ces dieux n'avaient généralement pas d'archétype humain, leur portrait, leurs caractères et pouvoirs étaient tous des créations d'imagination.

Les légendes indiquent plutôt les anecdotes répandues par oralité, dont les héros sont généralement des humains ayant réellement vécu et qui furent divinisés plus tard grâce à leurs actes héroïques. GUAN Yu, général de l'époque des Trois Royaumes, est honoré pour sa fidélité et sa droiture. La nature humaine de ces héros leur attribue certaines carences et faiblesses de l'humanité. Pourtant, elles demeuraient minimisées au cours de la divinisation et totalement négligées lorsqu'ils étaient considérés comme divinités.

Quant aux contes des immortels, les dieux avaient un nom spécial : 仙 (xiān). Avec la clé à gauche symbolisant la « personne », et la partie droite qui signifie « quitter », « s'éloigner », le caractère nous dévoile que la voie aboutissant à l'immortalité se trouve dans l'éloignement du profane et l'autodiscipline. En réalité, cette famille de dieux, issus principalement des œuvres canoniques du Taoïsme, porte une forte empreinte de cette religion : la quête de la Voie permettant d'aboutir à la métamorphose des humains en immortels. Ainsi, les honneurs qu'on leur rendait s'apparentent plutôt à l'aspiration des humains vers l'immortalité et la vitalité.

Tous ces dieux chinois, dont peu importe la provenance, sont vénérables dans la tradition chinoise. Les hommes choisissent leurs dieux selon leur culte et leur besoin, les honorent selon les rites, par les prières, les sacrifices, les offrandes, les encens et les


prosternations. Nous trouvons cependant une exception, il s'agit du dieu de la peste, 瘟神 (wēn shén).


Dans l'antiquité, à cause du sous-développement scientifique, surtout médical, le peuple chinois était convaincu que l'infection de la peste était causée par la possession ou les tourments des mauvais esprits. Ces derniers furent ensuite personnifiés en cinq dieux : les Pestes de quatre saisons et la Peste générale. Le 5 mai du calendrier lunaire de chaque année, considéré comme le jour d'arrivée des Pestes, les gens cherchaient tous les moyens à les empêcher d'entrer devant leur porte afin d'éviter la contamination et d'entretenir la santé pour l'année suivante. Jusqu'à nos jours, 瘟神 (wēn shén) demeure une expression pour décrire les personnes indésirables et abominables. Même pour ceux qui ne connaissent pas les sources et la signification culturelle de 瘟神 (wēn shén), à la lecture, les lecteurs comprendront bien qu'il s'agit d'un gêneur grâce à la marque péjorative du caractère 瘟 (wēn).

Avec les mises en contraste de la conception du « dieu » dans la mythologie grecque et chinoise, nous pouvons conclure que, malgré les divergences, la correspondance établit entre le « dieu » et 神 (shén) est légitime. Alors nous ne jugeons pas que 悲伤 (bēi shāng) correspond à la signification du « deuil ».

Le mot 悲伤 (bēi shāng) représente en langue chinoise la « tristesse », une émotion normale que pourraient partager les espèces humaines. Par rapport au « deuil », la signification de ce mot chinois ne précise pas la raison de cette réaction ; en même temps, nous n'en constatons aucun excès émotionnel. Nous considérons ainsi que 悲伤之神 (bēi shāng zhī shén) « dieu de la tristesse » ne peut évidemment pas montrer l'image négative de cette divinité et suscitera les doutes des lecteurs.

En revanche, nous trouvons que le caractère 丧 (sāng) souligne parfaitement la signification du « deuil ». Dans l'inscription gravée sur les carapaces de tortue, il était

composé de deux parties :  qui symbolise les « branches du mûrier », avec les feuilles

duquel on nourrissait les vers à soie ;  qui indique la « multitude ». Le caractère signifiait lors de sa création « les vers à soie mangent toutes les feuilles d'un mûrier ».

Aux époques du bronze, on lui rajouta la clé  afin de souligner la « disparition ». Dans

l'écriture chinoise traditionnelle, le caractère est composé de deux caractères 哭 (kū), « pleurer » et 亡 (wáng), la « mort ». Nous pouvons ainsi construire le nom chinois du Deuil à l'imitation des Pestes : 喪神 (sāng shén).

D'après nous, 喪神 (sāng shén) correspond parfaitement au sémantisme que représente le « deuil », de même, il pourrait créer une image négative de cette divinité, à travers laquelle le traducteur brise la conception traditionnelle chinoise des « dieux » et transmet les principes de la mythologie grecque.

Texte de départ

Songe donc que l'âme, qui est immortelle, se trouve dans la situation des oiseaux captifs. Si elle a vécu longtemps dans le corps et si une foule d'activités et une longue familiarité l'ont attachée à cette vie, elle aborde de nouveau ici-bas, rentre dans un corps et ne s'arrête ni ne cesse d'être liée aux passions et aux vicissitudes de ce monde à travers des naissances successives. Ne crois pas que les reproches que l'on fait à la vieillesse et sa triste réputation ont pour motifs ses rides, ses cheveux blancs et ses infirmités ; le plus grave défaut de cet âge, c'est qu'il rend l'âme indifférente aux choses d'Au-delà, dont il émousse le souvenir, et l'attache à celles d'ici-bas, qu'il la plie et l'opprime de sorte qu'elle garde définitivement la forme qu'elle a reçue de cette intimité avec le corps. Mais l'âme qui, une fois captive, (n'est restée que peu de temps dans le corps avant d'être libérée) par des dieux, se redresse et se libère pour ainsi dire avec aisance et facilité du pli qu'elle avait pris et retourne à son état naturel. Le feu qu'on rallume aussitôt après l'avoir éteint retrouve sa vigueur et reprend rapidement, (mais s'il est resté éteint un certain temps, il est plus difficile de le ranimer) ; de même les âmes les plus favorisées sont celles dont le sort est, selon le mot du poète,

*De franchir au plus tôt les portes de l'Hadès,
avant d'avoir conçu un trop grand amour des choses d'ici-bas et avant de s'être amollies au contact du corps et fondues avec lui comme sous l'effet d'un charme magique.*

(611E-F)

Version YU

nà me kǎo lǜ yī xià wǒ men de líng hún
那 么 ， 考 虑 一 下 ， 我 们 的 灵 魂
shì bù xiǔ de dàn ruò cháng qī shēng zhǎng zài ròu
是 不 朽 的 ， 但 若 长 期 生 长 在 肉
tǐ nèi yóu yú zhū duō shēn tǐ de xín wéi hé
体 内 ， 由 于 诸 多 身 体 的 行 为 和
shú xī jiù zhú jiàn bèi xùn fú de rèn tóng zhè
熟 悉 ， 就 逐 渐 被 驯 服 得 认 同 这
zhǒng shēng huó le wǎn rú yī zhī qiú niǎo tā
种 生 活 了 ， 宛 如 一 只 囚 鸟 ， 它
měi cì luò xià dōu chóng xīn jìn rù ròu tǐ zài
每 次 落 下 都 重 新 进 入 肉 体 ， 在
chóng shēng zhōng zǒng shì yī ér zài dì juàn rù shì jiān
重 生 中 总 是 一 而 再 地 卷 入 世 间
de bēi xǐ huò fú bié yǐ wéi wǎn nián shì yīn
的 悲 喜 祸 福 。 别 以 为 晚 年 是 因
wéi nà xiē zhòu wén bái fā hé shuāi ruò de shēn
为 那 些 皱 纹 、 白 发 和 衰 弱 的 身
qū ér zāo rén rǔ mà zhǐ zé de bù tā
躯 而 遭 人 辱 骂 指 责 的 ； 不 ， 它
zuì wéi lìng rén tòng xīn de cuò wù nǎi shì shǐ líng
最 为 令 人 痛 心 的 错 误 乃 是 使 灵
hún bù zài néng xiān míng dì jì dé lìng yī gè shì
魂 不 再 能 鲜 明 地 记 得 另 一 个 世

jiè yòu ràng tā wán qiáng dì yī fù yú zhè gè
界，又让他顽强地依附于这个
shì jiè yīn wéi tā zài láo láo de zhí zhuó zhōng
世界，因为它在牢牢的执着中
bǎo chí zhe shēn tǐ qiáng jiā gěi tā de xíng zhuàng
保持着身体强加给它的形状，
shòu dào tā de niǔ qū hé yuē shù ér nà xiē
受到它的扭曲和约束。而那些
bèi bǔ hòu zhī zài ròu tǐ zhōng dòu liú piàn kè biàn
被捕后只在肉体中逗留片刻便
bèi gèng gāo de lì liàng shì fàng de líng hún jiù
被更高的力量释放的靈魂，就
jìn rù dào zì rán zhuàng tài fǎng fú bèi cóng wān
进入到自然状态，仿佛被从弯
qū de wèi zhì shì fàng chū lái yī jiù chōng mǎn
曲的位置释放出来，依旧充满
le wèi shòu shāng hài de tán xìng jiù xiàng yī dào
了未受伤害的弹性。就像一道
huǒ guāng rén jiāng tā xī miè zhī hòu lì kè diǎn
火光，人将它熄灭之后立刻点
rán zé tā huì zhòu rán chóng xīn rán qǐ dàn
燃，则它会骤然重新燃起；但
ruò xī miè duō shí nà me chóng xīn diǎn rán jiù
若熄灭多时，那么重新点燃就
kùn nán de duō le yīn cǐ gēn jù nà wèi
困难得多了。因此，根据那位

shī rén , nà xiē shēng huó shàng chéng de líng hún nǎi
诗 人 ， 那 些 生 活 上 乘 的 灵 魂 乃
shì zhù dìng de
是 注 定 的 :

bù jiǔ biàn tōng xiàng yīn jiān de dà mén de , (1)
不 久 便 通 向 阴 间 的 大 门 的 , (1)
tā men hái méi yǒu lái dé jí chǎn shēng duì cǐ shì
它 们 还 没 有 来 得 及 产 生 对 此 世
de shēng huó shì wù de rè zhōng hái méi yǒu yǔ
的 生 活 事 务 的 热 衷 , 还 没 有 与
shēn tǐ dǎ chéng yī piàn , fǎng fú zài róng jì de
身 体 打 成 一 片 , 仿 佛 在 溶 剂 的
zuò yòng xià ruǎn huà le , yǔ ròu tǐ róng wéi yī
作 用 下 软 化 了 , 与 肉 体 融 为 一
tǐ
体。

(1) 色奥格尼丝残篇 427

nà me : de cette sorte ; kǎo lǜ yī xià : songer un instant ; wǒ men de : notre ; líng hún :
l'âme ; shì : être ; bù xiǔ de : éternel ; dàn : mais ; ruò : si ; cháng qī : à long terme ; shēng
zhǎng : croître ; zài... nèi : à l'intérieur de ; ròu tǐ : le corps humain ; yóu yú : à la suite de ;
zhū duō : de nombreux ; shēn tǐ de : corporel, physique ; xín wéi : le comportement ; hé :
et ; shú xī : la familiarité ; jiù : adv. employé pour relier deux propositions dont la
première sert de prémisses à la seconde ; zhú jiàn : graduellement, peu à peu ; bèi : par ;
xùn fú : apprivoiser ; de : mod. placé entre un verbe et son complément pour exprimer le
résultat et le degré de son aboutissement ; rèn tóng : consentir ; zhè zhǒng shēng huó :

ce genre de vie ; le : mod. placé à la fin de la phrase pour marquer l'achèvement de l'action ; wǎn rú : comme si ; yī zhī qiú niǎo : un oiseau captif ; tā : il ; měi cì : chaque fois ; luò xià : descendre ; dōu : adv. tout ; chóng xīn : à nouveau ; jìn rù : entrer ; zài... zhōng : dans, au cours de ; chóng shēng : la renaissance ; zǒng shì : toujours ; yī ér zài dì : une fois après l'autre ; juàn rù : se mêler dans ; shì jiān de : dans le monde ; bēi xǐ huò fú : la tristesse et la joie, le bonheur et le malheur ; bié yǐ wéi : ne crois pas ; wǎn nián : la vieillesse, les dernières années de la vie ; yīn wéi : à cause de ; nà xiē : ces ; zhòu wén : les rides ; bái fā : les cheveux blancs ; shuāi ruò de shēn qū : le corps affaibli ; ér : conj. Employée pour connecter cause et effet ; zāo rén : subir, souffrir ; rǔ mà zhǐ zé : l'injure, l'insulte ; bù : non ; zuì wéi lìng rén tòng xīn de : ce qui fait le plus de mal aux gens ; cuò wù : l'erreur ; nǎi shì : être ; shǐ... jì dé : faire... retenir dans la tête ; bù zài néng : ne pouvoir plus ; xiān míng dì : clairement ; lìng yī gè shì jiè : un autre monde ; yòu : mais, alors ; ràng tā... yī fù : faire... dépendre de ; wán qiáng dì : âprement ; yú : à ; zhè gè shì jiè : ce monde ; yīn wéi : puisque ; zài... zhōng : dans ; láo láo de : solide ; zhí zhuó : l'attachement ; bǎo chí : maintenir ; zhe : mod. employé pour indiquer une action en cours ; qiáng jiā de : forcé ; gěi tā : à lui ; xíng zhuàng : la forme ; shòu dào : subir ; niǔ qǔ : la distorsion ; yuē shù : la contrainte ; bèi bǔ : être captivé ; hòu : après ; zhǐ : seulement ; zài ròu tǐ zhōng : dans le corps ; dòu liú : rester, séjourner ; piàn kè : un petit instant ; biàn : à l'instant même, aussitôt ; bèi... shì fàng de : être libéré de ; gèng gāo de lì liàng : la puissance supérieure ; jiù : ainsi ; jìn rù dào : entrer dans ; zì rán zhuàng tài : l'état naturel ; fǎng fú : comme si ; bèi : par ; cóng : de ; wǎn qū de wèi zhì : la position recourbée ; shì fàng : libérer ; chū lái : sortir ; yī jiù : tout de même ; chōng mǎn le : saturé de ; wèi shòu shāng hài de : non endommagé ; tán xìng : l'élasticité ; jiù xiàng : comme si ; yī dào huǒ guāng : le flamboiement ; rén : la personne ; jiāng : prép. avec laquelle on place le complément d'objet devant le verbe ; tā : il ; xī miè : éteindre ; zhī hòu : après ; lì kè : immédiatement ; diǎn rán : allumer ; zé : adv. employé pour indiquer l'effet ; zhòu rán : soudainement, brusquement ; chóng xīn : à nouveau ; rán qǐ : allumer ; ruò : si ; xī miè : éteindre ; duō shí : depuis longtemps ; nà me : alors ; kùn nán de : difficile ; duō : beaucoup plus ; le : mod. placée à la fin d'une phrase pour indiquer un conseil ; yīn cǐ : par conséquent ; gēn jù : d'après, selon ; nà wèi shī rén : ce poète ; nà xiē : ces ; shēng huó shàng chéng de : à la vie supérieure ; zhù dìng de : destiné ; bù jiǔ : bientôt après ; biàn : aussitôt ; tōng xiàng : aboutir à ; yīn jiān de dà mén : la porte de l'autre monde ; tā men : ils ; hái méi yǒu lái de jí : ne pas avoir le temps de ; chǎn shēng : produire ; duì cǐ shì :

envers ce monde ; shēng huó : la vie ; shì wù : les affaires ; rē zhōng : l'attachement ; hái méi yǒu : ne pas avoir encore ; yǔ : avec ; dǎ chéng yī piàn : se mêler ; fǎng fú : comme si ; zài... zuò yòng xià : sous l'effet de ; róng jì : le dissolvant ; ruǎn huà : amollir ; yǔ : avec ; ròu tǐ : le corps ; róng wéi yī tǐ : se fondre en un ensemble.

De cette sorte, songe donc que, l'âme est éternelle, mais si elle vit dans le corps pendant longtemps, elle s'appriivoisera et consentira à cette vie après toutes ces activités et la familiarité, tout comme un oiseau captif, chaque fois elle descend et entre à nouveau dans un corps, à la renaissance, elle se mêle une fois après l'autre dans les vicissitudes du monde. Ne crois pas que la vieillesse est injuriée à cause des rides, des cheveux blancs et du corps affaibli ; non, son erreur qui fait peiner le plus est que l'âme ne peut plus retenir clairement un autre monde, mais en même temps elle est forcée de se lier à ce monde, puisqu'elle maintient solidement la forme que le corps lui a imposée, elle souffre de sa distorsion et de sa contrainte. Or les âmes capturées qui ne restent qu'un petit instant dans le corps sont immédiatement libérées par les puissances supérieures, gardent leur élasticité non endommagée. Comme un flamboiement, les gens le rallument aussitôt après l'avoir éteint, il reprend brusquement ; mais s'il est éteint depuis longtemps, il est beaucoup plus difficile de le rallumer. Par conséquent, d'après le poète, les âmes supérieures sont destinées à :

Passer tout de suite la porte de l'autre monde, (1)

Avant qu'elles n'aient l'attachement aux activités et affaires de ce monde, et se mêlent à leurs corps, amollies comme sous l'effet du dissolvant, se fondent avec leurs corps en un ensemble.

(1) Théognis v. 427.

Version XIAO

nà me , jì rán líng hún shì bù xiǔ de nǐ
那 么 , 既 然 灵 魂 是 不 朽 的 , 你

kě yǐ jiāng tā suǒ fā shēng de yī qiè yǔ lóng zhōng
可 以 将 它 所 发 生 的 一 切 与 笼 中
niǎo de xíng wéi zuò gè bǐ jiào : líng hún cháng qī
鸟 的 行 为 做 个 比 较 : 灵 魂 长 期
jū yú ròu tǐ nèi , yóu yú zhū duō de zhòng dà
居 于 肉 体 内 , 由 于 诸 多 的 重 大
shì jiàn hé cháng qī de shú xī , yǐ jīng xí guàn
事 件 和 长 期 的 熟 悉 , 已 经 习 惯
le zhè yàng yī zhǒng shēng huó fāng shì , yú shì měi
了 这 样 一 种 生 活 方 式 , 于 是 每
cì chóng shēng hòu yī rán qī xī zài ròu tǐ lǐ
次 重 生 后 依 然 栖 息 在 肉 体 里 ,
yī ér zài dì jīng lì rén jiān de bēi xǐ huò fú
一 而 再 地 经 历 人 间 的 悲 喜 祸 福
bù yào rèn wéi wǎn nián shí yīn wéi mǎn liǎn zhòu
。 不 要 认 为 晚 年 时 因 为 满 脸 皱
wén bái fā cāng cāng hé tǐ lì bù zhī ér zāo
纹 、 白 发 苍 苍 和 体 力 不 支 而 遭
rén zé mà , bù tā zuì cán kù de tè zhēng
人 责 骂 : 不 , 它 最 残 酷 的 特 征
shì rén dào wǎn nián , líng hún bù zài néng xiān
是 , 人 到 晚 年 , 灵 魂 不 再 能 鲜
míng dì jì yì lìng yī gè shì jiè , què yòu ràng
明 地 记 忆 另 一 个 世 界 , 却 又 让
tā hé zhè gè shì jiè bǎo chí lián xì , bèi zhè
它 和 这 个 世 界 保 持 联 系 , 被 这

gè shì jiè bāo wéi hé shù fù tā bǎo chí zhe
个 世 界 包 围 和 束 缚 ， 它 保 持 着
shēn tǐ gěi yǔ tā de xíng zhuàng tóng shí shòu dào
身 体 给 予 它 的 形 状 ， 同 时 受 到
tā de yuē shù lìng yī fāng miàn nà xiē zài
它 的 约 束 。 另 一 方 面 ， 那 些 在
bèi bǔ huò hòu zhī zài ròu tǐ zhōng tíng liú piàn kè
被 捕 获 后 只 在 肉 体 中 停 留 片 刻
biàn bèi shì fàng de líng hún hǎo xiàng yòu tán huí
便 被 释 放 的 灵 魂 ， 好 像 又 弹 回
qí zì rán zhuàng tài suī rán tā yǐ jīng bèi wān
其 自 然 状 态 ， 虽 然 它 已 经 被 弯
qū dàn tā yī rán bǎo chí qí róu rèn xìng hé
曲 ， 但 它 依 然 保 持 其 柔 韧 性 和
yán zhǎn xìng jiù xiàng huǒ yī yàng rú guǒ zài
延 展 性 。 就 像 火 一 样 ， 如 果 在
xī miè zhī hòu lì jí diǎn rán tā hěn kuài jiù
熄 灭 之 后 立 即 点 燃 ， 它 很 快 就
chóng xīn rán qǐ nà xiē zuì xìng yùn de líng hún
重 新 燃 起 ； 那 些 最 幸 运 的 灵 魂
néng gòu zài chǎn shēng duì zhè gè shì jiè xǔ duō
， 能 够 在 产 生 对 这 个 世 界 许 多
shì wù qiáng liè de xǐ ài hé shòu dào rú tóng huà
事 物 强 烈 的 喜 爱 和 受 到 如 同 化
xué zuò yòng yī bān dì ruǎn huà róng jiě bìng yǔ
学 作 用 一 般 地 软 化 、 溶 解 并 与

shēn tǐ hé ér wéi yī zhī qián , “ qīng sōng dì
 身 体 合 而 为 一 之 前 , “ 轻 松 地
 tōng guò yīn jiān de dà mén ” 。
 通 过 阴 间 的 大 门 ” 。

nà me : de cette sorte ; jì rán : puisque ; líng hún : l'âme ; shì : être ; bù xiǔ de : éternel ;
 nǐ : tu ; kě yǐ : pouvoir ; jiāng : prép. avec laquelle on place le complément d'objet devant
 le verbe ; tā suǒ fā shēng de yī qiè : tout ce qui se passe sur elle ; yǔ : avec ; lóng zhōng
 niǎo : l'oiseau dans la cage ; de : de ; xíng wéi : le comportement ; zuò gè bǐ jiào : faire un
 rapprochement ; cháng qī : pendant longtemps ; jū yú... nèi : se trouver dans ; ròu tǐ : le
 corps ; yóu yú : à la suite de ; zhū duō de : de nombreux ; zhòng dà shì jiàn : les
 événements ; hé : ainsi que ; cháng qī de : à long terme ; shú xī : la familiarisation ; yǐ jīng :
 déjà ; xí guàn le : être habitué à ; zhè yàng : de cette manière ; yī zhǒng : une sorte de ;
 shēng huó fāng shì : le mode de vie ; yú shì : ainsi ; měi cì : chaque fois ; chóng shēng :
 renaître ; hòu : après ; yī rán : tout de même ; qī xī : se reposer, séjourner ; zài... lǐ : à
 l'intérieur de ; ròu tǐ : le corps ; yī ér zài dì : une fois après l'autre ; jīng lì : connaître ; rén
 jiān : le monde ; bēi xǐ huò fú : la tristesse et la joie, le bonheur et le malheur ; bù yào rèn
 wéi : ne crois pas ; wǎn nián : la vieillesse ; shí : être ; yīn wéi : à cause de ; mǎn liǎn : sur
 tout le visage ; zhòu wén : les rides ; bái fā cāng cāng : les cheveux blancs ; hé : et ; tǐ lì bù
 zhī : la force faible ; ér : conj. employée pour connecter cause et effet ; zāo rén : subir des
 gens ; zé mà : injurier ; bù : non ; tā : son ; zuì cán kù de : le plus cruel ; tè zhēng : la
 caractéristique ; rén : l'homme ; dào : arriver ; bù zài néng : ne pouvoir plus ; xiān míng
 dì : clairement ; jì yì : mémoriser ; lìng yī gè shì jiè : l'autre monde ; què : mais ; yòu :
 encore ; ràng... bǎo chí : faire garder ; tā : il, elle ; hé : avec ; zhè gè shì jiè : ce monde ; lián
 xì : le contact ; bèi : par ; bāo wéi : entourer ; shù fù : contraindre ; bǎo chí : garder ; zhe :
 mod. employée pour exprimer une action en cours ; gěi yǔ : accorder ; xíng zhuàng : la
 forme ; tóng shí : en même temps ; shòu dào : subir ; tā de yuē shù : sa contrainte ; lìng yī
 fāng miàn : de l'autre côté ; nà xiē : ces ; zài bèi bǔ huò hòu : après être capturé ; zhī :
 seulement ; tíng liú : se reposer ; piàn kè : un petit instant ; biàn : aussitôt ; bèi shì
 fàng de : être libéré ; hǎo xiàng : il semble que ; tán : rebondir ; huí : revenir à ; qí : son ; zì
 rán zhuàng tài : l'état naturel ; suī rán : malgré que ; yǐ jīng : déjà ; bèi : mod. employée
 devant le verbe pour construire la structure passive ; wǎn qū : plier ; dàn : mais ; yī rán :

tout de même ; bǎo chí : maintenir ; róu rèn xìng : la flexibilité ; yán zhǎn xìng : la ductilité ; jiù xiàng... yī yàng : tout comme ; huǒ : le feu ; rú guǒ : si ; zài... zhī hòu : après... ; xī miè : éteindre ; lì jí : aussitôt, tout de suite ; diǎn rán : allumer ; hěn kuài : très vite ; jiù : aussitôt ; chóng xīn : à nouveau ; rán qǐ : allumer ; zuì xìng yùn de : les plus fortunés ; néng gòu : pouvoir ; zài... zhī qián : avant que ; chǎn shēng : produire ; duì zhè gè shì jiè : envers ce monde ; xǔ duō : beaucoup ; shì wù : les choses ; qiáng liè de : fort, intensif ; xǐ ài : l'adoration ; shòu dào : recevoir ; rú tóng... yī bān : comme si... ; huà xué zuò yòng : l'action chimique ; ruǎn huà : l'amollissement ; róng jiě : la dissolution ; bìng : en même temps ; yǔ... hé ér wéi yī : unir avec... comme un ensemble ; qīng sōng dì : sans aucune difficulté ; tōng guò : passer ; yīn jiān de dà mén : la porte de l'autre monde.

De cette sorte, puisque l'âme est éternelle, tu peux faire une comparaison entre tout ce qui se passe sur elle et un oiseau dans la cage : l'âme qui se repose pendant longtemps dans le corps, est déjà habituée à ce mode de vie à la suite d'évènements et la familiarisation, donc chaque fois elle renaît, séjourne toujours dans un corps, connaît la tristesse et la joie, le bonheur et le malheur du monde. Ne crois pas que la vieillesse est injuriée par les gens à cause des rides sur le visage, les cheveux blancs et la force faible : non, sa caractéristique la plus cruelle est que, les gens aux dernières années de leur vie, ont l'âme qui ne peut plus se souvenir de l'autre monde, mais elle est forcée de contacter ce monde, entourée et contrainte ; elle garde la forme accordée par le corps, mais en même temps contenue par elle. D'autre part, les âmes capturées sont libérées peu après leur séjour dans le corps, retrouvent apparemment leur état naturel, bien qu'elles soient déjà pliées, elles maintiennent toujours leur flexibilité et leur ductilité. Comme le feu, si on le rallume aussitôt qu'il est éteint, il reprend immédiatement ; les âmes les plus fortunées, peuvent passer la porte de l'autre monde avant qu'elles ne manifestent beaucoup d'admiration envers les choses du monde et ne soient amollies, fondues et s'unissent au corps sous l'effet mécanique.

Version XI

rán ér kǎo lù dào zhè fāng miàn de zhuàng kuàng jiù
然 而 考 虑 到 这 方 面 的 状 况 ， 就

shì kě yǐ bǎ yǒng shēng bù miè de líng hún shòu dào
是 可 以 把 永 生 不 灭 的 灵 魂 受 到
de yǐng xiǎng , shì wéi zhuō zhù yǐ hòu guān zài lóng
的 影 响 , 视 为 捉 住 以 后 关 在 笼
zhōng de niǎo , yào shì yǒu hěn cháng de shí jiān zài
中 的 鸟 , 要 是 有 很 长 的 时 间 在
ròu tǐ lǐ miàn jiē shòu fǔ yǎng , cān yǔ hěn duō
肉 体 里 面 接 受 抚 养 , 参 与 很 多
huó dòng hé bǐ cǐ shú xī qǐ lái , duì yú zhè
活 动 和 彼 此 熟 悉 起 来 , 对 于 这
zhǒng shēng huó fāng shì biàn de gèng jiā de xùn fú
种 生 活 方 式 变 得 更 加 的 驯 服 ;
tā zài dù jìn rù ròu tǐ , yuàn yì tíng qī bù
它 再 度 进 入 肉 体 , 愿 意 停 棲 不
zài lí kāi , jīng yóu yī chóng fù de chū shēng guò
再 离 开 , 经 由 一 重 复 的 出 生 过
chéng , gèng yǔ shì jiān de jī qíng hé yùn dào biàn
程 , 更 与 世 间 的 激 情 和 运 道 变
dé jiū chán bù qīng 。 wǒ men bù yào rèn wéi rén
得 纠 缠 不 清 。 我 们 不 要 认 为 人
dào lǎo nián , yīn wéi liǎn shàng de zhòu wén , mǎn
到 老 年 , 因 为 脸 上 的 皱 纹 、 满
tóu de bái fā yǐ jí xū ruò de shēn tǐ , jiù
头 的 白 发 以 及 虚 弱 的 身 体 , 就
gāi shòu dào rǔ mà hé è yán xiāng xiàng ; qí shí
该 受 到 辱 骂 和 恶 言 相 向 ; 其 实

nián mài zhī rén zuì gǎn kùn nán de gōng zuò jiù
年 迈 之 人 最 感 困 难 的 工 作 ， 就
shì líng hún duì shén shèng shì wù de jì yì biàn de
是 灵 魂 对 神 圣 事 物 的 记 忆 变 得
mó hú , dào shì nà xiē yǔ ròu tǐ xiāng guān de
模 糊 ， 倒 是 那 些 与 肉 体 相 关 的
shì wù xiǎn dé gèng jiā rè chéng shì de líng hún
事 物 显 得 更 加 热 诚 ， 是 的 灵 魂
shòu dào niǔ qū huò biàn xíng wèi de shì yào shì
受 到 扭 曲 或 变 形 ， 为 的 是 要 适
hé ròu tǐ suǒ zhì dìng de xíng zhuàng rú guǒ líng
合 肉 体 所 制 定 的 形 状 。 如 果 灵
hún bèi ròu tǐ jū jìn zhī tíng liú duǎn zàn de qī
魂 被 肉 体 拘 禁 只 停 留 短 暂 的 期
jiān , shòu dào gèng gāo quán lì zhě de shì fàng huò
间 ， 受 到 更 高 权 力 者 的 释 放 获
dé zì yóu , hái néng bǎo chí róu shùn hé xùn fú
得 自 由 ， 还 能 保 持 柔 顺 和 驯 服
de zhuàng tài , kě yǐ hěn kuài huī fù yuán yǒu de
的 状 态 ， 可 以 很 快 恢 复 原 有 的
qì zhì ; rú tóng shēng huǒ zhī yào quán bù rán shāo
气 质 ； 如 同 生 火 只 要 全 部 燃 烧
qǐ lái jiù néng bǎo chí cháng tài , yǒu rén jiāng tā
起 来 就 能 保 持 常 态 ， 有 人 将 它
chuī xī kě yǐ lì kè chóng xīn diǎn rán , yào shì
吹 熄 可 以 立 刻 重 新 点 燃 ， 要 是

děng shàng yī duàn shí jiān wán quán lěng què xià lái ,
等 上 一 段 时 间 完 全 冷 却 下 来 ,
zhè shì yào yǐn qǐ yī chǎng dà huǒ jiù yào fèi hěn
这 是 要 引 起 一 场 大 火 就 要 费 很
duō gōng fū 。 nà xiē qíng kuàng jiào hǎo de líng hún
多 工 夫 。 那 些 情 况 较 好 的 灵 魂
zài yú tā men de mìng yùn rú tóng shì rén suǒ
， 在 于 它 们 的 命 运 如 同 世 人 所
shuō , yīng gāi jìn kuài tōng guò míng wáng hā dé
说 , 应 该 尽 快 通 过 冥 王 哈 得
sī de dà mén , yào zǎo zài tā men gèng ài
斯 的 大 门 , 要 早 在 它 们 更 爱
ròu tǐ hé chén shì shēng huó zhī qián , fǒu zé tā
肉 体 和 尘 世 生 活 之 前 , 否 则 它
men zhú jiàn shì yīng ròu tǐ biàn de gèng wéi ruǎn
们 逐 渐 适 应 肉 体 , 变 得 更 为 软
ruò zhī huì gèng jiā jǐn mì de jié hé bù rěn
弱 , 只 会 更 加 紧 密 的 结 合 不 忍
fēn lí
分 离 。

rán ér : pourtant ; kǎo lǜ dào : considérant ; zhè fāng miàn de : en cette matière ; zhuàng
kuàng : la situation ; jiù shì : c'est que ; kě yǐ : pouvoir ; bǎ... shì wéi : considérer...
comme ; yǒng shēng bù miè de : éternel, immortel ; líng hún : l'âme ; shòu dào de yǐng
xiǎng : influence reçue ; zhuō zhù : saisir, capturer ; yǐ hòu : après ; guān : fermer ; zài
lóng zhōng de : dans la cage ; niǎo : l'oiseau ; yào shì : si ; yǒu hěn cháng de shí jiān :

pendant long temps ; zài... lǐ miàn : dans, à l'intérieur de ; ròu tǐ : le corps ; jiē shòu : recevoir ; fǔ yǎng : l'élévation, l'entretien ; cān yǔ : participer à ; hěn duō : beaucoup de ; huó dòng : l'activité ; hé : et ; bǐ cǐ : réciproquement ; shú xī qǐ lái : la familiarisation ; duì yú : envers ; zhè zhǒng : cette sorte de ; shēng huó fāng shì : le mode de vie ; biàn de : devenu ; gèng jiā de xùn fú : encore plus docile ; tā : il ; zài dù : encore une fois, à nouveau ; jìn rù : entrer dans ; yuàn yì : vouloir ; tíng qī : s'arrêter, se reposer ; bù zài lí kāi : ne partir plus ; jīng yóu : à travers, par le biais de ; chóng fù de : répétitif ; chū shēng guò chéng : le processus de naissance ; gèng : plus ; yǔ : avec ; shì jiān de : du monde ; jī qíng : la passion ; yùn dào : le destin, le sort ; jiū chán bù qīng : impossible de séparer, indissociable ; wǒ men : nous ; bù yào rèn wéi : ne crois pas ; rén : la personne ; dào : arriver à ; lǎo nián : la vieillesse ; yīn wéi : à cause de ; liǎn shàng de : sur tout le visage ; zhòu wén : les rides ; mǎn tóu de : sur toute la tête ; bái fā : les cheveux blancs ; yǐ jí : ainsi que ; xū ruò de : faible ; shēn tǐ : la santé ; jiù gāi : devoir ; shòu dào : recevoir ; rǔ mà : l'injure ; è yán xiāng xiàng : les paroles méchantes ; qí shí : en réalité ; nián mài zhī rén : la personne âgée ; zuì gǎn kùn nán de : le plus difficile ; gōng zuò : le travail ; jiù shì : être ; shén shèng shì wù : les choses sacrées ; jì yì : la mémoire ; biàn de : devenir en ; mó hú : vague, flou ; dào shì : contrairement ; nà xiē : ces ; yǔ ròu tǐ xiāng guān de shì wù : les choses relatives au corps ; xiǎn dé : paraître ; gèng jiā rè chéng : plus enthousiaste ; shì de : effectivement ; shòu dào : subir ; niǔ qǔ : la distorsion ; huò : ou ; biàn xíng : la déformation ; wèi de shì : dans le but de ; yào : afin de ; shì hé : s'adapter à ; suǒ : mod. placée devant un verbe comme agent d'action ; zhì dìng : élaborer, déterminer ; xíng zhuàng : la forme ; rú guǒ : si ; bèi : par ; jū jìn : contraindre ; zhī : seulement ; tíng liú : s'arrêter ; duǎn zàn de : bref, temporel ; qī jiān : la période ; gèng gāo quán lì zhě : ceux qui ont du pouvoir supérieur ; shì fàng : la libération ; huò dé : obtenir ; zì yóu : la liberté ; hái néng : pouvoir encore ; bǎo chí : garder ; róu shùn xùn fú de : doux et docile ; zhuàng tài : l'état ; kě yǐ : pouvoir ; hěn kuài : très vite ; huī fù : rétablir ; yuán yǒu de qì zhì : le caractère d'origine ; rú tóng : comme si ; shēng huǒ : allumer le feu ; quán bù : adv. tout ; rán shāo : brûler ; qǐ lái : mod. placée après un verbe pour indiquer le commencement d'une action ; jiù néng : pouvoir ; bǎo chí : garder ; cháng tài : l'état normal ; yǒu rén : quelqu'un ; jiāng : prép. avec laquelle on place le complément d'objet devant le verbe ; chuī xī : souffler à l'extinction ; kě yǐ : pouvoir ; lì kè : immédiatement ; chóng xīn : à nouveau ; diǎn rán : rallumer ; yào shì : si ; děng shàng yī duàn shí jiān : attendre un petit moment ; wán quán : totalement ; lěng què xià lái : refroidir ; yǐn qǐ yī chǎng dà huǒ :

produire une incendie grave ; fèi hěn duō gōng fū : dur, difficile ; qíng kuàng jiào hǎo de : meilleur ; zài yú : reposer sur, consister à ; mìng yùn : le destin ; shì rén : les gens, le vulgaire ; suǒ : mod. placée devant un verbe comme agent d'action ; shuō : dire ; yīng gāi : devoir ; jìn kuài : le plus vite possible ; tōng guò : passer ; míng wáng : Maître des enfers ; hā dé sī : Hadès, traduction phonétique ; dà mén : la porte ; yào : il faut ; zǎo zài... zhī qián : avant que ; tā men : ils ; gèng ài : aimer plus ; chén shì shēng huó : la vie terrestre ; fǒu zé : sinon ; zhú jiàn : petit à petit ; shì yīng : s'adapter à ; biàn de : devenir ; gèng wéi ruǎn ruò : faible ; jǐn mì de : solidement ; jié hé : associer ; bù rěn : n'avoir pas le courage de ; fēn lí : séparer.

Pourtant, considérant la situation de cette sorte, on peut comparer l'impact qu'elle a reçu à l'oiseau fermé dans la cage, si l'âme reste dans le corps et demeure alimentée pendant longtemps, participe à beaucoup d'activités et se familiarise entre eux, elle devient plus docile à ce mode de vie ; elle rentre une autre fois dans le corps, voulant se reposer sans partir, après une série de renaissance, elle devient ensuite inséparable avec la passion et le destin du monde. Il ne nous faut pas croire que les personnes âgées, peuvent subir les injures et les paroles méchantes à cause des rides sur le visage, les cheveux blancs à la tête et la force faible ; en réalité, la partie la plus difficile ressentie par les personnes âgées, est ne plus avoir une mémoire claire des choses sacrées ; contrairement, ils sont encore plus attachés aux préoccupations relatives au corps, effectivement l'âme subit la distorsion et la déformation afin de s'adapter à la forme qu'accorde le corps. Si l'âme ne séjourne que peu de temps dans le corps, avant qu'elle ne soit libérée par ceux ayant d'un pouvoir supérieur, elle peut toujours garder son état doux et docile, retrouver très vite son caractère d'origine ; c'est comme un feu qui s'allume complètement et gardera sa vivacité. Si quelqu'un l'éteint, il pourra le rallumer tout de suite ; si l'on attend un peu jusqu'il ait froidi, il sera beaucoup plus difficile de produire un incendie. Les meilleures âmes, dont le destin comme dit le vulgaire, doivent passer au plus vite la porte d'Hadès, Maître des Enfers, avant qu'elles n'aiment encore plus le corps et la vie terrestre, sinon elles s'adaptent petit à petit au corps en devenant plus faibles, s'y unissent plus solidement sans avoir le courage de s'en séparer.

Analyse

Cet extrait nous révèle explicitement l'opinion de Plutarque sur l'âme et le corps, ainsi que son avis sur la relation entre eux, qui sont évidemment d'inspiration platonicienne et pythagorienne. L'âme et le corps, deux facultés inhérentes aux humains, sont détachables l'un et l'autre. L'âme, captive du corps, est comparée par notre écrivain à l'oiseau capturé, qui renvoie à la métaphore platonicienne sur l' « âme emprisonnée », longuement évoquée par Platon dans le *Phédon*, 66B :

(Socrate) – [...] *Il semble que la mort est un raccourci qui nous mène au but, puisque, tant que nous aurons le corps associé à la raison dans notre recherche et que notre âme sera contaminée par un tel mal, nous n'atteindrons jamais complètement ce que nous désirons et nous disons que l'objet de nos désirs, c'est la vérité. Car le corps nous cause mille difficultés par la nécessité où nous sommes de le nourrir ; qu'avec cela des maladies surviennent, nous voilà entravés dans notre chasse au réel. Il nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de chimères de toute sorte, d'innombrables sottises, si bien que, comme on dit, il nous ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser. Guerres, dissensions, batailles, c'est le corps seul et ses appétits qui en sont cause ; car on ne fait la guerre que pour amasser des richesses et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps, dont le service nous tient en esclavage. La conséquence de tout cela, c'est que nous n'avons pas de loisir à consacrer à la philosophie. Mais le pire de tout, c'est que, même s'il nous laisse quelque loisir et que nous nous mettions à examiner quelque chose, il intervient sans cesse dans nos recherches, y jette le trouble et la confusion et nous paralyse au point qu'il nous rend incapables de discerner la vérité. Il nous est donc effectivement démontré que, si nous voulons jamais avoir une pure connaissance de quelque chose, il nous faut nous séparer de lui et regarder avec l'âme seule les choses en elles-mêmes. Nous n'aurons, semble-t-il, ce que nous désirons et prétendons aimer, la sagesse, qu'après notre mort, ainsi que notre raisonnement le prouve, mais pendant notre vie, non pas. Si en effet il est impossible, pendant que nous sommes avec le corps, de rien connaître purement, de deux choses l'une : ou bien cette connaissance nous est absolument interdite, ou nous l'obtiendrons après la mort ; car alors l'âme sera seule elle-même, sans le corps, mais auparavant, non pas.*

Chaque fois que l'âme rentre dans un corps, pliée et opprimée par lui pour s'adapter à la « forme » qu'il lui impose, elle est emprisonnée et souffre pendant son existence. Elle ne peut être libérée par les dieux qu'à la mort du corps et retrouve son état naturel en rentrant dans un nouveau corps. Dans le traité *De l'exil*, 17, 607 D-E,

Plutarque éclaircit, en se référant à Émpédocle et Platon, la transmigration que connaît l'âme, qui est, selon lui, est un « voyage » :

... pour l'âme, qui est venue ici-bas d'ailleurs, l'âme est exilée et errante, chassée du ciel par les décrets et les lois des dieux, puis attachée à un nouveau corps, « à la manière d'une huître », selon l'expression de Platon. ¹³⁴

Afin de consoler sa femme de l'affliction provoquée par la mort prématurée de leur fille, le philosophe cherche à la convaincre que ceux qui meurent à l'âge jeune, « passent plus tôt la porte d'Hadès », donc leurs âmes sont plus fortunées et favorisées que les autres. Cette idée, devenant un topique des consolations, provient de la maxime « ancienne » du pessimiste grec, « dont personne ne connaît ni son auteur, ni l'époque de sa naissance » : Le plus grand bien est de ne pas naître, et la mort est préférable à la vie¹³⁵. Il présente également sa raison : pour l'être qui meurt plus tard, son âme est beaucoup plus marquée par le corps ; l'emprisonnement du corps pendant longtemps rend l'âme de la personne vieillie indifférente aux choses de l'Au-delà, et en même temps, l'écrase si bien qu'elle ne peut plus retrouver sa forme originale.

D'après nous, la plus grande difficulté pour les lecteurs chinois sur la compréhension de ce passage se trouve sur la métempsychose de l'âme. Normalement la conception de la transmigration ne devrait pas être hermétique aux lecteurs chinois, alors pourquoi ces limites à leur compréhension ?

Il nous faut revenir à la source de cette conception pour obtenir la réponse. L'idée de la transmigration est apportée dans la tradition chinoise par le Bouddhisme. Elle est appelée dans la doctrine le *Samsara*, désignant la succession du cycle de renaissance et de souffrance dans lequel les êtres non éveillés sont pris, y compris les humains et les animaux. Ils naissent, meurent et renaissent dans ce cycle infini ; ils se perpétuent par l'accumulation du karma, lié aux actions des êtres sous toutes ses formes et à la soif d'existence, aucun vivant ne peut y échapper, sauf s'il atteint l'Éveil, finalité de la pratique bouddhique qui promet la cessation de toutes les souffrances.

¹³⁴ *De l'exil*, 17, 607D-E.

¹³⁵ *Consolation à Appolonios*, 27, 115C.

Les êtres sensibles, en fonction de leurs actes des vies antérieures, s'incarnent dans des conditions différentes. Nous comptons six destinées hiérarchisées pour ceux qui ne s'achèvent pas par l'Illumination :

- 天道 (tiān dào), « le monde des dieux et des êtres céleste » ;
- 修罗道 (xiū luó dào), « le monde des demis-dieux belliqueux » ;
- 人间道 (rén jiān dào), « le monde des êtres humains » ;
- 畜生道 (chù shēng dào), « le monde des animaux » ;
- 饿鬼道 (è guǐ dào), « le monde des faméliques » ;
- 地狱道 (dì yù dào), « le monde des enfers ».

Ce rapport de cause à effet rejoint l'idée de la rétribution des âmes chez Platon. Dans le *Phédon*, l'auteur se réfère à la parole de Socrate afin d'expliquer ce processus :

(Socrate)- [...] *il est vraisemblable aussi que ce ne sont pas les âmes des bons, mais celles des méchants qui sont forcées d'errer dans ces lieux en punition de leur façon de vivre antérieure, qui était mauvaise. Et elles errent jusqu'au moment où leur amour de l'élément corporel auquel elles sont rivées les enchaîne de nouveau dans un corps. [...] elles sont, comme il est naturel, emprisonnées dans des natures qui correspondent à la conduite qu'elles ont eue pendant la vie. [...] ceux qui se sont abandonnés à la glotonnerie, à la violence, à l'ivrognerie sans retenue entrent naturellement dans des corps d'ânes et de bêtes analogues. [...] ceux qui ont choisi l'injustice, la tyrannie, la rapine entrent dans des corps de loups, de faucons, de milans. [...] Ceux d'entre eux qui sont les plus heureux et qui vont à la meilleure place sont ceux qui ont pratiqué la vertu civile et sociale qu'on appelle tempérance et justice, et qui leur est venue par l'habitude et l'exercice, sans philosophie ni intelligence. [...] il est naturel qu'ils reviennent dans une race sociale et douce comme eux, comme celle des abeilles, des guêpes, des fourmis, ou qu'ils rentrent dans la même race, la race humaine, où ils engendreront d'honnêtes gens.*¹³⁶

En dépit de la similitude sur la conception de la transmigration et la rétribution des âmes entre le dogme bouddhique et la doctrine platonicienne, les différents aspects qu'adoptent ces deux courants les écartent et aboutissent à de grandes différences.

¹³⁶ Platon, *Phédon*, 81E-82B.

Platon est un philosophe, dont l'objectif est de révéler la substance, le fonctionnement d'un phénomène ou d'une réalité en l'étudiant et l'expliquant d'une manière détaillée, systématique et intégrale. L'âme, faisant l'objet de la réincarnation, constitue ainsi le sujet de sa recherche. Elle revient très fréquemment dans ses œuvres, en particuliers dans *Phèdre*, *La République*, *Phédon*. C'est ainsi que nous constatons, d'une part, que le grand philosophe cherche à définir ce principe : l'âme est « ce qui se meut soi-même » ; « cause de mouvement vitale chez les êtres vivants »¹³⁷. D'autre part, il tente d'éclairer sa composition et ses caractéristiques ; nous observons une série d'évolutions sur sa pensée, signifiant sa réflexion ci-dessus : dans le *Phédon*, Platon admet l'existence d'une seule âme ; dans *La République*, il reconnaît la composition tripartite de l'âme : *Epithumia*, « l'appétit », *Thumos*, « la colère » et *Logistikon* « la raisonnable » ; dans le *Timée*, il voit la présence de trois âmes indépendantes.

Quant à la doctrine bouddhique, nous voyons bien que cette religion tâche de donner des instructions pratiques à ses croyants afin qu'ils puissent se débarrasser du cycle infini de transmigration, de toutes souffrances et douleurs, et arrivent à l'Extinction, le but final. À la différence de la philosophie grecque, le Bouddhisme ne considère pas que l'âme parcourt le cycle de réincarnation, car la conception de l'âme n'existe même pas dans cette religion ; à la renaissance, chaque être n'est ni le même, ni un autre, il ne représente qu'un processus impersonnel. Nous voyons que les œuvres canoniques bouddhiques débattent à peine de la composition des êtres, du fonctionnement de chaque faculté ou de la source des émotions ; elles ne proposent que des solutions concrètes et pragmatiques régissant les actes quotidiens des fidèles.

Ainsi, les lecteurs appartenant à la culture chinoise n'arrivent pas à comprendre qu'à chaque réincarnation l'âme reste toujours la même sans connaître le changement de nature.

Observant les versions chinoises réalisées par trois traducteurs, nous constatons que YU et XIAO ont tous explicité la substance des « naissances successives » de l'âme en employant le terme 重生 (chóngh shēng), « la renaissance ». Il nous paraît approprié et cohérent : premièrement, sa signification correspond parfaitement à la réalité concernée ; deuxièmement, le niveau langagier où se trouve ce mot chinois équivaut à celui de l'énoncé en langue originale ; troisièmement, il pourrait avoir certaines

¹³⁷ Platon, *Phèdre*, 245C-246A.

implications religieuses, mais dans ce contexte, cette expression ne présente pas de signification culturelle particulière. Il est à savoir que, si le traducteur emploie dans sa traduction le terme 轮回 (lún huí) ou 转世 (zhuǎn shì), qui portent une forte empreinte du Bouddhisme, les lecteurs de la traduction seront perturbés par cette signification culturelle et seront orientés vers des messages rajoutés par le traducteur étrangers au texte de départ.

Quant à l'interprétation de la conception de l' « âme », nous notons que la plupart des traducteurs se seront dirigés vers le mot 魂 (hún) ou 灵魂 (líng hún) par correspondance lexicale. Alors, la réciprocité est-elle possible ? la conception de 魂 (hún) dans la tradition chinoise pourrait-elle se traduire par l' « âme » de l'occident ? Pour notre part, nous en doutons.

Bien que l'idée de 魂 (hún) soit fréquemment discutée dans certains cultes populaires chinois, sa définition la plus acceptée provient principalement de la religion taoïste, selon laquelle les humains vivants possèdent trois « hún », qui, d'après nous, se traduisent plus convenablement par « trois esprits ». Le corps sans esprits, n'est source d'aucun désir ni d'émotion ; il ne constitue qu'une existence physique soumise à la disposition et au commandement des esprits s'y attachant. Lors de la mort du corps physique, ces trois esprits se dirigent vers trois voies diverses aboutissant aux destinations différentes : le premier esprit, contrôlant la vitalité, sera enterré avec son corps dans le tombeau pour recevoir l'hommage rendu par les descendants ; le deuxième maîtrisant l'intelligence, sera détenu et emprisonné par les dieux ; le dernier, dominant la conscience, partira aux enfers pour recevoir le jugement.

Ces rapprochements de conceptions et nos études précédentes nous permettent de dégager un aperçu général sur la différence essentielle entre la philosophie grecque ancienne et la sagesse traditionnelle chinoise.

La philosophie grecque ancienne, considérée comme fondatrice de la tradition philosophique occidentale, se présente comme un questionnement, une quête et une réflexion sur le monde et l'existence des êtres humains. Ainsi, les philosophes grecs se préoccupant de la cosmologie et de la physique, tentent de donner une réponse sur le

principe de toute chose et la naissance du monde. Par ailleurs, ils s'intéressent particulièrement à l'éthique, à la façon de vivre et à la voie aboutissant à la vertu et au bonheur ; les dialogues de Platon, les œuvres d'Aristote, d'Épicure et des Stoïciens en sont les preuves. À travers les observations et les réflexions, tout en associant leurs connaissances sur la structure humaine, les philosophes grecs tentent d'étudier la constitution des facultés mentales des hommes ainsi que leur fonctionnement, leur manifestation d'un aspect fondamental ; seules la nature et la vérité font l'objet de leur recherche. Avec des arguments solides et une logique claire, leurs raisonnements sont généralement établis d'une manière minutieuse, systématique et convaincante.

Quant à la sagesse antique chinoise, nous pensons difficile de la rapprocher de la discipline philosophique. Effectivement les grands penseurs discutent eux aussi des thèmes tels la source du monde, l'existence humaine, la vertu et le bonheur, ils ne traitent que rarement la nature de ces problèmes, mais plutôt leurs manifestations ; ils ne cherchent pas à susciter la réflexion des lecteurs, mais plutôt à leur apprendre du savoir-être et à leur donner des solutions concrètes. Ce phénomène de souligner « comment » tout en ignorant « pourquoi » existe amplement dans les idéologies antiques chinoises : Confucius, considéré comme grand penseur et philosophe, parle de la « vertu » et de l' « homme honorable » dans *Les Entretiens*, alors qu'il n'y donne même pas une définition de ces deux conceptions, il décrit seulement certaines caractéristiques ; le bouddhisme, préconisant l'Extinction et la libération, indique dans son dogme les procédés pour y parvenir, mais ignore la relation qu'entretient la partie mentale avec le corps physique ; quant à la pensée taoïste, censée être la doctrine chinoise la plus proche de la philosophie occidentale, elle déclare que 道(dào), « la Voie », représente la « Mère du monde », mais en même temps le fondateur Laozi ne peut la définir, il déclare que « La Voie qui peut être exprimée par la parole humaine n'est pas la Voie éternelle »¹³⁸.

Nous pensons que le contexte dans lequel naissent ces pensées grecques et chinoises détermine la différence entre elles.

La majorité des courants idéologiques en Chine antique entretiennent une relation délicate avec la politique. Durant les périodes des Printemps et des Automnes et des Royaumes combattants vers 770 – 221 av. J.-C., la Chine se trouvait à l'ère de grande

¹³⁸ *Tao Te King*, ou *Livre de la voie et de la vertu*, ch.1.

expansion culturelle et intellectuelle ; nous y trouvons le surgissement de nombreux penseurs, tels Laozi, Zhuangzi, Confucius, Mencius, et des écoles de pensée, le Taoïsme, le Confucianisme, le Légisme, l'École des Noms... cette époque est ainsi considérée comme l'âge d'or de la sagesse chinoise. En ces temps, la souveraineté s'affaiblissant et le pouvoir des seigneurs se renforçant, l'établissement bureaucratique monopolisé par les nobles est ainsi brisé, les intellectuels de la classe modeste trouvent un débouché. D'un côté, ils cherchent à exprimer et à développer leurs idées pour être embauchés ; de l'autre côté, les gouverneurs ont besoin des idéologies qui pourraient être servies comme outil permettant de consolider leur pouvoir et leur gouvernance. Ces écoles de pensée sont ainsi établies suivant la nécessité politique de l'époque. Evidemment ce n'est pas forcément la substance d'une réalité qu'elles recherchent, mais plutôt une théorie convaincante, fondée sur la loi de la nature, qui se justifie et assure la domination. Alors par les besoins différents des dynasties et des gouverneurs, ces derniers n'expriment pas d'estime identique pour la même école, nous ne constatons par conséquent que peu de succession entre les penseurs aux époques différentes, d'innombrables courants restent abandonnés et s'évanouissent depuis.

La naissance de la philosophie grecque date jusqu'au VII^e siècle av. J.-C et parvient à son apogée à l'époque classique. À ce moment-là, les cités-états entrent dans les ères de la démocratie, constitution politique préconisant l'égalité, les citoyens autonomes disposent des devoirs et de droits identiques dans la gestion de leurs patries ; en même temps, elle accorde de l'importance à la parole, au discours et à la raison. De cette manière, par rapport à leurs homologues chinois, les philosophes grecs obéissent à des motivations plus pures quant à la recherche, dont les pensées sont libres et indépendantes de tout pouvoir. Ils se laissent guider par la vérité dont ils sont convaincus, soit défendent les pensées de leurs prédécesseurs et les développent, soit rédigent des textes pour les critiquer.

Renforcés par ces arguments, nous devons légitimement croire qu'en dépit de la similitude de la forme existante entre la philosophie grecque et la sagesse chinoise, leur nature n'est pas toujours identique. La traduction de la « sagesse chinoise » en « philosophie chinoise » est elle-même une interprétation analogique.

Dans ces conditions, si nous élargissons notre vision et mettons en parallèle deux éléments appartenant à deux cultures, des divergences sur la substance seront toujours observées. Initialement provoquées par la dissemblance des circonstances naturelles, elles agissent sur d'autres faits et ainsi de suite, si bien que la physionomie des cultures se manifeste dissemblablement.

Les observations, les analyses et les comparaisons ci dessus mentionnées nous rappellent qu'il ne convient pas de donner une évaluation bipolaire à l'interprétation analogique ainsi qu'à ses emplois : dans certains cas, son recours valorise la traduction sans contrevenir au vouloir dire de l'auteur ; dans d'autres situations, elle nuit à la traduction à cause des messages rajoutés, supprimés ou perdus, du changement de niveau langagier...

Nous récapitulons ainsi une série de règles et limites quant aux emplois de l'interprétation analogique de sorte que ces derniers soient légitimes dans l'acte de traduire. Fondée sur ces règles et limites, une version chinoise réalisée par nous-même sera proposée dans la sous-partie suivante. Après chaque passage et sa traduction, une explication permettant de corroborer la légitimité des emplois suivra.

Chapitre II – Pratique et commentaires de traduction

Texte de départ

Consolation à sa femme

(608A)

diào wèi qí qī shū

吊 慰 其 妻 书

diào wèi : consoler ; qí : son, sa, ses, leur, leurs; qī : la femme, l'épouse ; shū : la lettre.

Lettre pour consoler sa femme

Commentaires

Dans notre traduction, nous essayons d'établir une correspondance lexicale entre la « Consolation » et 吊慰书 (diào wèi shū) afin de nommer ce genre d'écrit propre à la culture hellénistique.

吊 (diào), qui s'écrivait autrefois 弔, telle la forme d'un arc recourbé, est un caractère composé par la combinaison logique : dans la société chinoise primitive, au lieu d'être enterrés, les morts étaient installés dans la lande et couverts de bûches. Afin de défendre le corps contre les attaques des bêtes, les parents du mort participant au deuil étaient avec les arcs et les flèches à la main ; ainsi ce caractère signifiera plus tard « participer au deuil pour exprimer les condoléances ». Avec 慰 (wèi) qui signifie « soulager, reconforter », 吊慰 (diào wèi) en chinois désigne « l'action de consoler, d'offrir des condoléances aux parents du disparu ». Il existait dans la tradition chinoise l'usage d'offrir aux parents du disparu 吊慰金 (diào wèi jīn), « l'argent qu'on offre au deuil » et 吊慰信 (diào wèi xìn), « la lettre de condoléances ». Cependant avec le temps,

ces usages ont été abolis et le mot 吊慰 (diào wèi), ne peut apparaître que dans des écrits littéraires anciens.

La « lettre », trouve ses correspondances lexicales en chinois 信 (xìn), 书 (shū), 函 (hán), entre lesquelles se manifestent des nuances au niveau du sens : 信 (xìn) signifie les « messages » dans l'intégralité, oraux ou écrits, formels ou informels ; 书 (shū) indique les « courriers » aux époques anciennes ; 函 (hán) désigne plutôt les correspondances officielles. Nous choisissons ainsi 书 (shū) à travers lequel nous restituons dans notre traduction chinoise l'effet d'historicité du texte de départ aux lecteurs chinois.

Dans la traduction de ce titre, d'une part, nous recourons à des vocabulaires archaïsants afin d'informer les lecteurs l'époque de la rédaction de l'écriture concernée et de recréer un effet correspondant à celui produit par le texte de départ ; d'autre part, nous imitons la syntaxe représentée le titre en grec ancien pour entretenir, dans notre version, l'étrangeté, qui permet aux lecteurs de repérer la source culturelle du texte qu'ils découvrent.

Texte de départ

Plutarque à sa femme : salut.

(608A)

pǔ lǔ tǎ kè zhì fū rén dì mò kè xī nà
普 鲁 塔 克 致 夫 人 蒂 莫 克 希 娜 :
jiàn xìn rú wù
见 信 如 晤。

fū rén : l'épouse ; dì mò kè xī nà : Timoxéna ; jiàn : voir ; xìn : la lettre ; rú : comme ; wù : rencontrer.

Plutarque à l'épouse Timoxéna :

Tu vois la lettre comme tu me vois.

Commentaires

Dans cette partie, nous tendons à retrouver dans notre traduction un équilibre entre la domestication et la « foreignization » afin de faire comprendre le genre épistolaire de cette écriture, sans en omettre le message relatif à la source culturelle de ces énoncés.

Nous gardons ainsi, dans notre traduction, la formule d'ouverture suivant le modèle immuable des lettres grecques anciennes, sans effacer le nom de l'auteur. Cela nous paraît nécessaire puisque cet énoncé, faisant partie intégrante de la formation du genre épistolaire, nous transmet le message formel en indiquant la source culturelle de cette œuvre. En même temps, nous élargissons le volume du texte de départ en rajoutant le nom du destinataire, Timoxéna.

Lorsque nous formulons cette expression, nous prêtons une attention particulière au mot « épouse ». Dans la tradition chinoise, l'appellation des épouses varie selon la hiérarchie à laquelle appartiennent leurs époux, et nous observons au moins une dizaine de titres, par exemple les épouses des rois sont appelées 后 (hòu), « la reine » ; des seigneurs 夫人 (fū rén), « la dame » ; des nobles 孀人 (rú rén), « la femme fertile » ; des lettrés 妇人 (fū rén), « l'épouse » ; des routiers 妻 (qī), « la femme ».

Parmi tous ces titres, 夫人 (fū rén) toujours usités aujourd'hui pour désigner la femme des personnes disposant d'un statut social important ou les femmes étrangères, correspondant parfaitement au profil de Timoxéna. Par la signification culturelle de ce mot, nous offrons aux lecteurs de la traduction certaines informations concernant les expériences de Plutarque.

Nous considérons que notre traduction de la formule d'ouverture diffuse le message avec fidélité, et construit une équivalence au niveau de la forme avec son texte de départ.

Quant à la partie du souhait, ainsi que nous l'expliquons dans la partie précédente, étant l'élément non négligeable d'une lettre, sa valeur formelle est, selon nous, plus importante que sa valeur sémantique. Ainsi, en effectuant une interprétation analogique au niveau de la forme, nous le substituons par une formule de salutation fréquente dans les correspondances chinoises. Il s'agit d'une formule universelle pour les lettres de toute nature, de même que notre texte de départ.

Cette substitution, non obligatoire, permet cependant de réduire le décalage interculturel entre le texte original et le texte d'arrivée et produit chez les lecteurs un effet identique au texte de départ.

Texte de départ

Et, pourtant, je ne suis « ni de chêne ni de pierre », tu le sais bien, toi avec qui j'ai partagé l'éducation de tant d'enfants, tous élevés par nos soins dans notre maison ; je sais également quelle joie extraordinaire cela avait été, pour toi, d'avoir une fille, que tu désirais après la naissance de quatre garçons, et pour moi, d'avoir l'occasion de lui donner ton nom.

(608C)

nǐ yě shēn zhī , wǒ suī lǐ xìng , dàn yě jué
你 也 深 知 ， 我 虽 理 性 ， 但 也 绝
fēi mù rén shí xīn 。 wǒ men céng gòng tóng qīn
非 木 人 石 心 。 我 们 曾 共 同 亲
shǒu fū yù jǐ duō zǐ nǚ , cóng wèi jiāng tā men
手 抚 育 几 多 子 女 ， 从 未 将 他 们

sòng qù jì yǎng wǒ gèng néng tǐ huì nǐ zài
送 去 寄 养 ； 我 更 能 体 会 ， 你 在
lián xù shēng le sì gè nán hái hòu zhōng yú rú yuàn
连 续 生 了 四 个 男 孩 后 终 于 如 愿
yǐ cháng dàn xià xiǎo nǚ de xīn qíng yě zhèng shì
以 偿 诞 下 小 女 的 心 情 ， 也 正 是
tā de chū shì wǒ cái yǒu jī huì ràng nǐ de
她 的 出 世 ， 我 才 有 机 会 让 你 的
míng zì dé yǐ chuán chéng
名 字 得 以 传 承 。

nǐ : tu ; yě : aussi ; shēn : profondément ; zhī : savoir ; wǒ : je ; suī : malgré que ; lǐ xìng : rationnel ; dàn : mais ; yě : non plus ; jué : absolument ; fēi : pas ; mù rén shí xīn : homme de bois au cœur de pierre ; wǒ men : nous ; céng : autrefois ; gòng tóng : adv. ensemble ; qīn shǒu : de sa propre main, soi-même ; fù yù : élever ; jǐ duō : tellement ; zǐ nǚ : enfant ; cóng wèi : ne jamais ; jiāng : prép. avec laquelle on place le complément d'objet devant le verbe ; tā men : ils, elles ; jì yǎng : mettre son enfant chez quelqu'un ; wǒ : je ; gèng : adv. plus, encore ; néng : être capable de ; tǐ huì : se rendre compte ; nǐ : tu ; zài...hòu : après que... ; lián xù : successivement ; shēng : enfanter ; le : mod. placée après un verbe ou un adjectif pour indiquer l'achèvement de l'action ou du changement ; sì gè : quatre ; nán hái : le garçon ; hòu : après ; zhōng yú : finalement ; rú yuàn yǐ cháng : à souhait ; dàn xià : donner naissance à ; xiǎo nǚ : la fille ; xīn qíng : l'état d'esprit, l'humeur ; yě : également ; zhèng shì : justement ; tā de : son, sa, ses ; chū shì : la naissance ; wǒ : je ; cái : adv. employé dans la proposition principale d'une phrase complexe pour indiquer que la condition dans la subordonnée est nécessaire au préalable ; yǒu : avoir ; jī huì : l'occasion ; ràng : faire ; nǐ de : ton, ta, tes ; míng zì : le nom ; dé yǐ : de telle sorte que ; jì chéng : succéder.

Tu sais profondément que, quoique je sois rationnel, je ne suis pas quelqu'un qui a un cœur dur. Nous avons élevé ensemble tellement d'enfants de nos propres mains sans les avoir envoyés chez quelqu'un d'autre ; je connais encore plus que, quelle humeur tu avais d'avoir enfanté une fille désirée après quatre garçons successifs, c'est juste grâce à sa naissance, j'ai eu l'occasion de faire ton nom être succédé.


Commentaires


Nous expliquons dans la sous-partie précédente que, Plutarque voudrait exprimer, par ces phrases, son partage de la même douleur que sa femme à la perte de leur fille ; mais en même temps, il considère qu'il doit apparaître comme modèle de son épouse, garder dans l'affliction la sérénité. C'est ainsi que nous considérons que, les premiers groupes de mots au début de la phrase « *Et, pourtant, je ne suis « ni de chêne ni de pierre », tu le sais bien* », jouent le rôle de transition, par laquelle l'auteur clôture la topique ci-dessus et ouvre la nouvelle. Par conséquent, nous explicitons le vouloir dire de l'auteur dans notre traduction par un élargissement du volume afin d'établir une concession. Celle-ci permet de mettre en évidence la logique entre les phrases, et contribuera à la progression du texte et promettra la compréhension des lecteurs du texte d'arrivée.

En effet, nous notons que, à cause des divergences de différentes cultures, les lecteurs de différentes cultures ne saisissent pas la même réalité de la même manière, selon la même approche ; c'est ainsi qu'ils organisent un écrit suivant des structures logiques éloignées : lorsqu'on narre un fait, certains préfèrent commencer par l'effet, d'autres par la cause. Dans la tradition chinoise, les écritures de toute nature, sont généralement construites en quatre parties : l'introduction du thème, l'élucidation, la transition et la conclusion. Cette dernière est constamment placée à la fin d'un texte précédé de tous les arguments. Contrairement aux cultures occidentales où les écrivains ont l'habitude de révéler dans un premiers temps leurs points de vues suivis les argumentations. De ce fait, nous considérons que la rationalisation constitue une part importante de la mission du traducteur, s'il juge que la structure logique selon laquelle le texte de départ a été organisé constitue une difficulté de compréhension ou un dépaysement de lecture pour les lecteurs. L'objectif de cette opération consiste à

acclimater le texte en structure logique appartenant à la culture d'arrivée et à favoriser la progression de la lecture de la traduction, afin que les lecteurs ne se satisfassent pas seulement de la compréhension au niveau de la « parole », mais approfondissent le vouloir dire de l'auteur.

Lorsque nous traduisons la dernière phrase de ce passage, nous envisageons d'expliquer une tradition grecque ancienne inexistante dans la culture chinoise. Nous proposons ainsi de la présenter aux lecteurs chinois par le biais de la signification du mot 传承 (chuán chéng). Il s'agit d'un verbe composé de deux caractères d'actions. Le

premier 传 (chuán), signifiant « passer », « transmettre », s'écrivait comme . Il est composé de la clé 亻 – la personne, et un chariot. Aux époques anciennes, les courriers et les colis étaient amenés au relais par un porteur, puis transmis à un autre porteur avant d'être livrés aux destinataires. 承 (chéng) signifie « recevoir ». Il

s'écrivait comme , dont la partie supérieure représente une personne à genoux et la partie inférieure décrit ses deux mains. Le verbe signifie ainsi « passer quelque chose pour qu'elle soit héritée par les successeurs ». Par rapport à 继承 (jì chéng) qui veut dire « hériter », l'objet qu'on peut 传承 (chuán chéng) pourrait être plus abstrait, tels un esprit, un titre.

Dans le texte d'arrivée, en transformant le mode actif en mode passif, nous plaçons « ton nom » comme sujet de la phrase subordonnée. Cela nous permet de contourner l'obstacle culturel figurant dans le texte de départ et de le compenser par une formule qui facilite la compréhension du lecteur.

Texte de départ

Car ce n'est pas seulement « dans les fêtes bachiques » qu'une femme honnête doit demeurer sans souillure ; elle doit savoir que, dans le deuil, il ne faut pas moins

modérer le trouble et l'agitation de la douleur ; cette modération ne combat pas, comme le pense le vulgaire, l'amour maternel, mais l'intempérance de l'âme.

(609A)

xián liáng shū dé de nǚ rén bù jǐn zài bā kè
贤 良 淑 德 的 女 人 不 仅 在 “ 巴 克
sī jiǔ shén de chàng yǐn jié rì zhōng yī jiù néng
斯 酒 神 的 畅 饮 节 日 ” 中 依 旧 能
biǎo xiàn de jīn chí zì zhì zài sàng qīn zhī
表 现 得 矜 持 自 制 , 在 丧 亲 之
tòng zhōng réng rán néng bǎo chí tài rán ruò sù fán
痛 中 仍 然 能 保 持 泰 然 若 素 。 凡
fū sú zǐ jiē yǐ wéi rú cǐ de kè zhì yǔ mǔ
夫 俗 子 皆 以 为 如 此 的 克 制 与 母
ài xiāng bèi zhēn zhèng yǔ zhī xiāng bèi de
爱 相 悖 , 真 正 与 之 相 悖 的 ,
shì zì wǒ de jīng shén fàng zòng
是 自 我 的 精 神 放 纵 。

xián liáng shū dé de nǚ rén : les femmes douces et vertueuses ; bù jǐn : non seulement ;
zài... zhōng : à ; bā kè sī jiǔ shén : le dieu du vin Bacchus ; de : de ; chàng yǐn : boire à sa
soif ; jié rì : la fête ; yī jiù : toujours, comme auparavant ; néng : pouvoir ; biǎo xiàn de : se
manifester à la manière de... ; jīn chí zì zhì : réservé, contraint ; sàng qīn zhī tòng : le
deuil ; réng rán : toujours ; bǎo chí : garder ; tài rán ruò sù : le calme, la sérénité ; fán fū
sú zǐ : les gens vulgaires, ordinaires ; jiē : adv. tout ; yǐ wéi : croire ; rú cǐ de : tel ; kè zhì :
s'abstenir ; yǔ... xiāng bèi : être contraire à ; mǔ ài : la maternité ; zhēn zhèng :
réellement ; yǔ zhī xiāng bèi de : ce qui va à l'encontre de... ; shì : être ; zì wǒ de : de soi-
même ; jīng shén : l'esprit, l'âme ; fàng zòng : l'intempérance.

Non seulement dans les fêtes honorant Bacchus, le dieu du vin, les femmes douces et vertueuses peuvent demeurer réservées et contraintes, mais elles garderont toujours la sérénité dans le deuil. Les gens ordinaires croient tous qu'une telle modération est contraire à l'amour maternel, mais réellement c'est l'intempérance de l'âme qui va à son encontre.

Texte de départ

*C'est, en effet, des raisonnements corrects, dont le résultat est de créer en nous une ferme disposition d'esprit, que dépend le bonheur, et les vicissitudes de la Fortune ne peuvent sérieusement nous en éloigner ni causer des accidents qui ruinent toute notre vie ; c'est ce que tu as bien souvent entendu répéter. Faut-il pourtant que nous aussi, comme **le vulgaire**, nous nous laissions guider par **les circonstances extérieures**, que nous fassions le compte de tout ce que nous avons reçu de la Fortune et que nous prenions les premiers venus pour juges de notre bonheur ?*

(611A)

zhè xiē dào lǐ nǐ cháng cháng tīng dào qiě shuō de bù
这 些 道 理 你 常 常 听 到 , 且 说 得 不
wú dào lǐ , ruò néng lǐng huì biàn néng zào jiù wǒ
无 道 理 , 若 能 领 会 便 能 造 就 我
men qiáng dà de yì zhì méi yǒu zhè bān yì zhì
们 强 大 的 意 志 ; 没 有 这 般 意 志
mìng yùn de diē dàng qǐ fú biàn huì ràng wǒ men
, 命 运 的 跌 宕 起 伏 便 会 让 我 们
yuǎn lí xìng fú shèn zhì cuī huǐ wǒ men de yī
远 离 幸 福 , 甚 至 摧 毁 我 们 的 一
shēng rán ér wǒ men shì fǒu yīng gāi xiàng yún yún
生 。 然 而 我 们 是 否 应 该 像 芸 芸
zhòng shēng yī yàng rèn yóu nèi xīn shòu shēn wài zhī
众 生 一 样 任 由 内 心 受 身 外 之

众 生 一 样 ， 任 由 内 心 受 身 外 之
wù yǐng xiǎng xì shǔ zì jǐ zāo yù de xìng yǔ
物 影 响 ， 细 数 自 己 遭 遇 的 幸 与
bù xìng ràng yī xiē wú zú qīng zhòng de rén lái
不 幸 ， 让 一 些 无 足 轻 重 的 人 来
zuò píng pàn
做 评 判 ？

zhè xiē dào lǐ : ces raisonnements ; nǐ : tu ; cháng cháng : souvent ; tīng dào : entendre ;
qiě : de plus ; shuō de bù wú dào lǐ : n'est pas sans raison ; ruò néng : si possible ; lǐng
huì : assimiler ; biàn néng : pouvoir ; zào jiù : former ; wǒ men : notre ; qiáng dà de :
ferme, fort ; yì zhì : l'état d'esprit ; méi yǒu : sans ; mìng yùn : la fortune ; diē dàng qǐ fú :
le rehaussement et le rabaissement ; biàn huì : conduire à ; ràng... yuǎn lí : faire
éloigner ; wǒ men : nous ; xìng fú : le bonheur ; shèn zhì : voire même ; cuī huǐ : détruire,
fracasser ; wǒ men de : notre ; yī shēng : toute la vie ; rán ér : pourtant ; shì fǒu : oui ou
non ; yīng gāi : devoir ; xiàng... yī yàng : sembler, comme ; yún yún zhòng shēng : tout le
monde ; rèn yóu : donner libre cours à ; nèi xīn : le cœur ; shòu : subir ; shēn wài zhī wù :
les choses extérieures au corps de l'homme ; yǐng xiǎng : influencer ; xì shǔ : énumérer ;
zì jǐ : soi-même ; zāo yù : rencontrer ; xìng : le bonheur ; yǔ : et ; bù xìng : le malheur ; yī
xiē wú zú qīng zhòng de rén : les gens sans importance ; zuò píng pàn : apporter le
jugement.

Tu entends souvent répéter ces raisonnements sensés, qui une fois être saisis, nous
créeront un esprit fort et ferme, sans lequel les vicissitudes de la fortune nous
éloigneront du bonheur, détruiront même notre vie. Pourtant, devons-nous nous laisser
influencer par des choses extérieures, comme tout le monde, énumérer le bonheur et le
malheur que nous rencontrons et demander aux gens sans importance d'apporter leur
jugement ?

Texte de départ

*Tu entends, par ailleurs, les affirmations de **cette autre espèce de gens** qui veulent faire croire à **un grand nombre** que, pour l'être qui a subi la dissolution, il n'y a absolument plus ni mal, ni affliction ; mais c'est une doctrine à laquelle t'empêchent de croire tant l'enseignement de nos pères que les formules mystiques du culte de Dionysos, dont nous autres initiés partageons entre nous la connaissance.*

(611D)

chú le nà xiē “ sān gū liù pó ” yǐ wài ,
除 了 那 些 “ 三 姑 六 婆 ” 以 外 ，
hái yǒu yī zhǒng rén , zǒng shì duì pǔ luó dà zhòng
还 有 一 种 人 ， 总 是 对 普 罗 大 众
xuān yáng shuō , xiāo shì de shēng mìng jì bù huì méng
宣 扬 说 ， 消 逝 的 生 命 既 不 会 蒙
shòu kǔ nàn yě bù huì chéng shòu bēi tòng ; dàn
受 苦 难 ， 也 不 会 承 受 悲 痛 ； 但
zài dí é ní suǒ sī jiǔ shén yí shì de zhǐ yǐn
在 狄 俄 尼 索 斯 酒 神 仪 式 的 指 引
xià zài shì dài zǔ xùn de jiào dǎo xià wǒ
下 ， 在 世 代 祖 训 的 教 导 下 ， 我
men gòng yǒu de rèn shí ràng wǒ men hěn nán xiāng xìn
们 共 有 的 认 识 让 我 们 很 难 相 信
tā men de zhǔ zhāng 。
他 们 的 主 张 。

chú le... yǐ wài : à part ; nà xiē : ces ; sān gū liù pó : les femmes qui se livrent aux commérages ; hái yǒu : encore ; yī zhǒng rén : une espèce de gens ; zǒng shì : toujours ;

duì : envers ; pǔ luó dà zhòng : le grand public ; xuān yáng : préconiser ; shuō : parler ; xiāo shì de : adj. disparu ; shēng mìng : la vie ; jì bù... yě bù : ne... ni... ; huì : aller ; méng shòu : subir ; kǔ nàn : la souffrance ; chéng shòu : supporter ; bēi tòng : l'affliction ; dàn : mais ; zài... zhǐ yǐn xià : guidé par ; dí é ní suǒ sī : Dionysos, traduction phonétique ; jiǔ shén : le dieu de la vigne ; yí shì : les rites ; zài... de jiào dǎo xià : instruit par ; shì dài zǔ xùn : les instructions des ancêtres ; wǒ men : notre ; gòng yǒu de : partagé ; rèn shí : avis ; hěn nán : très difficile ; xiāng xìn : croire ; tā men de : leur ; zhǔ zhāng : opinion.

À part ces femmes qui se livrent à des commérages, il existe encore une espèce de gens qui cherchent à faire croire aux grand public que les êtres disparus ne subiront pas de souffrance ni d'affliction ; pourtant, guidés par les rites de Dionysos et instruits par l'enseignement de nos ancêtres, il nous est très difficile de croire en leur opinion.

Commentaires

Le « vulgaire », un « grand nombre »

Nous constatons que Plutarque emploie dans ces trois passages l'expression « οἱ πολλοί » qui signifie « de nombreux ». Par ce mot, il évoque un groupe de personnes avec lequel il ne partage pas le même avis : dans le premier, ces gens sont convaincus que la modération du trouble et de l'agitation de la douleur que manifeste une mère à la mort de son enfant, combat l'amour maternel, alors que selon notre philosophe, au contraire, c'est l'intempérance de l'âme qui combat cette affection ; le deuxième groupe se laisse toujours « guider par les circonstances extérieures », « faire le compte de tout ce qu'il a reçu de la Fortune » et « prendre les premiers venus pour juger leur bonheur » ; évidemment, ces gestes sont considérés par Plutarque comme de mauvais exemples et il s'y oppose fortement ; dans le troisième extrait, ce « grand nombre » implique ceux cherchant à croire les Épicuriens, qui réclament que « pour l'être qui a subi une dissolution, il n'a absolument pas de mal, ni affliction », alors l'enseignement des pères de notre auteur et les formules mystiques du culte de Dionysos l'empêchent d'y croire.

Le mot « οἱ πολλοί », nous révèle au moins deux messages : ces gens sont à la fois ordinaires et nombreux. D'après les informations fournies par le contexte, nous

considérons qu'il s'agit d'un groupe de personnes qui découvrent le monde avec certains stéréotypes et mènent leur vie conformément aux traditions sans faire preuve de réflexion. Ils représentent probablement la majorité de la société s'intéressant peu à la philosophie et peu à même de révéler la vérité à travers leur propre observation. La traduction française « le vulgaire » et « le grand nombre » confirme notre point de vue.

Saisissant les caractères ci-dessus, nous traduisons le « vulgaire » et le « grand nombre » par trois locutions chinoises différentes : 凡夫俗子 (fán fū sú zǐ), 芸芸众生 (yún yún zhòng shēng), 普罗大众 (pǔ luó dà zhòng).

Il est intéressant que ces trois locutions, signifiant toutes en chinois les gens banaux et ordinaires, représentent pourtant des significations culturelles diverses. 凡夫俗子 (fán fū sú zǐ), littéralement « les gens ordinaires et les personnes laïcs », portait une forte empreinte de la religion taoïste : elle était initialement employée pour distinguer les « immortels » vertueux dénués de passions et de désirs des « mortels » qui attachent une grande importance à l'argent et au profit. 芸芸众生 (yún yún zhòng shēng) est pourtant une expression conçue sous l'influence du Bouddhisme : 芸芸 (yún yún), adjectif pour désigner la « grande quantité » et 众生 (zhòng shēng) indique « toutes créatures », y compris les êtres humains, les animaux et les plantes. Ces dernières, considérées comme des existences ignorantes et qui manquent d'intelligence innée pour comprendre la doctrine bouddhiste, font l'objet de la charité du Bouddha qui garantit de les débarrasser de tous ennuis et toutes douleurs. Quant à 普罗大众 (pǔ luó dà zhòng), c'est une expression chinoise dont l'étymologie appartient à la langue latine. Les deux premiers caractères 普罗 (pǔ luó) sont en réalité l'abréviation de la traduction phonétique du mot *proletarius* qui trouve sa correspondance lexicale dans le français « prolétaire », « les citoyens pauvres qui ne comptent aux yeux de l'État que par leurs descendances ». 大众 (dà zhòng), s'expliquant par « le grand public », met l'accent sur l'abondance du nombre de ces personnes. Contrairement aux deux tournures précédentes, celle-ci n'est créée en russe qu'aux époques soviétiques pour désigner le

prolétariat, en dépit de sa source latine. Elle est empruntée peu après par la langue chinoise et nous la trouvons aujourd'hui dans des écritures modernes.

Bien que ces trois locutions possèdent chacune sa propre signification culturelle apportée par son étymologie ou par son emploi, elles donnent la même signification notionnelle : les « personnes ordinaires », le « vulgaire ». En fait, les caractéristiques représente chaque locution, ne sont que des façades différentes de la même réalité – « le vulgaire ». Nous explicitons dans notre traduction le vouloir dire de l'auteur et nous l'exprimons par les synecdoques, permettant d'y ajouter la valeur littéraire.

Apparemment, par ces trois formules, nous faisons correspondre « le vulgaire » aux « laïcs », « personnes ignorantes » et « prolétariat ». Il est donc possible que, par la suite de l'emploi de ces locutions, des messages n'appartenant pas au texte de départ soient apportés à la traduction par la signification culturelle et soient remarqués par certains lecteurs. Alors peut-on juger que cette traduction trahit son original et manifeste une liberté traductive due à des messages ajoutés ? Nous ne le pensons pas.

Premièrement, les messages concernant l'étymologie de ces expressions chinoises ne peuvent qu'être constatés et révélés que par les lecteurs qui connaissent le contexte et la source de leur formation. Dans la plupart des cas, pendant une longue période d'existence d'un mot, d'une expression, à part la première signification qu'on lui attribue, les multiples emplois y accordent de nouvelles acceptions qui deviendront plus tard ses significations culturelles. Par conséquent la signification culturelle d'un mot ou d'une expression n'est jamais immuable, elle ne cesse d'être modifiée et renouvelée ; il est impossible à tous les lecteurs de connaître toutes les significations culturelles de chaque mot qu'ils découvrent. Secondement, lorsque les lecteurs chinois repèrent certaines significations culturelles de ces locutions, ils prennent conscience qu'il s'agit d'une œuvre traduite, ces messages seraient ainsi soit délibérément ignorés, soit situés à des places moins importantes dès lors qu'ils cherchent à comprendre.

« les circonstances extérieures »

Dans son écrit, le philosophe préconise, par une phrase interrogative, de ne pas « se laisser guider par les circonstances extérieures ». Alors, que recouvrent « les circonstances extérieures » ?

Jean HANI nous explique, dans ses notes¹³⁹, que *Τοῖς ἔξωθεν πράγμασι* du texte original désigne les événements de la vie aussi bien que les choses pouvant être acquises, telles les richesses, les honneurs, le pouvoir, etc. Relevant des causes du bonheur ou de peine chez l'ensemble des hommes, ces éléments sont extérieurs à l'homme, ne font jamais partie intégrante d'une personne, alors que la raison, source de la constance chez le sage, l'accompagnera durant toute sa vie « intérieure ». Pour notre philosophe, le bonheur, est la résultante de l'éducation des passions par la raison ; il consiste en une sage pondération des biens et des maux de la vie, et dans le fait de se contenter de son sort. Conformément à la conception du bonheur chez les aristotéliens, convaincus que le bonheur ne dépend jamais de la Fortune, mais de nous-mêmes, la raison est la seule voie qui conduira l'homme et la société au bonheur. HANI nous cita Aristote : « L'homme véritablement bon et sensé supporte toutes les vicissitudes du sort avec sérénité... L'homme heureux ne saurait jamais devenir misérable, tout en n'atteignant pas, cependant, la pleine félicité... Mais il n'est pas non plus sujet à la variation et au changement »,¹⁴⁰

La conception des « circonstances extérieures » correspond parfaitement à celle de 身外之物 (shēn wài zhī wù) dans la tradition chinoise, littéralement « les choses extérieures aux corps des hommes ». D'après les interprétations des bouddhistes, ces « choses extérieures » ne sont pas innées et ne partent pas non plus avec nous à la mort ; toute quête de la réussite, des honneurs et des richesses est considérée comme des attachements excessifs et doit être abandonnée. Seules les qualités qui, une fois acquises, nous accompagneront toute la vie, telles la sagesse, les vertus, seront précieuses en nous guidant à la tranquillité de l'âme, et doivent faire l'objet de nos desseins tout au long de l'existence humaine.

Dans cette mise en correspondance, nous constatons à la fois la similitude entre la forme et l'identité de la substance dans les conceptions exprimées en deux langues différentes. Cette similarité ne doit rien au hasard, elle représente le résultat de la connaissance et des réflexions communes des deux peuples sur le sens de la vie humaine et sur le sentier menant au bonheur. Grâce à cette unanimité, nous jugeons que notre

¹³⁹ HANI Jean, *Notes Complémentaires*, in *Œuvres Morales*, Tome VIII, Traité 42-45, p.255, Note 6.

¹⁴⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1 ; 6, 1098A ; 1101A.

traduction satisfait à la fois à la fidélité du sens et à l'équivalence de la forme au niveau du moyen d'expression.

« cette autre espèce de gens »

Dans le ch.10 (611D), notre auteur parle d' « une autre espèce de gens » auprès de laquelle il faut demeurer prudent, nous voyons clairement qu'il s'agit des Épicuriens. La première espèce de gens dont Timoxéna a dû subir les assauts est quant à elle, évoquée dans le ch. 7 (610B-C), celle des « femmes détestables ». Nous le citons :

D'autre part, l'ennui le plus grave et le plus redoutable en pareille occasion, je n'ai pas à le redouter : je veux parler de « ces visites de femmes détestables », qui viennent crier et mêler leurs pleurs à ceux des autres, et par là, exciter et aiguïser le chagrin sans permettre que d'autres l'adoucissent ou qu'il se calme de lui-même. Je sais, en effet, quelles luttes tu as récemment soutenues pour prêter assistance à la sœur de Théon et repousser des étrangères qui venaient gémir et vociférer et qui avaient vraiment l'air, comme l'on dit, de verser de l'huile sur le feu. Lorsqu'on voit la maison d'un ami brûler, on cherche à éteindre le feu avec toute la rapidité et toute l'énergie dont on est capable ; mais si c'est l'âme de cet ami qui est enflammée par la douleur, on apporte encore un aliment à l'incendie. C'est là un danger contre lequel je sais que tu te tiendras en garde.

L'écrivain nous y explique la raison pour laquelle il juge ces femmes « détestables » : non seulement elles-mêmes poussent des cris douloureux aux funérailles, mais elles mêlent encore leurs pleurs à ceux des autres, qui exciteront et aiguïseront leur chagrin, sans leur permettre de se calmer ; elles se conduisent déraisonnablement, en même temps elles cherchent à intervenir dans les affaires des autres et à semer le désordre chez eux, si bien que ces derniers perdent la raison et deviennent ainsi déraisonnables, inconsolables, sourds aux conseils des amis et se refusent à toute réflexion.

Euripide nous parla également des « visites des femmes méchantes », prononcé par Hermione¹⁴¹ :

De méchantes femmes m'ont perdue par leurs conseils; elles m'ont enflé le cœur par un langage tel que celui-ci : « Souffrir as-tu dans ta maison une vile captive, une esclave qui partage ta couche ? J'en jure par notre souveraine, chez moi du moins celle qui m'outragerait ainsi ne jouirait pas longtemps de la lumière. » Je prêtais l'oreille aux discours de ces artificieuses sirènes ; leur langage insinuant et dangereux m'égara jusqu'à la folie : car enfin pourquoi voulais-je garder un époux à vue ? Que manquait-il à mes désirs? je nageais dans l'opulence, je régnaï dans ce palais. J'aurais mis au jour des enfants légitimes, et ceux de ma rivale étaient des bâtards à moitié esclaves des miens. Oh ! que jamais, je le répète, que jamais les hommes sensés ne permettent aux femmes d'entrer dans leurs maisons, de s'introduire auprès de leurs épouses ! ce sont elles qui leur enseignent le vice. L'une est payée pour la corrompre ; une autre, qui se sent coupable, cherche à l'entraîner avec elle; un grand nombre, par le libertinage. Voilà comment le désordre trouble les familles. Fermez les portes avec des grilles et des verrous. Les visites des femmes du dehors ne produisent rien de bon ; au contraire, elles font beaucoup de mal.

Les descriptions des comportements de ces « femmes méchantes » nous confirment leurs caractéristiques désagréables : elles sont vicieuses, fouineuses, vulgaires et bavardes. Loin de rechercher le bonheur apporté par la vertu, elles se contentent du désordre qu'elles ont mené par la parole et attendent la conséquence sinistre, tout en profitant de la joie établie sur la douleur des autres.

Cette image de certaines femmes ne nous paraît pas du tout étrangère : il existe également dans notre société des femmes portant les même caractéristiques, nous généralisons ce genre de femmes par 三姑六婆 (sān gū liù pó), littéralement « trois religieuses et six professionnelles ». Nous constatons dans cette expression une riche et intéressante signification culturelle. Les « trois religieuses » désignent respectivement 尼姑 (ní gū), « les nonnes bouddhistes », 道姑 (dào gū), « les bonzesses taoïstes » et 卦姑 (guà gū), « les voyantes » ; les « six professionnelles » indiquent les femmes exerçant les six professions suivantes : 牙婆 (yá pó), « la négociatrice », l'intermédiaire du

¹⁴¹ Euripide, *Andromaque*, 930, traduit par M. Nicolas-Louis-Maris ARTAUD, Paris, Charpentier, 1842.

commerce ; 媒婆 (méi pó), « l'entremetteuse du mariage », chargée de la mise en relation matrimoniale de deux personnes ; 师婆 (shī pó), « la sorcière » qui s'occupe de la divination ; 稳婆 (wěn pó), « l'accoucheuse » ; 虔婆 (qián pó), « la proxénète » et 药婆 (yào pó), « la pharmacienne ». Dans l'ancienne société chinoise, les femmes pratiquant les métiers ci-dessus étaient considérées comme des opportunistes malhonnêtes, à défaut de détenir un vrai savoir-faire, elles cherchent à tirer profit de toute circonstance. À la suite des fréquentations des personnes de toute classe, ces femmes sont éloquentes, onctueuses, pourvues de larges connaissances. Cherchant des intérêts, elles rendent visite aux jeunes filles célibataires n'ayant pas le droit de sortir de la maison, proposent leur service et répandent en même temps les rumeurs ainsi que les mauvaises manières. Elles tâchent de convaincre par des raisonnements sophistes, s'attendent à voir le mauvais résultat éventuel. C'est ainsi que ces femmes ont une réputation négative, tout comme les femmes « détestables », « méchantes » évoquées par Plutarque et Euripide, dont les visites sont surtout indésirables.

Bien que l'écrivain n'explique pas la nature et les caractéristiques de « cette espèce de gens » au 611D, ses descriptions sur leurs comportements dans les passages précédents nous fournissent assez d'informations pour mener une analyse. Au cours du processus traductif, nous tentons d'abord d'établir une analogie entre les caractères des « femmes détestables » sous la plume de Plutarque et les impressions que donnent les « trois religieuses et six professionnelles » dans la tradition chinoise ; le résultat nous paraît satisfaisant : le sens figuré que représente cette expression chinoise correspond à l'image démontrée ces femmes vivant à l'époque hellénistique. Cette mise en correspondance apporte d'une part, une touche figurative permettant de renforcer la littérarité de l'œuvre ; d'autre part, elle contribue à recréer l'ancienneté de notre traduction, de sorte que le style du texte traduit s'approche de son original.

Ensuite, nous explicitons dans notre version la « première espèce de gens » grâce à cette mise en correspondance. Cette explicitation nous paraît bien nécessaire puisqu'à l'enchaînement de la lecture, il est probable que les lecteurs ne se souviennent plus des personnes à qui se réfère la première espèce de gens. La mise en évidence leur permet

d'éviter de revenir aux pages précédentes, et de saisir ainsi plus nettement la logique interne du texte en cause.

Texte de départ

*Je sais, en effet, quelles luttes tu as récemment soutenues pour prêter assistance à la sœur de Théon et repousser des étrangères qui venaient gémir et vociférer et qui avaient vraiment l'air, comme l'on dit, de **verser de l'huile sur le feu**. Lorsqu'on voit la maison d'un ami brûler, on cherche à éteindre le feu avec tout la rapidité et toute l'énergie dont on est capable; mais si c'est **l'âme de cet ami qui est enflammée par la douleur, on apporte encore un aliment à l'incendie**. Une personne a-t-elle une maladie des yeux, on ne permet pas au premier venu d'y porter la main et l'on ne touche pas soi-même à la partie qui est le siège de l'inflammation; mais celle qui est en deuil reste là, permettant à tous ceux qui passent de s'occuper de sa douleur et de l'envenimer, comme l'on ferait d'une fluxion: ainsi, à la place de ce qui n'était qu'un léger chatouillement et une petite démangeaison, on voit se déclarer un mal sérieux et douloureux. C'est là un danger contre lequel je sais que tu te tiendras en garde.*

(610B-C)

rán ér wǒ què háo bù wèi jù yīn wéi wǒ tīng
然 而 我 却 毫 不 畏 惧 ， 因 为 我 听
shuō le nǐ zuì jìn shì rú hé zhī chí hé bāng zhù
说 了 你 最 近 是 如 何 支 持 和 帮 助
tiě wèng de jiě jiě qū gǎn nà xiē āi háo nù mà
铁 瓮 的 姐 姐 驱 赶 那 些 哀 嚎 怒 骂
huǒ shàng jiāo yóu de fù nǚ de dāng rén men
， 火 上 浇 油 的 妇 女 的 。 当 人 们
kàn jiàn péng yǒu de fáng zǐ zāo yù xiǎn qíng bù shèn
看 见 朋 友 的 房 子 遭 遇 险 情 不 慎

shī huǒ shí , tā men huì quán lì yǐ fù yòng zuì
失 火 时 ， 他 们 会 全 力 以 赴 用 最
kuài de sù dù pū miè dà huǒ , ér dāng péng yǒu
快 的 速 度 扑 灭 大 火 ， 而 当 朋 友
de xīn líng zāo yù xiǎn qíng xīn jí rú fén shí
的 心 灵 遭 遇 险 情 心 急 如 焚 时 ，
tā men què hái pǎo qù tiān xīn jiā huǒ ! yī gè
他 们 却 还 跑 去 添 薪 加 火 ！ 一 个
dé le yǎn jí de rén jì bù kě néng yǔn xǔ
得 了 眼 疾 的 人 ， 既 不 可 能 允 许
lù rén fǔ chù tā de yǎn jīng , yě bù huì zì
路 人 抚 触 他 的 眼 睛 ， 也 不 会 自
jǐ suí yì chù pèng huàn chù kě yī gè dé le
己 随 意 触 碰 患 处 ； 可 一 个 得 了
xīn jí de rén què má mù bù rén dì róng xǔ
心 疾 的 人 ， 却 麻 木 不 仁 地 容 许
rèn hé yī gè jīng guò de rén suí yì dì chù mō
任 何 一 个 经 过 的 人 随 意 地 触 摸
zhěn duàn zì jǐ de bìng chù , jiù hǎo xiàng yī gè
诊 断 自 己 的 病 处 ， 就 好 像 一 个
rén zhǎng le yī gè gǔ bāo , míng míng zhī shì yǒu
人 长 了 一 个 鼓 包 ， 明 明 只 是 有
yī diǎn yǎng què huì bèi lù rén wù zhěn chéng
一 点 痒 ， 却 会 被 路 人 误 诊 成
zhòng zhèng wán jí wǒ xiāng xìn nǐ huì duì cǐ jǐng
重 症 顽 疾 。 我 相 信 你 会 对 此 警

jué de
觉 的 。

rán ér : pourtant ; wǒ : je ; què : adv. or ; háo bù : du tout ; wèi jù : craindre, avoir peur ; yīn wéi : puisque ; tīng shuō le : avoir entendu dire que ; nǐ : tu ; zuì jìn : récemment ; shì rú hé : à quelle manière ; zhī chí : soutenir ; hé : et ; bāng zhù : aider ; tiě wèng : Théon, traduction phonétique ; de : de ; jiě jiě : la sœur ; qū gǎn : chasser ; nà xiē : ces ; āi háo : gémir douloureusement ; nù mà : reprocher avec colère ; huǒ shàng jiāo yóu : verser de l'huile sur le feu ; fù nǚ : les femmes ; dāng... shí : lorsque ; rén men : les gens ; kàn jiàn : voir ; péng yǒu : les amis ; fáng zǐ : la maison ; zāo yù : subir ; xiǎn qíng : la situation d'urgence, le catastrophe ; bù shèn : par imprudence ; shī huǒ : prendre feu ; tā men huì : ils vont ; quán lì yǐ fù : ne pas ménager les efforts ; yòng zuì kuài de sù dù : à la vitesse la plus rapide ; pū miè : étouffer, éteindre ; dà huǒ : le feu ; ér : cependant ; péng yǒu : l'ami ; xīn líng : l'âme ; xīn jí rú fén : l'âme inquiétante qui enflamme ; hái : encore ; bù duàn : sans cesse ; tiān xīn jiā huǒ : ajouter une bûche et alimenter le feu ; yī gè... rén : une personne qui ; dé le yǎn jí de : attraper la maladie aux yeux ; jì bù kě néng... yě bù huì : n'est possible... ni ; yǔn xǔ : permettre ; lù rén : un passant ; fǔ chù : toucher, passer la main sur ; tā de : sa ; shāng kǒu : la blessure ; zì jǐ : soi-même ; suí yì : à volonté, arbitrairement ; chù pèng : toucher ; huàn chù : la partie atteinte ; kě : mais ; dé le xīn jí : attraper la maladie au cœur ; má mù bù rén de : apathiquement ; róng xǔ : permettre ; rèn hé yī gè : adj. tout ; jīng guò de rén : celui qui passe devant ; chù mō : toucher ; zhěn duàn : diagnostiquer ; jiù hǎo xiàng : tout comme ; zhǎng le : avoir poussé ; yī gè gǔ bāo : une flexion ; míng míng : évidemment ; zhī shì : seulement ; yǒu yī diǎn yǎng : démanger ; bèi : par ; lù rén : le passant ; wù zhěn chéng : diagnostiquer par erreur ; zhòng zhòng wán jí : la maladie grave et incurable ; xiāng xìn : être convaincu ; nǐ : tu ; huì : aller ; duì cǐ : vers cela ; jǐng jué de : être vigilant.

Pourtant je ne le crains pas du tout. Puisque j'ai entendu dire que tu as apporté de l'aide et du soutien à la sœur de Théon pour résister aux femmes qui venaient pousser des gémissements douloureux, émettre des vociférations et verser de l'huile sur le feu. Lorsqu'on voit que la maison d'un ami prend feu en subissant la situation d'urgence, on fait tous les efforts pour que le feu soit éteint selon la plus grande vitesse ; alors, lorsque

l'âme d'un ami subit la même situation d'urgence, on y rajoute encore du bois en alimentant le feu ! Une personne attrapant la maladie aux yeux, ne laissera pas un passant toucher sa blessure, n'y mettra pas sa propre main ; alors une personne rattrapant la maladie au cœur, permet apathiquement à tout ce qui passe devant lui de le toucher et diagnostiquer, tout comme une fluxion qui fait démanger un peu, sera diagnostiquée par erreur comme une maladie incurable. Je suis sûr que tu seras vigilante.

Commentaires

Dans cet extrait, l'auteur emploie l'expression $\pi\tilde{\upsilon}\rho \acute{\epsilon}\pi\iota \pi\tilde{\upsilon}\rho$, littéralement « feu sur feu » pour décrire les effets que produisent les actions des « étrangères », qui venaient gémir et vociférer au deuil. Il s'agit d'un proverbe fréquent chez Plutarque, nous le trouvons également dans les traités *Moyen de distinguer le flatteur d'avec l'ami* (19-61 A), *Préceptes de santé* (4-123 E), *Préceptes de mariage* (40-143 F), *Vie d'Artaxerxès* (28, 1).

Nous citons l'extrait dans *Préceptes de santé* :

Il fut dit encore que les mets les plus simples sont toujours les plus sains ; qu'il fallait surtout éviter l'excès et la recherche dans les aliments, soit à l'approche d'une fête, soit lorsqu'on doit recevoir des amis, manger à la table d'un prince ou d'un grand, assister à un quelconque de ces repas où presque toujours on est forcé de manger et de boire plus qu'on ne voudrait. Il faut d'avance, comme dans un temps de calme, disposer son corps et le préparer de loin contre les orages qui le menacent. Il est difficile, dans ces occasions, de s'en tenir à sa sobriété ordinaire, sans passer pour un homme déplaisant et fâcheux. Ainsi, pour ne pas mettre, comme on dit, feu sur feu, indigestion sur indigestion, il est bon d'imiter sérieusement la plaisanterie que fit un jour Philippe.

Interprétée par le traducteur français par « verser de l'huile sur le feu », cette tournure signifie l'aggravation de la situation déjà dangereuse. Effectivement, les visites de ces « étrangères », des « femmes détestables », n'amènent pas au pas deuil de sérénité, ne cherchent pas non plus à alléger l'affliction et la douleur des autres ; au contraire, ce qui naît avec leur arrivée, c'est la passion, le désordre, voire même la folie. Leurs cris, gémissements et vociférations contaminent les gens présents, la liberté

qu'elles s'autorisent fait relâcher la vigilance si bien que leur chagrin est à nouveau excité et aiguisé. Notre auteur, compare la détresse et la peine que subissent les gens à la mort d'un proche à l'incendie, puisque leur âme est enflammée à cause de la douleur ; en même temps, il compare les visites et les comportements de ces femmes au combustible qui alimente les flammes ardentes en rendant la situation encore plus dangereuse et inquiétante.

Dans toutes ces expressions, le « feu », la « flamme » et l' « incendie » constituent les symboles du « danger » et de l' « urgence ». Alors ce symbolisme n'est pas exclusif chez Plutarque, nous pouvons constater l'existence du même proverbe dans de nombreuses langues appartenant à des cultures éloignées : le russe, le turc, l'allemand¹⁴², etc. Dans la tradition chinoise, nous trouvons plusieurs tournures exprimant l'« aggravation de la situation », complètement identiques ou similaires aux proverbes de Plutarque : 火上浇油 (huǒ shàng jiāo yóu), littéralement « sur le feu verser de l'huile » ; 添火加薪 (tiān huǒ jiā xīn), « ajouter au feu des bûches », 雪上加霜 (xuě shàng jiā shuāng), « ajouter du gel à la neige », 推波助澜 (tuī bō zhù lán), « pousser les vagues à la mer houleuse ».

Cette similarité d'expression ne doit rien au hasard : elle représente à la fois l'existence universelle des faits, l'identité de la cognition des êtres humains, et la ressemblance d'expression des langues diverses.

Le feu représente de nombreuses symboliques. D'après les philosophes grecs présocratiques, le feu, avec l'air, l'eau et la terre, représente les quatre éléments inertes de base qui composent tous les matériaux constituant le monde. Il est également associé au Soleil, par la source uniforme de la chaleur. Dans la mythologie grecque, le feu est sacré. Étant caché dans une fêrue, il est volé par Prométhée de l'Olympe et est remis ensuite à la race humaine. L'attribut du feu d'Héphaïstos lui permet de forger. Le feu constitue aussi un symbole d'érotisme et de passion : Cupidon, représenté par l'arc et la torche, en constitue une preuve.

Ces symboliques trouvent leurs équivalents dans la culture chinoise. Dans la tradition chinoise, le feu fait partie des cinq phases annonciatrices de toutes les

¹⁴² Le proverbe « verser de l'huile sur le feu », existe également en russe *Подливать масла в огонь* ; en turque *Yangına körükle gitmek*, en allemand *Öl aufs Feuer gießen*, en anglais *Add the fuel to the fire*, etc.

créations et évolutions de la cosmologie. De multiples dieux du feu existent dans différents cultes : certains d'entre eux sont liés au foyer, à la forge ou à la production, certains sont associés à la maîtrise du feu. Les taoïstes préconisent la fonction purificatrice du feu, qui leur permet de se libérer du conditionnement humain. Quant au bouddhisme, le feu demeure pour eux un symbole de la passion, une cupidité, dont l'allumage apportera aux hommes la douleur, les empêchera d'éveiller.

Par ces similitudes, nous pouvons conclure que, d'une part, les gens aux époques avancées ont pris conscience de l'importance du feu : la domestication du feu rend ainsi possible la cuisson de la nourriture, le chauffage, l'éclairage, la forge et la chasse des bêtes ; sa maîtrise permet aux êtres humains de se distinguer des autres espèces. Par conséquent, le feu est divinisé dans de nombreuses cultures et fait l'objet de l'admiration et du culte d'un grand nombre de peuples, de nombreux mythes. D'autre part, ils se sont aperçus de son aspect destructeur, les risques que pourrait produire le feu, ainsi que l'éclaire le proverbe grec « La mer, le feu, la femme : les trois sont des maux. » La chaleur produite causerait des brûlures, la tendance à répandre des flammes et la difficulté du contrôle ferait développer le feu en incendie, source d'endommagements divers...

À travers les observations, les explorations ainsi que les expériences directes ou indirectes, les personnes, dont la race est indifférente, la culture à laquelle ils appartiennent et la langue parlée également, ont connu le même processus mental et cognitif dans l'obtention des connaissances relatives aux caractères du feu. Ils perçoivent et réagissent ainsi de manière identique ; une ambivalence est constatée et partagée entre eux relativement à ce phénomène à la fois puissant et risqué : ils l'adorent, et en même temps ils en ont peur. Lorsqu'ils cherchent à exprimer la pensée de l'« aggravation de la situation » en la traduisant d'une manière plus riche, complexe et convaincante, ils recourent à la métaphore tout en prenant les objets les plus proches de la vie quotidienne comme comparant. Malgré la présence des divergences syntaxiques et grammaticales, les proverbes en langues diverses, exprimés en systèmes symboliques différents, sont formulés selon un ordre divergent, ils signifient cependant un mouvement identique : l'attisement du feu.

Effectivement, il est possible pour le traducteur de traduire littéralement ce proverbe, par exemple 在火上放火 (zài huǒ shàng fàng huǒ), mais dans ce cas, la langue

sera d'abord beaucoup moins élégante et ne correspondra pas à celle du texte original ; corrélativement, nous pouvons estimer que les lecteurs ne pourraient probablement pas saisir son sens figuré, ou du moins trouveraient une étrangeté excessive.

Il en est de même pour la métaphore l' « âme enflammée par la douleur » ; il existe en chinois la même locution 心急如焚 (xīn jí rú fén), littéralement « avoir le cœur inquiet qui brûle ». Par cette comparaison, l'écrivain continue de développer son raisonnement pour éclairer l'illogisme des conduites des visiteurs : ils ne s'épargnent pas pour éteindre le feu naissant dans la maison d'un ami, mais laissent brûler leur âme par l'affliction, voire même y apportent leur participation. Nous jugeons ainsi qu'il est donc nécessaire de garder dans notre traduction cette figure de style pour que le raisonnement qui suit paraisse plus logique pour nos lecteurs. Grâce à l'existence de la similarité de l'analogie entre deux cultures, ils assimilent le vouloir dire de l'auteur sans y apercevoir aucune étrangeté.

Durant nos études et analyses sur les traductions, nous constatons souvent le phénomène de l'identité ou de similarité des expressions entre les langues homogènes, due au système linguistique commun et à la culture partagée, ou entre les langues éloignées, due à la règle universelle du développement cognitif et langagier des humains. Alors, cette ressemblance entre les langues éloignées est beaucoup plus fréquemment constatée aux époques avancées, puisque les environnements naturels distincts déterminent les différents modes de vie et de production, ainsi que des divers régimes sociaux et politiques, de différentes valeurs, écartent les hommes par la culture, surtout les modes de pensée. Cependant, après l'éloignement constaté pendant des millénaires, le partage d'informations réalisé et accéléré par les nouvelles techniques contemporaines permet des échanges immédiats en tous domaines sans frontières, qui assurent inéluctablement la mondialisation culturelle. Nous entrons ainsi dans un cercle vertueux, un état dynamique sans précédent : grâce à ses connaissances sur les langues et les cultures étrangères accumulées par divers moyens, le lecteur de traduction retiendra de nouveaux critères pour les œuvres traduites : il deviendra non seulement beaucoup plus tolérant envers l'étrangeté linguistique et culturelle manifestée dans le texte d'arrivée, mais il préférera les traductions reflétant moins d'intervention de la part

du traducteur, puisqu'elles conserveront plus d'essence de la première intention de l'auteur ainsi que la particularité de la culture de départ. Tout ce qu'il acquiert à la lecture de cette traduction s'intègre dans son savoir à long terme, lui facilitera les prochaines lectures.

5. Partie Synthétique

Fondement scientifique de Geyi (l'interprétation analogique)

La raison pour laquelle nous traduisons le terme « Geyi » par l'« interprétation analogique », repose sur la correspondance entre la substance de Geyi et la nature de l'Analogie, qui nous assure du bien-fondé de cette méthode traductive.

Le mot « analogie » provient étymologiquement du grec *ἀναλογία*, composé par le préfixe ana-, signifiant « à nouveau », et le suffixe -logie, la raison, le rapport, défini entre deux grandeurs de même type. Ce terme prend ainsi la signification de la « proportion », « encore une fois le même rapport », initialement appliqué dans les domaines mathématiques.

D'après le Livre V des *Éléments* d'Euclide, l'analogie est définie de la manière suivante :

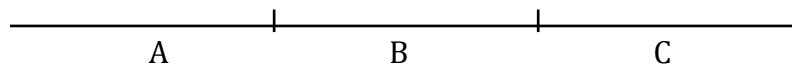
Df. V. 3^{bis} : Et une proportion est une identité des rapports.

Df. V. 7^{bis} : Et une proportion est la similitude des rapports.

Df. V. 8 : Et une proportion est entre trois termes au moins.¹⁴³

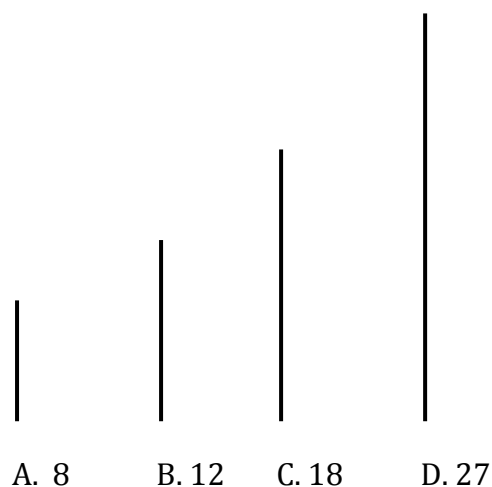
L'analogie pourrait donc être définie comme étant l'identité ou au moins la similitude entre deux rapports qu'établissent trois ou quatre termes. Elle pourrait être démontrée par les figures ci-dessous (Figure 6, 7):

Figure 6 : Analogie entre trois termes



¹⁴³ Euclide, *Les Éléments*, Livre V, *Les Définitions*. Traduction Bernard VITRAC, Paris, PUF 1994.

Figure 7 : Analogie entre quatre termes¹⁴⁴



Dans la Figure 6, la proportionnalité d'A et de B est identique à celle de B et de C, c'est-à-dire A est à B ce que B est à C, la « proportion » est ainsi établie. Quant à la Figure 7 dans laquelle les quatre lignes représentant des longueurs différentes, A à B égale à C à D : $8(A)/12(B)=18(C)/27(D)$, cette formule témoigne pour nous de l'analogie par l'intervention de quatre proportionnelles.

Dans le domaine de l'épistémologie, le raisonnement analogique atteste également de son efficacité. Ce processus de pensée propose une voie raccourcie nous permettant de découvrir une conception jusqu'alors inconnue par le biais d'une autre conception, sans qu'il ne soit vraiment obligatoire d'en apprendre la définition, la substance ou les caractéristiques.

Toutefois, à cause de l'ambiguïté existant dans la conception de l'analogie, nous considérons ainsi qu'il est fondamental de discerner la définition de l'« analogie » à laquelle nous nous référons d'avec ses d'autres acceptations afin qu'on ne les confonde pas.

Nous distinguons d'abord l'analogie ci-dessus évoquée de l'analogie en tant que figure de style, de même que la métaphore, puisque celle-ci indique « le transfert d'un

¹⁴⁴ Ibid..

mot à un domaine vers un autre mot »¹⁴⁵ et celle-là met l'accent sur « la possibilité de transposer le rapport existant entre deux objets à un autre domaine ».

Dans le langage courant, le concept d'analogie désignant « l'identité ou la ressemblance des rapports » régresse souvent vers un sens plus vague et fruste « ressemblance partielle des deux objets ». Cette équivocité fait remarquer LEATHERDALE :

*une ambiguïté supplémentaire de l' « analogie » réside dans le fait qu'on l'emploie parfois dans le sens de « similitude avec différence » (de degré ou de type variable) et parfois avec le sens le plus étroit de « similitude ou ressemblance de relations ».*¹⁴⁶

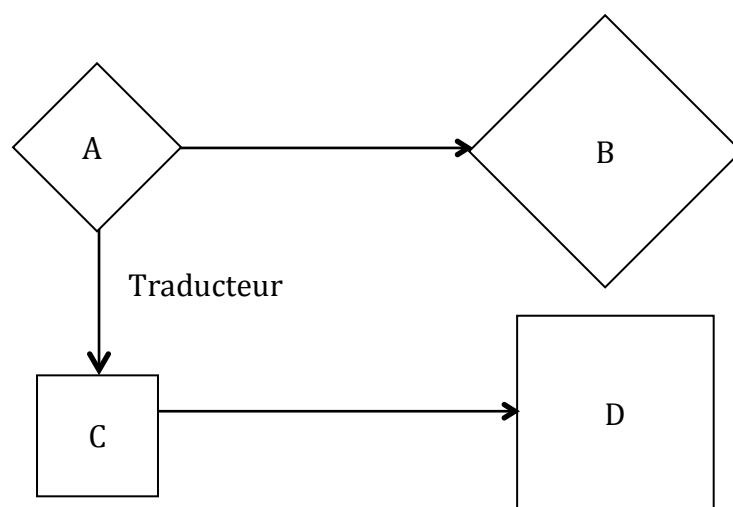
Nous avons expliqué dans la partie précédente que la méthode traductive, objet de notre recherche, est composée de deux caractères chinois 格义 (gé yì), dont le premier 格 (gé) porte le sens de « comparer », « mesurer » et le second signifie « le sens ». Il est intéressant que la substance du « mesurage de rapports » de l'analogie corresponde exactement à l'acte de 格 (gé). Par conséquent, même si nous effectuons une traduction littérale sur ce terme chinois, nous obtiendrons le résultat « (obtenir) le sens par analogie ».

Geyi, est en réalité une méthode traductive à partir de laquelle le traducteur interprète par analogie ; elle considère la conception, la réalité ou le fait existant dans la culture de départ comme A, le lecteur ou l'interlocuteur de la langue de départ comme B, et la conception, la réalité ou le fait appartenant dans la culture d'arrivée comme C, le lecteur ou l'interlocuteur de la langue d'arrivée comme D. Nous le schématisons par la figure suivante (Figure 8) :

¹⁴⁵ BONTEMS Vincent, « Métaphores et analogies du mouvement : Les opérateurs chez Gaston BACHELARD », in Kairos, 1, 2010, p.34.

¹⁴⁶ LEATHERDALE William Hilton, *The role of analogy, model and metaphor in science*, Elsevier, Amsterdam, 1974, p.2 : *A further ambiguity about "analogy" is that it is sometimes used in the sense of "likeness with difference" (of any degree or kind) and sometimes with the narrower sense of "likeness or ressemblance of relations"*. Cité et traduit en français par BONTEMS Vincent, *L'analogie dans l'épistémologie historique de Ferdinand Gonseth : Les concepts post-phénoménologiques de schéma, horizon de réalité et référentiel*, in *Bulletin d'analyse phénoménologique* III 3, 2007, p.3.

Figure 8 : Fonctionnement de l'interprétation par analogie



Dans ce tableau, A (la conception provenant de la culture de départ) et B (le lecteur de la langue de départ) sont tous les deux représentés par des losanges, entre lesquels nous constatons une proportionnalité ; à travers le raisonnement par analogie et la connaissance du traducteur sur le terme D (le lecteur de la langue d'arrivée), figuré par le carré, le traducteur pourrait ainsi calculer le terme C (la conception appartenant à la culture d'arrivée).

Pourtant, il est à noter que l'établissement du schéma n'a pour finalité que la démonstration du fonctionnement de l'interprétation analogique. La traduction, est une action complexe tenant compte de multiples paramètres, dont les termes concernés ne peuvent pas être quantifiés de la même manière que dans les mathématiques. Dans la pratique traductive, le résultat du calcul du terme A, sa mise en disposition dans le texte d'arrivée ainsi que l'effet qu'il pourrait produire sont tous déterminés par de nombreux facteurs.

Dans l'acte traductif, nous distinguons deux types d'interprétation analogique : l'un, effectuée sur le sens d'un fait, d'une conception ou d'une expression, que nous nommons **la Substitution**, et l'autre qui traite la forme, que nous appelons **la Remise en forme**.

L'opération de **Substitution** vise à remplacer une conception ou une locution étrangère par une autre appartenant exclusivement à la culture d'arrivée.

Une idée, une conception, sont toujours exprimées en langue, écrite ou orale, sous forme de mots ou d'expressions. Nous avons expliqué dans la partie théorique que le sens d'un mot ou d'une expression pourrait être composé de cinq significations : la signification notionnelle, figurative, culturelle, stylistique et formelle. Lorsque, à sa lecture, on cherche à comprendre le sens d'un énoncé, nous le contextualisons pour obtenir les significations représentées par chaque mot ou expression. Il est rare qu'un terme représente en même temps les cinq significations dans le vouloir dire de l'auteur ; dans la plupart des cas, nous ne pouvons en repérer qu'une seule. Dans cette situation, le traducteur la remplace par un terme en langue d'arrivée comportant la même signification.

Citons par exemple, un extrait tiré du *Pantagruel* :

*Mais n'y auroit-il pas encore ici **anguille sous roche**, c'est-à-dire quelque allégorie cachée, quelque allusion maligne à un tournoi de la cour de François I^{er} ou de Henri II ?*

(François RABELAIS)

L'expression « anguille sous roche », signifiant figurativement « quelque chose qui est cachée, une perfidie qui se prépare », est expliquée par l'auteur d'une manière explicite à sa suite. Ainsi, dans l'interprétation, nous ne pouvons pas traduire directement cette signification figurative afin d'éviter une répétition aboutissant à la redondance. Nous optons ainsi pour l'expression chinoise 暗流涌动 (àn liú yǒng dòng), littéralement « les courants souterrains déferlent », qui représente la même signification figurative que celle en français ; ainsi, la traduction ne perd pas ses couleurs littéraires. De cette façon s'opère la substitution.

Il est à noter que chaque terme ou expression est formé dans des circonstances particulières ; son origine, son évolution du sens et ses emplois par les prédécesseurs seraient de nature à lui accorder une signification culturelle. Par conséquent, même si la signification culturelle que représente le mot en langue de départ a peu de valeur dans le vouloir dire de l'auteur, elle suggère l'approche et les valeurs de la culture de départ. Le terme ou l'expression en langue d'arrivée substituant comporterait forcément une

signification culturelle qui porterait probablement le cachet de la culture d'arrivée, et ainsi, le texte se convertirait à la culture d'arrivée au terme de l'action de substitution.

Quant à la **Remise en forme**, elle nous paraît nettement plus évidente. Nous avons énuméré, dans la partie théorique, les différents niveaux de la « forme » ainsi que sa composition : la langue, le genre, le style et l'écriture. Par le raisonnement analogique, le traducteur mesure toujours le rapport d'une langue, d'un genre, d'un style, d'une écriture que manifeste le texte de départ à cette culture, et le transpose ensuite dans la culture d'arrivée. Une remise en forme permet à un CV de s'acclimater et de devenir valide, à un poème de retrouver sa littéarité et sa vivacité que la traduction pourrait lui faire perdre.

Geyi, la domestication et la traduction dynamique

Bien que nous puissions observer certaines ressemblances entre des caractéristiques de Geyi et de la domestication, ainsi qu'entre celles de Geyi et de l'équivalence dynamique, il est à confirmer qu'il s'agit de trois conceptions totalement hétérogènes existant dans le processus traductif.

Geyi et la domestication accordent toutes les deux une importance particulière à la culture d'arrivée au cours de la traduction.

Toutefois, la dissemblance la plus fondamentale entre Geyi et la domestication repose sur leur nature respective. La domestication représente avant tout une stratégie traductive générale qui dirige l'acte traduisant. Au lieu de proposer des solutions précises à des difficultés de traduction, elle vise à orienter la traduction en tant que processus et produit. La domestication préconise l'inclinaison totale de la traduction à la langue et à la culture d'arrivée, dont le but repose sur l'assurance de la *fluency* de la traduction et la résistance contre l'invasion des cultures étrangères. Cette stratégie recherche une mise en œuvre totale et non-différenciée, sans prendre en compte des conditions concrètes des facteurs qui pourraient déterminer l'effet et la qualité de la traduction tels le genre du texte à traduire, le décalage entre les cultures de départ et d'arrivée ou l'horizon d'attente du lecteur.

Alors, Geyi, interprétation analogique, représente une méthode traductive permettant au traducteur de faire progresser son travail et surtout d'anéantir les obstacles rencontrés lors de la traduction. La mise en pratique de cette technique en tant que tel n'est généralement déterminée que par l'effet recherché et la qualité attendue élaborés par le traducteur ; mais, lorsqu'elle est associée à certaines stratégies, d'autres objectifs pourraient s'y intégrer.

Malgré leur nature dissemblable, ces deux conceptions ne sont pas étrangères l'une à l'autre. La domestication établit un plan unanime et l'interprétation analogique pourrait faire partie des procédés permettant sa réalisation et conduisant la traduction à ses objectifs. À travers l'établissement de l'analogie sur le sens et la forme du texte de départ, et ensuite la substitution des conceptions et la remise en forme, une partie des valeurs de la culture de départ sera effacée dans la traduction et la domestication sera ainsi accomplie.

Quant à la traduction dynamique, elle recherche primordialement l'équivalence fonctionnelle entre les textes de départ et d'arrivée, réalisée par les effets et les réactions identiques ou du moins ressemblants sur les lecteurs de la langue de départ et d'arrivée. Cette École tente de rendre le sens original du texte à traduire en s'affranchissant des correspondances, en dissociant le sens de la forme de langue de départ, et en le transposant dans la forme de la langue d'arrivée.

L'interprétation par analogie aboutirait éventuellement à l'équivalence fonctionnelle, effet déterminé par son fonctionnement : le rapport entre la conception figurant dans le texte à traduire et la culture de départ est identique à celui entre le concept et la culture d'arrivée, il nous paraît ainsi logique que les lecteurs appartenant à deux cultures partagent la même émotion devant l'original et la version. Il est à affirmer cependant que l'équivalence fonctionnelle ne constitue pas l'objectif primordial de l'interprétation analogique, elle ne pourrait en être que l'effet secondaire de l'analogie. Par rapport à la dissociation totale du sens de la forme qu'opère la traduction dynamique, et qui substituerait une réalité d'un domaine à un fait d'un autre domaine, Geyi nous offre moins de liberté sur l'interprétation : elle substitue une réalité existant exclusivement dans une culture à une autre, qui lui est équivalente dans le même domaine appartenant à une autre culture, sans forcément désunir la relation entre la forme et le sens.

La distinction des définitions que nous présentons ci-dessus nous permet de mieux repérer cette méthode dans la pratique traductive, d'observer son fonctionnement et d'analyser ses conséquences.

Légitimité de Geyi

Chaque langue à son « génie », fruit propre à sa culture.

Par les rapprochements sur les conceptions relevant de deux cultures éloignées, entre lesquelles les traducteurs établissent des correspondances lexicales, telles l'« âme » et 灵魂 (lín hún), la « philosophie » et 智慧 (zhì huì), nous constatons une distinction sur leur nature, considérable ou nuancée, en dépit de l'existence de similitudes sur les formes. Des études plus approfondies nous confirment que les conceptions des deux cultures juxtaposées par le dictionnaire sous la forme de correspondances lexicales sont souvent hétérogènes, mais seulement ressemblantes par la forme.

Cette révélation nous confirme une réalité : il existe peu de correspondances entières et absolues entre deux termes se correspondant lexicalement, particulièrement entre les langues éloignées par leur origine et par leur culture. Les conceptions surgissant et évoluant dans des circonstances différentes reçoivent des influences provenant de leur propre culture et agissent d'une manière réactive sur elle ; elles pourraient manifester d'innombrables similitudes sur la forme, si bien qu'entre leurs noms respectifs se trouve une correspondance lexicale ou une convention, mais fondamentalement elles se différencient, à l'instar de deux boîtes identiques, mais différemment remplies.

Le dictionnaire bilingue, qui nous offre des correspondances lexicales, est toujours considéré comme un outil crédible, auquel nous pourrions recourir au cours de la traduction, nous pensons qu'il est lui-même un assemblage des produits de l'interprétation analogique.

Imaginons les premiers traducteurs de dictionnaire cherchant à traduire un mot d'une langue à l'autre. Comment ont-ils réussi à établir les correspondances lexicales entre eux ? Hormis les pronoms personnels et les noms propres qui leur ont permis d'établir des correspondances absolues¹⁴⁷, pour les autres conceptions, réalités ou faits ne faisant pas partie de leur propre culture, ils ont recouru à un triptyque : soit ils se sont orientés vers le néologisme, construisant de nouveaux mots ; soit ils ont expliqué la nature, les caractéristiques de la conception que représentait ce terme ; soit enfin, ils ont emprunté un ou plusieurs termes existant dans la langue d'arrivée signifiant des conceptions analogiques. Dans cette dernière situation, les termes utilisés portent inéluctablement l'empreinte de la culture d'arrivée, apportée par les significations culturelles ; par convention, par l'usage et ses emplois, les gens commencent à prendre conscience de la substance réelle de la conception étrangère que ce terme indique.

D'après nous, l'interprétation par analogie est une conséquence inexorable lors des premières rencontres des cultures, proches ou éloignées. Selon une approche philosophique, nous nous posons la question : ces deux cultures et leurs peuples parviennent-ils à se comprendre entre eux ? Nous pensons que la réponse est affirmative. Cette compréhension est avant tout établie à partir de la communauté entre les cultures. Selon Edmund HUSSERL, elle était initialement apportée par la loi naturelle et les instincts humains, telles les actions de manger et de boire, de réveiller et de dormir, l'amour, la reproduction et la procréation, la lutte contre la mort, la jeunesse et la vieillesse, la maladie et la mort. Il indique que, si les gens provenant de cultures totalement étrangères entre elles et ne s'étant jamais rencontrées parviennent à se comprendre, c'est parce qu'ils se rendent compte que ces phénomènes représentent les mêmes significations chez eux que chez les étrangers¹⁴⁸. Ces points communs permettent à un peuple d'émettre des projections sur les cultures étrangères en fonction des connaissances sur leur propre culture et ainsi, ouvrent la compréhension.

Dans la traduction, cette communauté offre au traducteur la possibilité d'interprétation par analogie et au lecteur l'opportunité de connaître l'Autre par sa connaissance de Soi.

¹⁴⁷ Voir p.50.

¹⁴⁸ HUSSERL Edmund, *Husserliana, Gesammelte Werke*, Tome I, p. 162. Cité par NI Liangkang, *Jiao hu li jie zhong de ge yi xian xiang*, in *Zhe jiang xue kan*, v. 2, 1998.

De nos jours, malgré la mondialisation qui fait se rencontrer, communiquer et connaître toutes les cultures, nous considérons toujours que l'interprétation analogique demeure une méthode traductive importante dans la traduction, surtout pour les textes littéraires. D'une part, en dépit de nos connaissances sur les autres cultures, nous jugeons que ces savoirs ne sont pas suffisants pour comprendre l'intégralité d'une culture étrangère. D'autre part, à cause de l'existence de la limitation linguistique, certaines conceptions étrangères ne pourraient qu'être difficilement verbalisées par une autre langue qui n'est pas le produit de la culture d'où surgissent ces conceptions.

Le fait que les correspondances lexicales n'offrent pas toujours la correspondance de signification nous conduit à une autre réalité : la traduction constitue une activité pouvant être qualifiée d'analogique ; elle ne cherche pas de l'univocité mais de l'équivalence, elle représente l'art du compromis.

C'est pourquoi, un simple énoncé, peu importe le genre du texte auquel il appartient, pourra donner de nombreuses traductions jugées fidèles et équivalentes au regard de son original. Ainsi que nous l'affirmons, la fidélité « absolue » de la traduction repose sur la reproduction de l'ensemble du sens et de la forme identique, de nature à susciter le même effet sur son lecteur. Alors, si nous insistions sur les mêmes critères de fidélité pour toute écriture appartenant à tous les genres, nous aboutirions à l'intraduisibilité d'une langue à une autre. Il en est ainsi pour le traducteur d'opérer des choix et des compromis entre le sens, la forme et l'effet lors de l'interprétation ; plus le texte est littéraire, plus il requiert l'équilibre entre ces trois éléments d'une écriture.

La méthode de l'interprétation par analogie nous propose une voie permettant d'aboutir à cet équilibre.

À travers la substitution du sens et la remise en forme, le traducteur serait apte à compenser de nouveau la signification perdue au cours de la traduction par la production de l'équivalence de la forme et l'identité de l'effet et ainsi, arriverait-il à conserver cet équilibre dans le texte d'arrivée tel que le montre le texte de départ.

Il convient de reconnaître cependant que, d'après nos observations et analyses, cet équilibre textuel de la traduction ne s'acquiert que par les emplois légitimes de cette

méthode, tout abus des emplois de l'interprétation analogique conduira le produit de la traduction vers les conséquences d'incompréhension du lecteur et d'infidélité au texte, elles-mêmes allant à l'encontre de la première intention de cette méthode.

Les limites de Geyi

Seul exécutant dans la traduction, le traducteur doit prendre en considération des avis de tous les rôles, de l'écart entre les langues et les cultures ainsi que des caractéristiques du texte à traduire pour décider du dosage dans la mise en pratique de l'interprétation analogique et s'assurer de la légitimité et de l'efficacité de cette méthode traductive.

1. Le lecteur

À l'instar de ce que nous revendiquons plus haut, le lecteur joue un rôle très important dans la traduction. Il devrait équivaloir à la première préoccupation du traducteur, en dépit de son invisibilité avant l'achèvement de la traduction. Puisque toute traduction est censée demeurer au service du lecteur, il représentera l'évaluateur du produit traductif en sachant qu'une œuvre n'ont comprise n'aura aucune valeur.

Avant d'élaborer le plan traductif et de déclencher le processus, le traducteur ciblera le lecteur potentiel auquel il s'adressera, en fonction du genre, du sujet et de l'épaisseur du texte à produire.

La première estimation portera sur les connaissances du public cible en matière de langue et de culture de départ (ou/et du thème évoqué lorsqu'il s'agit d'un texte spécialisé). Nous le classifions en 4 catégories :

- public cible totalement ignorant de la langue et de la culture de départ ;
- public cible ayant certaines connaissances de la langue de départ mais connaissant peu la culture de départ ;
- public cible ayant certaines connaissances de la culture de départ mais ne maîtrisant pas la langue de départ ;
- public cible maîtrisant parfaitement la langue et la culture de départ.

Cette catégorisation manifeste souvent une corrélation avec les attentes des lecteurs. Pour le lecteur appartenant à la première catégorie, la compréhension du texte et le plaisir de lecture demeurent toujours leurs exigences primordiales ; ainsi, il est possible pour le traducteur de mettre en vigueur à la fois la substitution et la remise en forme à tous les niveaux.

Pour ceux qui maîtrisent une langue étrangère d'une manière scolaire et peu imprégnés de cette culture, ils accepteront probablement une étrangeté au niveau de la langue, mais les conceptions devraient être clarifiées, rendant présente la substitution.

Nous supposons que le public appartenant à la troisième catégorie, devrait être habitué à lire des traductions qui lui permettent d'accumuler les connaissances sur la culture de départ puisqu'il est dépourvu d'accès au texte rédigé en langue de départ. Dans ce cas, il faut modérer la substitution afin qu'il ne ressente pas l'écart entre les conceptions substituant et substituée.

Quant au lectorat maîtrisant à la fois la langue et la culture de départ, l'interprétation analogique est peu conseillée dans la traduction. D'une part, il dispose déjà suffisamment de connaissances relatives à cette culture et à ses conceptions, la substitution causera chez lui des doutes sur la substance des conceptions et lui paraîtra absurde ; d'autre part, contrairement aux lecteurs précédents qui refusent ou acceptent passivement l'étrangeté de la langue, il recherchera cette étrangeté dans la langue, la forme et le style puisqu'elles appartaient déjà à son savoir, ce qui lui permet de s'approcher du texte de départ.

Affrontant les lecteurs appartenant aux catégories diverses, le traducteur est invité à ajuster et à décaler les méthodes traductives, selon son estimation des lecteurs ainsi que de leurs attentes respectives, de sorte que la traduction puisse répondre aux besoins hétérogènes de son public cible.

2. L'écart linguistique et culturel

La rencontre et la communication de toutes les cultures connaissent un parcours obligé, composé de trois phases : la première phase se situe lors des premières

rencontres des cultures, on cherche alors à découvrir les similarités ; ensuite, pendant la deuxième phase, les dissemblances superficielles font l'objet de la quête, avec l'approfondissement des connaissances et des réflexions ; puis, les gens entrent dans la troisième phase et commencent à percevoir les divergences sur le fond et sur leurs origines.

Sauf en cas de disparition, une culture n'est jamais immuable ; elle évolue, reçoit les interférences des autres et marque ses propres empreintes sur ces dernières. Les cultures s'approchent les unes des autres d'une manière réciproque. Par ailleurs, de nos jours, les facilités d'informations proposées par les médias modernes nous promettent de nouveaux moyens en vue d'accéder à des cultures qui nous sont étrangères.

Pour certains couples de cultures, originellement homogènes ou proches, elles sont déjà arrivées à une connaissance profonde, et la communication et l'échange pratiqués longtemps se reflètent sur les langues, notamment par l'existence des mots empruntés à une langue étrangère et des termes créés par la traduction phonétique... En cette circonstance, la substitution des conceptions ne sera généralement pas rendue nécessaire. Quant à la remise en forme, elle permettra au traducteur opérant sur les deux langues d'acclimater le texte, d'en changer la catégorie de la langue ou de produire un effet esthétique.

Pour les autres cultures, un long chemin reste à parcourir dans la connaissance et la compréhension réciproque. L'interprétation analogique pourra faire prévaloir ses avantages et contribuera aux échanges culturels.

3. Le texte

Nous avons précédemment classé les textes en trois genres : les textes pragmatiques, les textes spécialisés et les textes littéraires.

Textes pragmatiques et spécialisés

Face à un texte de départ représentant les caractéristiques pragmatiques et prosaïques, nous pensons que le dosage de l'interprétation analogique dépend surtout de la fonction et de l'usage de la traduction.

S'il s'agit d'un texte dont la fonction repose sur la démonstration de la culture étrangère, nous considérons alors que l'interprétation analogique ne devrait pas être mise en place tant sur le sens que sur la forme ; sinon, le produit traductif sera dévalorisé par perte d'étrangeté.

Pour les textes présentés pour leurs usages fonctionnels, l'acclimatation sur le fond et la forme nous semblera obligatoire. Par une analogie, le traducteur trouve et impose la nouvelle forme appartenant à la culture d'arrivée qui remplit la même fonction vis-à-vis de son original, et en même temps, les conceptions étrangères, considérées éventuellement comme obscures pour le lecteur cible, pourraient être substituées par celles qui sont originaires de la culture d'arrivée.

Textes littéraires

À ce stade, les textes littéraires constituent aujourd'hui une partie considérable du travail des traducteurs ; ce type de textes regroupe en même temps un domaine où les traducteurs éprouvent des difficultés quant au dosage des emplois de l'interprétation analogique, ainsi que le montrent les versions chinoises de notre corpus. À notre avis, apparemment, les écritures littéraires accordent plus de liberté lors de l'emploi de la méthode traductive en question par rapport aux textes pragmatiques et spécialisés, alors qu'en réalité, ils exigent encore plus de prudence chez le traducteur.

Malgré des diversités formelle et linguistique manifestées entre les textes littéraires, nous nous considérons compétent pour définir les limites approximatives de l'interprétation analogique.

1. La **Remise en forme**

Le genre

Les particularités de certaines langues permettent à ses locuteurs de créer des genres littéraires exclusivement dédiés à leurs cultures, telles que les poésies chinoises

et les épopées grecques. S'ils sont traduits dans une autre langue avec les méthodes de traduction ordinaires, les textes d'arrivée perdront sûrement une partie de leur valeur esthétique et ne pourront pas ainsi être estimés fidèles et équivalents. Par conséquent, lorsqu'un traducteur est confronté à l'impossibilité de maintenir la forme que manifeste le texte de départ, il lui est loisible de revêtir sa traduction d'une forme propre à la culture d'arrivée et manifester de la sorte autant de littéarité que d'esthéticité.

Alors que lorsqu'un genre littéraire trouve son équivalence formelle dans la culture d'arrivée, il revient au traducteur de déterminer s'il va lui imposer une autre forme, en fonction des connaissances et des attentes du public cible ainsi que de l'écart des cultures.

La langue

La remise en forme au niveau de la langue permet au traducteur de changer les catégories lexicales de son produit.

Lorsque la langue du texte de départ représente une particularité de catégorie, tels les dialectes, les argots ou l'archaïsme, le traducteur doit essayer de garder dans son œuvre la même catégorie linguistique à travers la remise en forme. Par ailleurs, le traducteur doit prendre la place de l'auteur en imitant son ton, son registre pour rendre plus naturelle la langue de sa traduction.

Lorsqu'il ne s'agit pas d'une adaptation, si le texte de départ ne manifeste pas de particularité linguistique, que l'interprète invente et impose une catégorie dans sa traduction, ou qu'il change arbitrairement la catégorie, de telle sorte que la traduction ne soit pas équivalente à son original, son opération sera considérée comme abusive.

Le style et l'écriture

Le style et l'écriture d'un auteur dans un texte relevant du genre littéraire constituent des reflets de sa pensée et de sa personnalité permettant au lecteur de l'identifier. Une remise en forme sur le style effacera le cachet de l'auteur. Pourtant, nous jugeons que dans certains cas, la rationalisation de la logique interne pourrait demeurer dans les limites légitimes si les divergences des logiques n'étaient pas apportées par l'auteur, mais par la culture.

2. La **Substitution**

La substitution du sens consiste à remplacer les noms et les locutions.

La substitution des noms repose sur les actions du raisonnement analogique des conceptions étrangères et du remplacement. Elle doit être fondée sur une analogie stricte : les deux conceptions appartenant à deux cultures doivent figurer dans le même domaine et représenter des similitudes. Si la conception étrangère concernée préexiste dans la langue d'arrivée à l'acte de traduire, il appartient au traducteur de décider s'il recourt toujours à l'interprétation analogique.

Quant à la substitution des locutions, elle cherche à établir une équivalence formelle ou la correspondance des significations. Dans la partie analytique, la formule de salutation constitue un composant indispensable de l'écriture épistolaire. De notre point de vue, la valeur formelle de cette expression surpasse sa valeur significative ; ainsi, nous considérons qu'il est convenable de la remplacer par une formule de salutation observée dans les lettres chinoises afin que l'effet soit identique. Dès lors quand cette expression est employée par l'auteur pour participer à son vouloir dire, c'est la correspondance des significations que le traducteur doit chercher.

Nous avons proposé, dans la partie théorique, une méthode permettant de repérer les messages d'un énoncé et de les classer en messages prioritaires et secondaires.

Pour toute substitution, qu'elle soit une substitution des conceptions, des faits ou des expressions, il est impératif que les messages prioritaires que transmettent les énoncés en langue de départ et en langue d'arrivée soient identiques.

Dans la plupart des cas, l'ajout d'un nouveau message accompagnera la substitution. Ce message, apporté par la signification culturelle d'un terme ou d'une expression, révélera son étymologie, sa première signification, son sens figuré ou ses définitions attribuées par ses utilisateurs depuis sa création. Si cette signification culturelle ne participe pas au message prioritaire qui exprime le vouloir dire de l'auteur, sa présence perturbera la fluidité de la lecture par l'intrusion d'allusions autres que le mot pourrait créer, et suscitera des doutes e la part du lecteur.

Dans la plupart des cas, la substitution aboutira à la perte d'un ou de plusieurs messages relevant du texte de départ ; mais parallèlement, l'ajout d'un nouveau message l'accompagnera. Ces messages, principalement apportés par la signification culturelle d'un terme ou d'une expression figurant dans les textes de départ ou d'arrivée, révéleront son étymologie, son premier sens, son sens figuré ou ses définitions attribuées par ses utilisateurs depuis leur création.

Lors de l'acheminement de la lecture des mots et des expressions par les lecteurs, ces mots et expressions ne cessent pas de suggérer d'une manière implicite leurs significations culturelles et de leur rappeler la mémoire intertextuelle. Si la signification culturelle du terme substituant ne participe pas au message prioritaire, à savoir le vouloir dire de l'auteur, mais manifeste plutôt une remarque chez les lecteurs, sa présence perturbera la fluidité de la lecture par l'intrusion d'allusions autres que le mot pourrait créer, et suscitera des doutes de la part du lecteur.

Quelques indices supplémentaires

Nous tentions précédemment de restreindre les emplois de l'interprétation analogique en analysant les paramètres susceptibles d'exercer une influence sur la qualité du produit traductif ; il nous faut tout de même admettre la complexité de l'opération traduisante, le résultat de la traduction et l'effet qu'elle produira chez les lecteurs ne pourront pas être intégralement prévus avant son apparition.

Les expériences de réussite sur l'interprétation analogique par les prédécesseurs nous offrent des exemples, desquels nous pouvons tirer des leçons. Les analyses ci-dessus nous permettent de connaître des cas dont l'interprétation analogique n'est pas efficace ; nous les énumérons de la manière suivante :

1. Les conceptions centrales des cultures.

En chaque culture, nous constatons l'existence de certaines conceptions centrales qui génèrent des autres concepts, tels *λόγος* (dans le sens de la raison) dans la culture grecque ancienne ou 和 (hé), « l'harmonie », dans culture chinoise. Ces conceptions, souvent exclusives à une culture, ne peuvent que rarement retrouver leur homologue dans une autre culture. Le plus important réside dans l'entendement des lecteurs de

traduction sur les autres conceptions de cette culture entièrement fondées sur leur compréhension de ces conceptions centrales. Nous jugeons alors que l'interprétation par analogie ne leur permet pas de saisir la substance exacte de ces idées ; elle conduirait les lecteurs à des malentendus les empêchant d'observer objectivement cette culture étrangère.

2. Les conceptions mystérieuses ou abstraites.

Ce type de conceptions nous pose fréquemment un certain nombre de difficultés dans la traduction : Nous nous considérons aptes à assimiler leurs sens, mais sommes confrontés à des difficultés d'expression dans une autre langue ; même si l'on trouve des mots, ces derniers ne représentent que des significations approximatives. La conception bouddhiste de *Nirvāṇa*, signifiant « extinction » (du feu des passions, de l'ignorance) ou « libération » (du cycle des réincarnations), n'équivaut ni à l'un ni à l'autre de ces deux termes. 道 (dào), considéré comme « source du monde » par les taoïstes, ne peut même pas être explicité par Laozi, le fondateur de l'école.

3. Les conceptions exprimées par des polysèmes.

À titre d'exemple, nous citons toujours λόγος. Ce terme grec, qui pourrait donner des significations telles que la « raison », la « parole », le « discours », la « révélation divine », ne pourrait pas être traduit par un simple terme signifiant à la fois toutes ces conceptions.

Affrontant ces conceptions étrangères qui posent des difficultés, le traducteur pourrait adopter l'une de ces deux solutions : la transcription phonétique ou le néologisme.

La transcription phonétique constitue une méthode de traduction proposant une solution directe. En recourant aux systèmes phonétiques existants, le traducteur transcrit une approximation des sons, des prononciations des termes en langues étrangères en écriture de la langue d'arrivée. Si nous les examinons en utilisant les particularités des langues grecque ancienne et chinoise, nous serons confrontés à deux inconvénients. Premièrement, les caractères, chargés de la signification des conceptions étrangères, ne signifient rien chez les lecteurs chinois, avant qu'ils ne prennent conscience de leur substance, puisqu'ils ne peuvent y saisir aucun sens lors de la

première lecture hors emploi. Secondement, considérant que la plupart des mots grecs sont composés de plusieurs syllabes, une transcription phonétique rendra souvent sa traduction chinoise redondante, et provoquera des difficultés de prononciation et de mémoire.

La construction des néologismes promet une évolution d'une langue par l'enrichissement de ses vocabulaires et comble les lacunes. Elle exige de riches connaissances linguistiques chez le traducteur. Pour les formations des néologismes en langues latines, le traducteur doit bien maîtriser les significations des préfixes, suffixes et radicaux afin de pouvoir les composer suivant les nécessités. Les particularités de l'écriture chinoise offrent certaines commodités pour la création du vocabulaire : chaque caractère pourrait représenter une ou plusieurs significations et à travers l'association des caractères, le traducteur serait ainsi apte à former des néologismes dont le sens pourrait être repérable à la lecture immédiatement. Alors, il est probable que les néologismes ne seront pas de nature à manifester les conceptions d'une manière intégrale et précise, pourtant, tout comme la transcription phonétique, les emplois leur promettent d'exprimer un sens conventionnel, identique à la conception exprimée en langue étrangère.

Conclusion

Examiner la substance de l'opération traductive des approches linguistiques et culturelles et éclairer l'hétérogénéité des cultures éloignées ont fondé les premières intentions de nos recherches ; la découverte de la méthode traductive Geyi (l'interprétation analogique) nous a conduite à consulter ses origines et à analyser ses emplois, ce qui nous a permis ensuite de briser la réputation contestable qu'elle a dû subir pendant des millénaires ; en traduisant les textes littéraires d'une langue dans une autre, nous ambitionnons d'importer avec fidélité les trésors et la richesse de l'ouvrage, de l'auteur ainsi que de la culture de départ et de transmettre la sagesse manifestée par l'écrivain dans son texte à notre produit traductif.

Tout au long de notre présente recherche, qui consistait à expliciter le rôle interprété de la traduction dans la communication entre la culture grecque ancienne et la tradition chinoise, entre lesquelles existent des divergences fondamentales, nous avons souhaité d'abord mettre en évidence, pendant la première phase de nos études consacrée à la traductologie, la nature de l'opération traductive des aspects ontologique et professionnel ; elle nous servirait comme de point de repère et de fondement scientifique dans l'évaluation des versions et de nos pratiques de traduction. Dans la deuxième partie, destinée à l'examen des problématiques, nous avons retrouvé l'origine et les premiers emplois de l'interprétation analogique, et cela nous a conduite aux problématiques sur la substance et la légitimité de cette méthode de traduction. Nous avons ensuite justifié l'intérêt de l'approche contrastive empruntée dans la traduction et nous avons présenté diverses informations concernant Plutarque et ses œuvres, *Les Moralia*, ainsi que l'état des traductions et de recherches relatives à un ouvrage de cette collection. La première moitié de la partie analytique fut consacrée aux analyses aux niveaux linguistiques, textuels et contextuels, menées sur les versions chinoises des extraits de notre *corpus*, en recourant aux outils grammaticaux, stylistiques et culturels. Nous avons ensuite proposé une traduction chinoise selon les observations et les réflexions précédemment opérées. Cette action de traduction nous a permis d'expertiser notre hypothèse sur les limites de Geyi et surtout elle nous a permis de mesurer l'étendue et la profondeur des divergences conceptuelles entre les deux cultures. À la fin de nos études, nous avons rédigé une partie synthétique dans laquelle nous avons présenté la définition moderne de l'interprétation analogique en soulignant son

fondement scientifique ; nous avons également cerné les limites de cette méthode traductive afin que les opérations traductives ultérieures ne dépassent pas ces frontières et n'aboutissent pas à l'infidélité ; des solutions ont été finalement proposées en vue d'assurer une alternative des méthodes traductives lorsque l'interprétation n'est pas applicable.

Durant nos études théoriques et pendant les pratiques de traduction, nous avons examiné plusieurs Écoles traductologiques et apporté des réflexions sur certaines questions. Les premières portaient sur les différents éléments composant les deux faces de macro-signes constitutifs d'un texte : le sens et la forme ; les deuxièmes reposaient sur la compréhension du texte, variable selon les connaissances linguistiques et extralinguistiques du traducteur, les différences lexicales, grammaticales et syntaxiques entre les langues de départ et d'arrivée ainsi que le décalage culturel ; les troisièmes, relatives à la détection et à la transmission des messages prioritaires et secondaires, déterminent la fidélité et l'équivalence du texte traduit vis-à-vis de son original ; les quatrièmes s'appuyaient sur les choix des méthodes et des stratégies de traduction multiples, qui pourront orienter le texte traduit vers des effets différents tels que l'étrangeté et la familiarité, le dépaysement et l'homogénéité.

Les analyses des substances des conceptions relevant de la philosophie grecque ancienne nous ont permis d'apercevoir l'étendue et la profondeur de cette culture riche et brillante. Pour notre part, nous avons pris conscience des similarités existant entre elle et la culture chinoise recelant autant d'ancienneté et de trésors. Elles nous assurent la possibilité de l'élaboration d'une traduction ; mais, en même temps, l'hétérogénéité des conceptions nous a fait prendre conscience de l'ampleur de l'écart séparant ces deux cultures et nous a révélé l'existence des obstacles dans la traduction. En recourant aux méthodes ordinaires et particulières utilisées pour la traduction, le traducteur parviendra à découvrir des solutions appropriées pour franchir ou du moins contourner ces obstacles. Exécutant les rôles d'intermédiaire et d'ambassadeur, il construira des passerelles permettant de relier et de rapprocher les deux cultures, qui se comprendront *in fine*.

Il est à reconnaître que, au terme de cette exploration, la traduction du texte ancien constitue une expérience exigeante qui a posé de nombreux défis. D'une part, nous avons été amenée à comprendre les conceptions dont la substance nous paraissait obscure et ésotérique, notamment à cause de la distance spatio-temporelle ; d'autre part, nous avons ambitionné de les traduire dans une langue lointaine avec précision et concision. Ces opérations font appel aux connaissances, à l'entendement, aux expériences et techniques de traduction ainsi qu'à l'esprit conciliateur du traducteur. Avec l'élaboration des stratégies et l'option des méthodes, nous avons accompli ce travail traductologique en espérant apporter de l'intérêt aux traductions des textes littéraires ou d'autres genres, réalisées selon les finalités multiples auprès d'un large lectorat.

Enfin, la rédaction de cette thèse par le *truchement* de la langue de Molière, traduit le rôle délicat du médiateur, trait d'union entre deux langues et cultures, deux continents, en des époques communes et différentes, mais obéissant à un esprit fédérateur, consensuel et loyal.

Bibliographie

Traductologie

a) Ouvrages :

BAKER Mona et SALDANHA Gabriela, *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, New York, Routledge, 2009, 704p.

BERMAN Antoine, *L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humbolt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1995, 311p.

DELISLE Jean, LEE-JAHNKE Hannelore, CORMIER Monique, *Terminologie de la traduction*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1999, 433p.

GILE Daniel, *La traduction : la comprendre, l'apprendre*, Paris, P.U.F., 2005, 296p.

GREEN Jeffrey, *Thinking through Translation*, Athens, GA and London, University of Georgia Press, 2010, 202p.

GUIDÈRE Mathieu, *Introduction à la traductologie : penser la traduction, hier, aujourd'hui, demain*, Bruxelles, De Boeck, 2008, 176p.

HOLMES James, *The Name and Nature of Translation Studies*, Amsterdam, University of Amsterdam, 1975, 23p.

ISRAËL Fortunato, *Identité, altérité, équivalence? – La traduction comme relation*, Caen, Lettres Modernes Minard, 2002, 378p.

ISRAËL Fortunato et LEDERER Marianne, *La théorie interprétative de la traduction*, Caen, Lettres Modernes Minard, 2005. Tome I: *Genèse et développement*, 198p; Tome II: *Convergences, mises en perspective*, 300p; Tome III: *De la formation... à la pratique professionnelle*, 182p.

LADMIRAL Jean-René, *Sourcier ou cibliste*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 304p.

LAROSE Robert, *Théories contemporaines de la traduction*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 1987, 331p.

LEDERER Marianne, *La traduction aujourd'hui : le modèle interprétatif*, Caen, Lettres Modernes Minard, 2006, 198p.

LEDERER Marianne, *Études traductologiques: en hommage à Danica Seleskovitch*, Caen, Lettres Modernes Minard, 1990, 288p.

LEDERER Marianne, *Le Sens en traduction*, Caen, Lettres Modernes Minard, 2006, 358p.

LIU Miqing, *Contemporary Studies of Translation*, Beijing, China Translation & Publishing Cooperation, 2012, 304p.

MA Zuyi, *Zhong guo fan yi jian shi*, Histoire brève de la traduction chinoise, Beijing, China translation and publishing, 1998, 459p.

MESCHONIC Henri, *Pour la poésie II*, Paris, Gallimard, 1973, p.457.

MOUNIN Georges, *Les belles infidèles*, Paris, Presses Universitaires de Lille, 1994, 108p.

MOUNIN Georges, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, 296p.

NIDA Eugene Albert, *Toward a Science of Translating – With special reference to principles and procedures involved in Bible translating*, Amsterdam, Brill, 1964, 331p.

SELESCOVITCH Danica et LEDERER Marianne, *Interpréter pour traduire*, Paris, Didier Érudition, 2001, 311p.

STEINER George, *Après Babel : Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 1998, 704p.

TOURY Gideon, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2012, 350p.

VENUTI Lawrence, *The Translator's invisibility – A history of translation*, 2^e édition, Oxon, Routledge, 2008, 324p.

VINAY Jean-Paul et DALBERNET Jean, *Comparative Stylistics of French and English : A methodology for translation*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 1995, 358p.

b) Thèses doctorales :

ZHAO Heping, dirigé par SELESCOVITCH Danica, *Le principe de la fidélité en traduction : de la validité de la théorie interprétative pour la traduction chinois-français et français-chinois*, Linguistique, Paris, Écoles supérieures d'interprètes et de traducteurs, 1989, 510p.

JIA Baojun, dirigé par LEVET Jean-Pierre, *Lexicologie comparée et culture classique : recherches théoriques et pratiques de sémantique et de traductologie : grec et latin, chinois et français*, Sciences du langage, Limoges, Université de Limoges, 2007, 638p.

SHEN Shu, dirigé par LEVET Jean-Pierre, *Recherches sur les traductions françaises et chinoises des classiques grecs : étude comparative, linguistique, traductologique de versions françaises et chinoises d'Antigone de Sophocle*, Science de l'antiquité, Limoges, Université de Limoges, 2014, 341p.

c) Articles

AUDET Louise, « Évaluation de la traduction littéraire : de la "sensibilité à la littérarité" à la "littérarité en traduction" », dans *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 21, n°1, 2008, p. 127-172.

FÉDIER François, « L'intraduisible », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2005, n° 4, Tome 130, p. 481-488

GILE Daniel, « La lecture critique en traductologie », *Méta : journal des traducteurs*, vol. 40, N° 1, 1995, p. 5-14.

GOUADEC Daniel, « Paramètres de l'évaluation des traductions », dans *Meta : journal des traducteurs*, vol. 26, n° 2, 1981, p. 99-116.

GOUANVIC Jean-Marc, « Au-delà de la pensée binaire en traductologie : esquisse d'une analyse sociologique des positions traductives en traduction littéraire », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 19, n° 1, 2016, p. 123-134.

ISRAËL Fortunato, « Sens, forme, effet : Pour une approche communicative de la traduction littéraire », dans *Texte Contexte : Translation : Theorie, Didactic, Praxis*, 1991, p. 217-226.

ISRAËL Fortunato, « Le traitement de la forme en traduction », dans *Iberica*, 1995, n° 5, p. 115-124.

ISRAËL Fortunato, « Limites du transfert culturel en traduction », dans *Aspects culturels de la traduction: Actes du 1^{er} colloque international de traduction*, 2002, p. 188-194.

KÜNZLI Alexander, « Experts versus novices : l'utilisation de sources d'information pendant le processus de traduction », dans *Meta : journal des traducteurs*, vol. 46, n° 3, 2001, p. 507-523.

LADMIRAL Jean-René, « Formation des traducteurs et traduction philosophique », dans *Meta : journal des traducteurs*, vol. 50, n° 1, 2005, p. 96-106.

Traductions des *Moralia*

Gu dian gong he jing shen de han wei : pu lu ta ke wen xuan, Plutarque, traduit par YU Jianqing, , Beijing, China Social Sciences Publishing House, 2005, 455p.

In Consolation to his wife, Penguin Great Ideas, London, Penguin, 2009, 112p.

Œuvres Morales, Tome I, traduit par PHILIPPON André et SIRINELLI Jean, Paris, Les Belles Lettres, 1987, 258p.

Œuvres Morales, Tome VIII, traduit par HANI Jean, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 384p.

Plutarch's Moralia, Tome I, traduit par BABBITT Frank Cole, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1986, 468p.

Plutarch's Moralia ,Tome IV, traduit par DE LACY Phillip and EINARSON Benedict, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1986, , 618p.

Pu lu ta ke zha ji, Plutarque, traduit par XI Daiyue, Taipei, Linking Publishing, 2014, Tome I, 616p; Tome II, 584p; Tome III, 608p; Tome IV, 584p.

Wei qi shu, Plutarque, traduit par XIAO Ailin et WEN Hong, Beijing, China Translation and Publishing House, 2012, 181p.

Plutarch's Morals, édité par William W. GOODWIN, Boston, Little Brown and Co., 1878.

Études sur l'auteur et sur le corpus

a) Ouvrages

AULOTTE Robert, *La tradition des Moralia au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1965, 405p.
BLIGNIÈRES Auguste de, *Essai sur Amyot et les traducteurs au XVI^e siècle*, Université d'Oxford, p. 196.
GÉRARD Octave, *De la morale de Plutarque*, Paris, Hachette, 1866, 432p.
GUÉRIER Olivier, *"Moralia" et "Oeuvres morales" à la Renaissance: actes du colloque international de Toulouse, 19-21 mai 2005*, Paris, H. Champion, 2008, 336p.
SIRINELLI Jean, *Plutarque*, Paris, Fayard, 2000, 522p.

b) Articles

BABUT Daniel, « À propos des enfants et d'un ami de Plutarque : essai de solution pour deux énigmes », dans *Revue des Études Grecques*, 1981, vol. 94, n° 445, p. 47-62.
DEFRADAS Jean, « Les Œuvres morales de Plutarque », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1972, vol. 1, n° 2, p. 219-222.
PANAGOPOULOS Cécile, « Vocabulaire et mentalité dans Moralia de Plutarque », dans *Dialogues d'histoire ancienne*, 1977, vol. 3, n° 1, p. 197-235.
QUANTIN Jean-Louis, « Traduire Plutarque d'Amyot à Ricard », dans *Histoire, économie et société*, 1988, vol. 7, N° 2, p. 243-259.
ZAGDOUN Mary-Anne, « Plutarque à Delphes », dans *Revue des Études Grecques*, 1995, vol. 108, n° 2, p. 586-592.

Textes antiques

a) Traductions françaises

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par TRICOT Jules, Paris, édition Vrin, 7^e tirage, 1990, 579p.

EUCLIDE, *Les Éléments*, Livre V, *Les Définitions*. Traduction Bernard VITRAC, Paris, PUF 1994, 572p.

EURIPIDE, *Tragédies*, Tome II : *Andromaque*, traduit par MÉRIDIÈRE Louis, Paris, Les Belles Lettres, 4^e tirage, 2012, 466p.

EURIPIDE, *Les Bacchantes*, traduit par GRÉGOIRE Henri, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 110p.

HOMÈRE, *Illiade*, préfacé par MAZON Paul, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

HOMÈRE, *Odyssée*, traduit par BERARD Victor, Paris, Les Belles Lettres, 4^e tirage, 2015, 350p.

PLATON, *Phèdre*, édité par MORESCHINI Claudio, Paris, édition Les Belles Lettres, 1998, 239p.

PLATON, *Œuvres complètes*, Tome IV, 1^{ère} Partie : *Phédon*, traduit par VICAIRE Paul, Paris, Les Belles Lettres, 5^e tirage, 2006, 235p.

PLATON, *Œuvres complètes*, Tome VI : *La République*, Traduit par CHAMBRY Emile, Paris, Les Belles Lettres, 11^e tirage, 2012, 233p.

PLATON, *Œuvres complètes*, Tome VII, 1^{ère} Partie : *La République*, Traduit par CHAMBRY Emile, Paris, Les Belles Lettres, 11^e tirage, 2012, 154p.

PLUTARQUE, *Comment écouter, Moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami, Comment s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu, Comment tirer profit de ses ennemis, De la vertu et du vice, Œuvres Morales*, Tome I, 2^e partie, traduit par KLAERR Robert, PHILIPPON André et SIRINELLI Jean, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 501p.

PLUTARQUE, *La vertu peut-elle s'enseigner, De la vertu morale, Du contrôle de la colère, De la tranquillité de l'âme, Œuvres Morales*, Tome VII, 1^{ère} partie, traduit par DUMORTIER Jean, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 553p.

PLUTARQUE, *Consolation à Apollonios, Préceptes de santé, Précepte de mariage, Œuvres Morales*, Tome II, traduit par DEFRADAS Jean, HANI Jean et KLAERR Robert, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 546p.

PLUTARQUE, *Propos de Tables, Œuvres Morales*, Tome IX, traduit par FUHRMANN François, Paris, Les Belles Lettres, 2^e tirage, 2003.

SÉNÈQUE, *Dialogues*, Tome III : *Consolations*, traduit par WALTZ René, Paris, Les Belles Lettres, 2015, 219p.

b) Traductions chinoises

HOMÈRE, *Yi li ya te, Iliade*, traduit par LUO Niansheng, dans *Luo nian sheng quan ji*, Shanghai, Shanghai People Publishing, 2004, 713p.

HOMÈRE, *Ao de sai, Odyssée*, traduit par WANG Huansheng, Shanghai, Shanghai People Publishing, 2014.

PLUTARQUE, *Xi la luo ma ming ren zhuan, Les vies des Grecs et des Romains nobles*, traduit par HUANG Hongxu, LU Yongting et WU Pengpeng, Shanghai, The Commercial Press, 1990, 662p.

PLUTARQUE, *Xi la luo ma ming ren zhuan, Les biographies des Grecs et des Romains illustres*, traduit par XI Daiyue, Liaoning, Jilin Publishing, 2009, 1956p.

Études spécialisées

a) Ouvrages

BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Vrin, 1993, 256p.

BARREU Hervé, *L'épistémologie*, 8^e édition, Paris, P.U.F., 2013, 128p.

LEATHERDALE William Hilton, *The role of analogy, model and metaphor in science*, Elsevier, Amsterdam, 1974, 276p.

SOLER Léna, *Introduction à l'épistémologie*, Ellipses Marketing, 2009, 336p.

b) Articles

BONTEMS Vincent, « Métaphores et analogies du mouvement : Les opérateurs chez Gaston BACHELARD », in *Kairos*, 1, 2010, p. 25-42.

VITRAC Bernard, « La définition V. 8 des Éléments d'Euclide », *Centaurus*, 1996, vol. 38, n°2-3, p. 97-121.

Études sur la civilisation grecque

a) Ouvrages

GRIMAL Pierre, *La mythologie grecque*, 12^e édition, Paris, P.U.F., 1986, 125p.

ROMILLY Jacqueline de, *La tragédie grecque*, 9^e édition, Paris, P.U.F., 2014, 192p.

ROMILLY Jacqueline de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Édition Hermann, 1975, 286p.

TRÉDÉ-BOULMER Monique, SAÏD Suzanne, *La Littérature Grecque D'Homère à Aristote*, 3^e édition, Paris, P.U.F., 2001, 126p.

b) Articles

FLACELIÈRE Robert, « Le féminisme dans l'ancienne Athènes », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 115^e année, 1971, n° 4, p. 698-706.

FLACELIÈRE Robert, « La théologie selon Plutarque », dans *Publications de l'École française de Rome*, 1974, p. 273-280.

YVES Vadé, « Sur la maternité du chêne et de la Pierre », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 191, n°1, 1977, p. 3-41.

Études sur la civilisation chinoise

CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Points, 2014, 696p.

CONFUCIUS, *Les Entretiens*, traduit par CHENG Anne, Paris, Points, 2014, 153p.

GUAN Hanqing, *Teou-ngo-youen, Le Ressentiment de Teou-ngo*, traduit par BAZIN Antoine, dans *Théâtre chinois*, Paris, Imprimerie royale, 1838, 327p.

HASSE Martine, *Textes Essentiels de la Pensée Chinoise, Confucius et le Confucianisme*, Alexis Lavis, Pocket, 2008, 349p.

HE Ru, *Cent Poèmes Tang*, 5^e tirage, Beijing, Foreign Language Teaching and Research Press, 2006, 192p.

JAVARY Cyrille, *Les trois sagesse chinoises : taoïsme, confucianisme, bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 2010, 256p.

JULIEN François, *Le détour et l'accès : stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset&Fassquelle, 1995, 378p.

Lao-Tseu, *Tao te king – Le livre de la voie et de la vertu*, traduit par STANISLAS Julien, Paris, Mille et une nuits, 2000, 110p.

LI Zhiqiang, *Qian qin he gu xi la yu yan guan yan jiu*, Recherche comparative sur la genèse du chinois et du grec ancien, Beijing, Xueyuan Publishing, 2008, 371p.

XU Shen, *Shuo wen jie zi*, Origines des caractères chinois, Beijing, Zhonghua Book Company, 2009, 328p.

ZURCHE Eric, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Amsterdam, Brill, 2007, 407p.

ZURICHER Eric, *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, Julliard, 1990, 93p.

Annexes

Annexe I - La division des traités des *Moralia* par Konrat ZIEGLER

(sont placés entre crochets droits les traités dont l'authenticité est discutée)

1. Dissertations du genre rhétorique, à la manière des sophistes :
Sur la fortune des Romains, Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre, Sur la fortune, [Sur le destin], Sur la gloire des Athéniens, Sur l'utilité comparée de l'eau et du feu, Si la vertu peut s'enseigner, Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux, Si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps.
2. Traités de « psychologie » animale :
Sur l'usage de manger de la viande, Sur l'intelligence des animaux, Sur la raison que l'on peut attribuer aux bêtes, Sur l'amour de la progéniture.
3. Traités proprement philosophiques :
Sur la création de l'âme dans le Timée de Platon, Questions platoniciennes, De la passion et de la tristesse, De l'âme.
Ouvrages de polémique contre les Épicuriens :
Contre Colotès, De l'impossibilité de vivre heureux en suivant Épicure, De la vie cachée – et contre les Stoïciens : Des contradictions stoïciennes, Sur les notions communes, Que les Stoïciens disent des choses plus absurdes que les poètes.
4. Traités de morale:
De la vertu morale, De la vertu et du vice, Des progrès dans la vertu, Du contrôle de la colère, De l'envie et de la haine, De la curiosité, Du bavardage, De l'amour des richesses, Il ne faut pas s'endetter, De la fausse honte, Comment se louer soi-même sans exciter l'envie, De la tranquillité de l'âme, Préceptes en vue de conserver la santé, Préceptes conjugaux, Consolation à sa femme, [Consolation à Apollonios], Sur l'amour, Histoires d'amour, De l'amour fraternel, Du flatteur et de l'ami, De la pluralité d'amis, De l'utilité des ennemis.
5. Traités de pédagogie :
Sur la manière de lire les poètes, Comment écouter, [Sur l'éducation des enfants], [Sur la noblesse], [De la musique].
6. Traités de politique :
Préceptes politiques, De l'exil, Si un vieillard doit s'occuper des affaires publiques, Que le philosophe doit s'entretenir avec les princes, À un prince ignorant, De la monarchie, de la démocratie et de l'aristocratie.
7. Traités de théologie :
De la superstition, Du démon de Socrate, Sur Iris et Osiris, Sur les délais de la justice divine, Sur la disparition des oracles, Sur l'E de Delphes, Sur les oracles de la Pythie.
8. Traités de physique et de cosmologie :
Sur la face de la lune, Du froid primitif, Causes physiques.
9. Traités d'érudition et d'histoire :

Prouesses de femmes, Questions romaines, Questions grecques, Apophtegmes de rois et de généraux, Apophtegmes laconiens, Parallèles mineurs, [Des fleuves].

10. Traités de critique historique et littéraire :

Sur la malignité d'Hérodote, Comparaison d'Aristophane et de Ménandre, [Sur la vie et la poésie d'Homère].

11. Traités classables en raison de la variété des sujets abordés :

Banquet des sept sages, Propos de table.

Annexe II – Texte de départ de notre traduction

CONSOLATION À SA FEMME¹⁴⁹

Plutarque à sa femme : salut.

1. Le courrier que tu m'avais expédié pour m'apprendre la morte de notre enfant m'a manqué, vraisemblablement, sur la route d'Athènes ; mais lorsque je fus arrivé à Tanagra, j'ai appris la nouvelle par ma petite fille. Je suppose donc que la cérémonie des h est maintenant terminée, et terminée, je le souhaite, de façon à te faire, pour le présent et pour l'avenir, le moins de peine possible. Peut-être as-tu encore quelque projet que tu n'as pas exécuté, attendant d'avoir là-dessus mon avis, et dont il te semble que la réalisation doit soulager ta douleur : fais-le, en évitant seulement toute recherche exagérée et toute superstition ; ces défauts, d'ailleurs, personne n'en est plus éloigné que toi.

2. Je ne demande qu'une chose, ma chère femme, c'est que dans la souffrance, nous gardions, toi et moi, notre sérénité. Pour ma part, je sais et je mesure toute l'étendue de notre perte ; mais si je te trouve abandonnée à une douleur excessive, j'en serai plus peiné encore que du malheur même qui nous est arrivé. Et, pourtant, je ne suis « ni de chêne ni de pierre », tu le sais bien, toi avec qui j'ai partagé l'éducation de tant d'enfants, tous élevés par nos soins dans notre maison ; je sais également quelle joie extraordinaire cela avait été, pour toi, d'avoir une fille, que tu désirais après la naissance de quatre garçons, et pour moi, d'avoir l'occasion de lui donner ton nom. Un charme tout particulier s'attache, en outre, à l'amour que l'on porte aux enfants d'un âge si tendre : la joie qu'ils nous donnent est si pure et si libre de toute colère et de tout reproche ! La nature avait donné à notre fille une amabilité et une douceur merveilleuse ; sa manière de répondre à notre tendresse et son empressement à faire plaisir nous ravissaient tout à la fois et nous révélaient la bonté de son caractère ; ainsi elle demandait à sa nourrice de présenter et de donner le sein, non seulement aux autres enfants, mais encore aux objets personnels et aux jouets qu'elle aimait ; comme si elle invitait par bonté, à sa table

¹⁴⁹ Plutarque, Consolation à sa femme, Œuvres Morales, Tome VIII, traduit par HANI Jean, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

particulière, en quelque sorte, les choses qui lui donnait du plaisir, pour leur communiquer ce qu'elle avait de bon et partager avec elles ce qu'elle avait de plus agréable.

3. Je ne vois pas, ma chère femme, pourquoi ces traits et tant d'autres qui nous charmaient de son vivant susciteraient en nous aujourd'hui l'affliction et le trouble, quand nous venons à y penser.

Je craindrais bien plutôt, au contraire, qu'avec la douleur le souvenir ne s'en effaçât en nous, comme il arriva à Clymène, lorsqu'elle dit :

...Je déteste l'arc recourbé
en bois de cornouiller ; quant aux jeux du gymnase
qu'on les écarte de ma vue !

Elle fuit constamment, elle redoute ce qui lui rappelle son fils et qui pour elle s'accompagne de souffrance. La nature, en effet, fuit tout ce qui est déplaisant.

Mais, comme cette enfant fut pour nous durant sa vie l'être, de tous, que nous aimons le plus à choyer, à contempler et à entendre, de même son souvenir doit habiter en nous, nous accompagner dans la vie en nous donnant de la joie, bien plus, et je dirais même cent fois plus, que la peine, si les discours que nous avons tenus souvent à d'autres doivent, comme il est naturel, nous servir à nous-mêmes dans l'occasion ; il ne faut pas que nous restions abattus et renfermés sur nous-mêmes, opposant aux joies du passé des souffrances cent fois plus nombreuses.

4. Ceux qui se sont trouvés auprès de toi me disent avec admiration que tu n'as pas pris d'habit de deuil, que vous ne vous êtes imposé, ni toi ni tes femmes, aucun geste inconvenant ni aucune mortification ; que, pour les funérailles, il n'y a pas eu de pompe coûteuse et recherchée, et que tout s'est passé de façon bienséante et sans tapage en compagnie de nos proches seuls. Pour moi, je n'en pas été surpris : toi qui ne t'es jamais parée pour aller à un spectacle ou prendre part à un cortège, et qui as toujours regardé le luxe comme inutile même pour les plaisirs, en ces tristes circonstances tu as conservé ton naturel et ta simplicité. Car ce n'est pas seulement « dans les fêtes bachiques » qu'une femme honnête doit demeurer sans souillure ; elle doit savoir que, dans le deuil,

il ne faut pas moins modérer le trouble et l'agitation de la douleur ; cette modération ne combat pas, comme le pense le vulgaire, l'amour maternel, mais l'intempérance de l'âme. Nous satisfaisons à l'amour envers nos enfants par les regrets, par les honneurs que nous rendons à nos disparus, par le souvenir que nous conservons d'eux ; mais ce désir insatiable de pleurer qui nous incite à pousser des gémissements et à nous frapper la poitrine n'est pas moins honteux que l'intempérance dans les plaisirs, encore qu'il trouve une manière d'excuse dans le fait que cette honte-là s'accompagne de chagrin et d'amertume au lieu de jouissance. Quoi de plus illogique, en effet, que de s'interdire l'excès du rire et de la joie, et de laisser libre cours à des torrents de lamentations et de plaintes, qui jaillissent pourtant de la même source ? Quoi de plus illogique que de quereller les femmes, comme le font certains hommes, à cause de leur goût pour les parfums et les étoffes de pourpre, et de leur permettre, dans le deuil, de se couper les cheveux, de teindre leurs vêtements en noir, de prendre des postures disgracieuses et des attitudes douloureuses ? Ou encore, pire que tout, si elles infligent à leurs esclaves et à leurs servantes des châtimens excessifs et injustes, de s'y opposer et de les en empêcher, mais en revanche de les voir avec indifférence s'infliger à elles-mêmes des châtimens durs et cruels au milieu de souffrances et de malheurs qui réclamaient plutôt de la douleur et de la bonté ?

5. Pour nous, ma chère femme, nous n'avons jamais eu à nous quereller de la sorte et je pense bien que nous n'aurons jamais à le faire. La modestie de ta toilette et l'absence de luxe dans ta façon de vivre ont frappé tous les philosophes sans exception qui ont vécu dans notre société et dans notre intimité ; et il n'est aucun doute de nos concitoyens à qui tu n'offres, dans les cérémonies religieuses, les sacrifices ou au théâtre, le spectacle de ta simplicité. D'ailleurs, tu as déjà montré une grande constance en des occasions semblables à celles d'aujourd'hui, lorsque tu as perdu l'aîné de nos fils et une seconde fois encore lorsque Chaeron, cet aimable enfant, nous quitta. Je m'en souviens ; je revenais d'un voyage en mer avec des hôtes quand on m'annonça la mort de l'enfant ; ils entrèrent en même temps que les autres personnes dans notre maison ; voyant quelle tranquillité et quel calme y régnait, ils crurent (comme ils l'ont raconté plus tard à d'autres gens) qu'aucun malheur n'était arrivé et que c'était simplement un faux bruit qui avait circulé ; tant tu avais, sans te troubler, maintenu la maison en ordre en des circonstances qui rendent le plus grand désordre bien pardonnable ; et pourtant tu

avais nourri toi-même l'enfant au sein, et tu avais dû subir une intervention chirurgicale à la suite d'une contusion à cet organe. Voilà bien les sentiments d'un cœur courageux et aimant.

6. Au contraire, la plupart des mères, nous le voyons, attendent que leurs petits aient été lavés et arrangés par des étrangères, pour les prendre dans les bras comme des jouets ; après cela, s'ils viennent à mourir, elle s'abandonnent à un deuil aussi futile que déplaisant. Ce n'est pas l'affliction – qui est une chose raisonnable et belle –, mais le ménage d'une sensibilité naturelle plutôt faible avec une forte disposition aux idées fausses, qui fait naître ces deuils sauvages, frénétiques et sans remède. C'est ce qui n'a pas échappé à Esope, comme on peut le supposer : lorsque Zeus, nous dit-il, distribuait aux dieux les honneurs, le Deuil réclama aussi sa part ; Zeus lui accorda d'être honoré mais seulement par ceux qui le choisiraient volontairement. Et, au début, c'est ainsi que les choses se passent ; c'est de son plein gré que chacun laisse entrer le Deuil chez lui. Mais lorsque, avec le temps, il s'y est fixé, qu'il est devenu un familier et un habitué de la maison, si grand qu'en soit notre désir, il ne s'en va plus. Aussi faut-il le combattre dès qu'il se présente à la porte et ne pas le laisser prendre ses quartiers chez nous en revêtant des habits funèbres, en rasant nos cheveux ou en nous livrant à quelque autre pratique de ce genre. Répétées chaque jour, ces pratiques remplissent l'esprit de confusion, le rapetissent et le rétrécissent, le rendent sauvage, insensible à toute consolation et pusillanime ; on pense qu'il n'est plus permis de rire, ni de jouir de la lumière du jour, ni de s'asseoir à la table d'un ami, dès lors que le deuil nous a enveloppés de la sorte et nous a fait adopter une telle conduite. La conséquence de ce mauvais comportement est la négligence totale du corps, la répugnance pour le bain, les frictions et les autres soins de cette nature, alors que, tout au contraire, il faudrait que l'âme justement, qui est souffrante, trouvât un appui dans un corps vigoureux. La douleur, en effet, s'émousse et s'affaiblit en grande partie, lorsqu'elle est apaisée par le calme du corps, comme par beau temps les flots de la mer ; mais si, à la suite d'un mauvais régime de vie, le corps se trouve altéré et dérégulé et qu'il ne transmet plus à l'âme de sensations bienfaisantes et salutaires, mais lui fait seulement respirer les exhalaisons amères et nuisibles de la douleur et de l'affliction, alors, même si on en a le désir, il n'est pas facile de reprendre le dessus ; tant sont violentes les souffrances qui saisissent l'âme ainsi malmenée.

7. D'autre part, l'ennui le plus grave et le plus redoutable en pareille occasion, je n'ai pas à le redouter : je veux parler de « ces visites de femmes détestables », qui viennent crier et mêler leurs pleurs à ceux des autres, et par là, exciter et aiguïser le chagrin sans permettre que d'autres l'adoucissent ou qu'il se calme de lui-même. Je sais, en effet, quelles luttes tu as récemment soutenues pour prêter assistance à la sœur de Théon et repousser des étrangères qui venaient gémir et vociférer et qui avaient vraiment l'air, comme l'on dit, de verser de l'huile sur le feu. Lorsqu'on voit la maison d'un ami brûler, on cherche à éteindre le feu avec tout la rapidité et toute l'énergie dont on est capable ; mais si c'est l'âme de cet ami qui est enflammée par la douleur, on apporte encore un aliment à l'incendie. Une personne a-t-elle une maladie des yeux, on ne permet pas au premier venu d'y porter la main et l'on ne touche pas soi-même à la partie qui est le siège de l'inflammation ; mais celle qui est en deuil reste là, permettant à tous ceux qui passent de s'occuper de sa douleur et de l'envenimer, comme l'on ferait d'une fluxion : ainsi, à la place de ce qui n'était qu'un léger chatouillement et une petite démangeaison, on voit se déclarer un mal sérieux et douloureux. C'est là un danger contre lequel je sais que tu te tiendras en garde.

8. Essaie de te reporter souvent par la passée au temps où, cette partie n'étant pas encore née, nous n'avions aucun sujet d'accuser la Fortune ; tâche de rapprocher ce temps-là du moment actuel, comme si nous nous retrouvions aujourd'hui dans la même situation qu'alors. Car, ma chère femme, nous semblerons regretter la naissance de notre enfant, si nous jugeons la situation où nous étions avant qu'elle naquît préférable à celle d'aujourd'hui. Certes, il ne faut pas effacer de notre mémoire ces deux années qu'elle a vécu ; il faut, au contraire, les mettre au compte de nos plaisirs, à cause des joies délicieuses qu'elles nous ont procurées ; nous ne devons pas tenir un bien qui fut petit pour un grand mal ; et si la Fortune n'y a pas ajouté ce que nous espérons, nous ne devons pas être envers elle ingrats pour ce qu'elle nous a donné. L'attention à parler respectueusement de la Divinité et une attitude sereine et sans murmure en face de la Fortune portent toujours des fruits aussi beaux qu'agréables. Mais en de pareilles circonstances, l'homme qui sait avant tout puiser à des souvenirs de bonheur et tourner sa pensée vers les moments radieux et brillants de son existence en la détournant des moments sombres et troublés, celui-là supprime complètement sa douleur ou, du moins,

la réduit et l'affaiblit par le mélange d'un sentiment contraire. Comme le parfum flatte toujours l'odorat en même temps qu'il constitue un remède contre les mauvaises odeurs, de même, dans le malheur, le souvenir du bonheur offre en plus les avantages d'un indispensable secours à ceux qui ne se refusent pas à ce souvenir et ne se plaignent pas en tout et toujours de la Fortune. Il ne faut pas que nous tombions dans ce défaut en calomniant notre propre existence, parce que, dans ce livre de notre vie, il s'est trouvé une seule rature, alors que toute le reste est pur et intact.

9. C'est, en effet, des raisonnements corrects, dont le résultat est de créer en nous une ferme disposition d'esprit, que dépend le bonheur, et les vicissitudes de la Fortune ne peuvent sérieusement nous en éloigner ni causer des accidents qui ruinent toute notre vie ; c'est ce que tu as bien souvent entendu répéter. Faut-il pourtant que nous aussi, comme le vulgaire, nous nous laissons guider par les circonstances extérieures, que nous fassions le compte de tout ce que nous avons reçu de la Fortune et que nous prenions les premiers venus pour juges de notre bonheurs ? En ce cas, ne considère pas les pleurs et les lamentations présentes des visiteurs, geste dicté par un détestable usage et dont on s'acquitte auprès de tous les affligés ; pense plutôt combien tu continues d'être enviée par eux à cause de tes enfants, de ta maison, de ta condition. Il serait tout de même étrange, tandis que d'autres choisiraient volontiers ton sort, même avec le malheur qui nous afflige en ce moment, que toi, qui en jouis, tu te plains et te désoles ; il serait étrange que la morsure même du malheur ne te fasse pas sentir combien de joies nous offre encore tout ce qui nous reste ; et que, à l'exemple des critiques qui font un recueil des vers d'Homère auxquels il manque un début ou une fin, sans prêter attention à une exécution parfaite, tu soumettes à une enquête minutieuse et accusatrice les événements pénibles de ta vie, tandis que tu noterais sans aucun détail et en bloc les événements heureux : à la manière de ces avarés à l'âme basse qui ne jouissent pas des trésors qu'ils amassent au moment où ils sont en leur possession, mais pleurent et se désolent lorsqu'ils les ont perdus. Si c'est parce que notre fille nous a quittés sans avoir connu le mariage et sans avoir eu d'enfants que tu la plains, tu peux trouver un réconfort pour toi-même dans une autre considération : je veux dire que tu n'as pas été privée ni frustrée, toi, d'aucune de ces deux satisfaction : car ces biens ne sauraient être de grands bien pour qui en est privé, et des biens médiocres pour qui les possède. Pour elle, elle est parvenu au séjour où l'affliction est inconnue : elle n'a donc pas besoin que nous nous

affligions. Quelle douleur cette enfant peut-elle nous causer, si elle est elle-même exempte de toute affliction ? Car la privation des plus grands biens cesse de causer de l'affliction lorsqu'on est parvenu à ne plus en avoir besoin. Ta chère Timoxéna n'a été privée que de petits biens, car elle n'a connu que de petites choses et n'a trouvé son plaisir que dans de petites choses ; et quant à celles dont elle n'a pas eu le sentiment, ni la notion, ni le désir, comment pourrait-on dire qu'elle en est privée ?

10. Tu entends, par ailleurs, les affirmations de cette autre espèce de gens qui veulent faire croire à un grand nombre que, pour l'être qui a subi la dissolution, il n'y a absolument plus ni mal, ni affliction ; mais c'est une doctrine à la quelle t'empêchent de croire tant l'enseignement de nos pères que les formules mystiques du culte de Dionysos, dont nous autres initiés partageons entre nous la connaissance. Songe donc que l'âme, qui est immortelle, se trouve dans la situation des oiseaux captifs. Si elle a vécu longtemps dans le corps et si une foule d'activités et une longue familiarité l'ont attachée à cette vie, elle aborde de nouveau ici-bas, rentre dans un corps et ne s'arrête ni ne cesse d'être liée aux passions et aux vicissitudes de ce monde à travers des naissances successives. Ne crois pas que les reproches que l'on fait à la vieillesse et sa triste réputation ont pour motifs ses rides, ses cheveux blancs et ses infirmités ; le plus grave défaut de cet âge, c'est qu'il rend l'âme indifférente aux choses d'Au-delà, dont il émousse le souvenir, et l'attache à celles d'ici-bas, qu'il la plie et l'opprime de sorte qu'elle garde définitivement la forme qu'elle a reçue de cette intimité avec le corps. Mais l'âme qui, une fois captive, (n'est restée que peu de temps dans le corps avant d'être libérée) par des dieux, se redresse et se libère pour ainsi dire avec aisance et facilité du pli qu'elle avait pris et retourne à son état naturel. Le feu qu'on rallume aussitôt après l'avoir éteint retrouve sa vigueur et reprend rapidement, (mais s'il est resté éteint un certain temps, il est plus difficile de le ranimer ; de même les âmes les plus favorisées sont celles dont le sort est, selon le mot du poète,)

De franchir au plus tôt les portes de l'Hadès,
avant d'avoir conçu un trop grand amour des choses d'ici-bas et avant de s'être amollies
au contact du corps et fondues avec lui comme sous l'effet d'un charme magique.

11. Mais les lois et les antiques usages qui nous viennent de nos ancêtres rendent la vérité en cette manière encore plus évidente. A ses enfants morts en bas âge on n'offre

pas de libations et à leur égard on ne pratique pas les autres rites qu'il est naturel d'observer pour les autres morts ; car ces enfants ne tiennent en aucune façon à la terre ni aux choses de la terre. On ne s'attarde pas à leurs funérailles, près de leurs tombes, de l'endroit où l'on expose leurs corps, et on ne se tient pas auprès d'eux. Les lois ne nous laissent pas donner les marques du deuil à des morts d'un âge aussi tendre, parce que ce serait une impiété à l'égard de ces êtres qui sont passés dans une condition et un jour meilleur et plus divin. Et puisqu'il est plus dangereux de rejeter des croyances que de les admettre, réglons sur les lois notre conduite extérieure ; quant à nos sentiments intimes, veillons encore plus à les conserver sans tache, pures et sages.

Annexe III – Version chinoise du traité Consolation à sa femme réalisée par nous-même

吊慰其妻书

普鲁塔克致夫人蒂莫克希娜：

见信如晤。

你遣来通报小女夭折消息的信差似与我在去雅典的路上错过，直到我到达塔纳格拉时，才从孙女那惊闻噩耗。在我落笔之时，葬礼应该已经结束，我希望你所承受的失女之痛，也已随着葬礼的结束渐渐褪去。如果还有什么事能缓解你的悲伤，那请去做吧，不必再征询我的意见，只需注意避免铺张排场和盲目迷信，当然，你是最不可能犯这样的错误的。

亲爱的夫人，我唯一的请求便是在悲伤中尽量保持内心的从容平静。于我而言，我全然能体会丧女之痛的深刻，但若是看见你任由自己坠入无边苦海，会使我比失去女儿还要痛心。你也深知，我虽理性，但也绝非木人石心。我们曾亲手共同抚育几多子女，从未将他们送去寄养；我更能体会，你在连续生了四个男孩后终于如愿以偿诞下小女的心情。也正是她的出世，我才有机会让你的名字得以传承。不仅如此，她带给我们的除了快乐没有半点烦恼，因此我们对孩提之童的情感是如此温和柔顺。回想起来，小女的温顺可人乃是天性使然，她懂感恩知回馈还乐于分享的个性无不昭示着她纯真善良的本性。她曾要求奶妈给其他的娃娃哺乳，甚至那些没生命的假娃娃也被囊括在内。犹如她邀请那些曾给予过她快乐的小人儿坐上她的小餐桌，一起分享交流她拥有的一切美好。

亲爱的妻子，爱女给我们的回忆在她生前如此温馨甜蜜，不应该因为她的离去反而变成了痛苦悲伤的来源。我更害怕的是，我们为了抹去悲伤连那部分美好的回忆也都企图淡忘，就像曾经发生在克里美尼身上的一样¹⁵⁰：

我恨极了山茱萸木的弯弓，

我恨极了体育课的游戏，

¹⁵⁰ 厄里庇得斯残篇《法厄同》fr. 785（Nauck 编）

千万别再让我看见这些！

看见那些让她忆起儿子的事物就感到痛苦煎熬，她便一味地回避着，退缩着。逃避那些让自己不愉快的东西是人的本能。我们的女儿曾是如此美好，她的一切都惹人关注令人怜惜使人疼爱，所以对她的回忆该与我们此生同在，回忆起她时，我们感到的温馨会比失去她的痛苦深刻百倍。今天我们要像劝导别人那样劝导自己：我们不应该从此心灰意冷意志消沉；用痛苦去阻挡那一百倍的美好。

你周遭的亲朋无不赞赏地告诉我，你那天的表现不同凡响。葬礼现场朴实无华，气氛庄严肃穆，你未身着丧服，和女眷们举止得体泰然自若。而这对我来说却不足为奇。你一向视奢侈浮华为身外之物，连在剧场观演和喜丧游行这样的众人广坐的场合都简装出席，在如此悲痛的情境下你也一定会保持质朴的秉性。贤良淑德的女人不仅在“巴克斯酒神的畅饮节日”中能表现得矜持自制¹⁵¹，在丧亲之痛中依旧能保持泰然若素。芸芸众生皆以为如此的克制与母爱相悖，真正与之相悖的，是精神的自我放纵。对逝去孩子的爱应该表现在理性地追忆与悼念，而绝非任由自己不眠不休地哭天抢地捶胸顿足。这样肆意哭喊跟骄纵享乐同样令人羞愧，可他们却觉得他们在放纵中感受到的是痛苦，不像在骄奢放纵中能体会到的乐趣。过度的快乐和过度的悲伤同样都是自我放纵，面对纵乐能自我克制，却无法克制自己痛苦哀号，简直荒谬！有些丈夫，对涂抹昂贵香脂身着紫色华服的妻子横加指责，却任由她们在奔丧时肆意发泄痛苦，剪去头发，染黑衣服，坐姿不雅，面露悲色，这岂不更加荒谬！更有甚者，在妻子肆意惩罚责难仆人奴隶的时候出面阻拦，却在她们明明需要安抚劝慰时，对她们用煎熬痛苦来折磨自己无动于衷！

亲爱的妻子，我们过去从未有过这样的争执，以后也不将会有。我们周遭的贤人无不被你低调质朴的衣装和你朴实无华的作风所打动，你在宗教仪式，祭祀典礼和剧场观演中的表现也向世人一一展示了你的质朴。不仅如此，你在我们的长子和可爱的卡龙相继离世时，就已经表现出刚毅坚强之美德。我还记得，得知卡龙死讯后我即刻从海上折返。后来听说，受邀出席葬礼的人同我一同迈入家门时，看见家里一片平静祥和的景象，甚至以为死讯根本只是一个谬传而已。这孩子还是你亲手照料，甚至曾因为给孩子哺乳导致淤肿还非不得已接受了手术。你曾如此费心养育的孩子去世，

¹⁵¹ 欧里庇得斯悲剧《酒神信徒》317—318行。

家里再是纷乱杂扰都值得原谅，但你还是将一切事宜安排得井然有序。这样的刚毅勇敢才是真正的爱子之心。

而大部分的母亲却恰恰相反，平时她们将孩子交由外人照料，等孩子洗了澡打扮好才把他像玩偶一样抱在怀里。如若孩子不幸夭折，她们又在那为时已晚的哀悼之中自我消沉。这样近乎疯狂，无药可医的哀恸并不是爱。真正的爱美好而理智，这只是出于她们头脑中对服丧的误解和人的本能。伊索似乎早就道破了这个道理，他曾写道：诸神之王宙斯在给众神分配职责时一名叫“哀悼”的神缺席了，事后他向宙斯也要求一项职能。宙斯便将悲丧的属性分配给他，命令凡人用痛苦和眼泪供奉他，但前提是对他的祭拜必须出于自愿。起初，的确如此，大家心甘情愿的将他请进门，可是随着时间，悲丧便成了这些家庭的常客，甚至常驻一遇，怎么撵都撵不走。所以在“丧神”一在门口出现的时候就该紧缩大门，不能任由他在家里占据一席之地，害我们披着丧服，剔光头发或是做出别的荒唐之举。如此若是日复一日，人便逐渐丧失了理智，不仅思维变得狭隘，性情也变得孤僻怯懦，不再听不进任何人的安慰。哀悼将我们笼罩逼我们就范，从此再也无法舒展眉头，把酒言欢，享受人生。这些恶习导致的直接后果就是不修边幅，不洗浴，不擦身，不做任何清洁。然而这种情况下惟有一个强健的体魄才能支撑得住饱受煎熬的灵魂。往往身体的舒缓会平息精神的痛苦，就犹如风和丽日会驱走惊涛骇浪。可是如果不遵守正常的生活起居，身体就会虚弱不适，不仅失去灵敏无法向灵魂传达那些美好快乐，还会不停的让灵魂深受悲痛苦恼之荼毒。曾受重创的灵魂在经受了如此多的苦难后再想要恢复正常，也便是不可能的了。

另一方面，此情此景下最令人望而生畏的，就是那些“三姑六婆”，神号鬼泣哭天抹泪制造一种悲痛的氛围，那些原本哭够了和强忍着悲痛的人又受到感染便再次放声大哭。我却毫不畏惧，因为我听说了你最近是如何支持和帮助铁瓮的姐姐驱赶那些哀嚎恸哭，火上浇油的妇女的。当人们看见朋友的房子遭遇险情不慎失火时，他们会全力以赴用最快的速度扑灭大火，而当朋友的心灵遭遇险情时，他们却还跑去添薪加火！一个得了眼病的人，既不可能允许路人去碰他的眼睛，也不可能自己随意触碰病处；可一个得了心病的人，却麻木不仁地容许任何一个经过的人随意地触摸诊断自己的病处，就好像一个人长了一个鼓包，明明只是有一点痒，却会被诊断成重症顽疾。我相信你会对此警觉的。

你若是实在悲痛，便应多多回想女儿尚未出世时之景，彼时我们并不会怨天尤人。委实比较起来，我们现在回到了一样的处境。如果我们更怀念那时的境遇，岂不是就白生了这个孩子？我们不仅不应抹去对这个孩子所有的记忆，恰恰相反，我们要时常面带笑容地回忆那些她带来的快乐。如果因为命运女神未能让我们如愿以偿，就把她的小善当作大恶，那就是忘恩负义了。对神力神性的敬畏虔诚，对命运女神的无怨无悔，都会得到恩典赏赐。在这样的情况下，一个人若能控制住自己只去回忆人生中幸福美满的部分而不去想那些让人彷徨忐忑的事，至少能靠着美好回忆带来的快乐减少一些痛苦，甚至完全不再悲伤了。就像香水能用馥郁芬芳来盖过熏天臭气，同样，在困境中，对幸福美满生活的回忆于一个不怨天尤人的来说会是一剂击退痛苦的解药。我们在人生之簿上撰写一生，若只有一段被划掉，其余的都还完好无损，便不应该因为这一点的完美就对人生全盘否定。

以上这些话你常常听到，且说得不无道理，若能领会便能造就我们强大的意志；没有这般意志，命运的跌宕起伏便会让我们远离幸福，甚至摧毁我们的一生。然而我们是否应该像芸芸众生一样，任由内心受身外之物影响，细数自己遭遇的幸与不幸，让一些无足轻重的人来做评判？不要太看重那些围绕在家属身边吊唁者的恸哭和哀号，因为这些只不过是陋习的一遍遍重演；你更应该在乎的，是你让人羡慕的孩子，令人称道地家庭和你的高尚品格。即便在如此悲伤的情况下，若让别人任意决定你的命运，你若还沉醉其中，抱怨着，懊恼着，这着实荒唐；你现在仍拥有的一切本该带给你快乐，可你若因不幸的啮咬而对此无动于衷，这同样荒唐；就如同那些批评家将着眼点放在荷马诗集的“缺头少尾”上，却对那些精彩绝伦无与伦比的篇章视而不见，你将人生中那些沉重的时刻无限放大，却全然不去注意那些幸福的时刻：吝啬鬼辛苦积聚财富，在终于拥有万贯家财的时候不感欣喜，却在千金散尽时懊悔恸哭。如果你遗憾的是女儿未曾经历建立家庭生儿育女如此人生大事就已夭逝，那换个角度你便能获得些许安慰：你是经历过这样的美事的；这两件大事，对于拥有着它的人只是小幸事，对于得不到的人却全然不是幸事。于幼女而言，既然她已进入了一个无悲无苦的世界，我们又何必为她不快呢？既然一个人对这些大幸之事都不需要，那失去就不会引起任何苦痛。我们的小蒂莫克希娜对人生知之甚少，也只获得过一点点小的快乐，因此她也只是被剥夺了小小幸福而已；对于那些她没感情的事物，既然她既没概念也没想法，那又何来的失去呢？

除了那些“三姑六婆”以外，还有一种人，总是对普罗大众宣扬说，消逝的生命既不会蒙受苦难，也不会承受悲痛；但在狄俄尼索斯酒神仪式的指引下，在世代祖训的教导下，我们共有的认识让我们很难相信他们的主张。不灭的灵魂禁锢于肉身犹如囚鸟于鸟笼，终日被日常琐事牵绊，它在彼界再次转世，重新投胎，再次经历人生的悲欢离合喜怒哀乐。垂暮之人在世间难得佳名不是因为鹤发鸡皮，老态龙钟，而是因为，他们的灵魂对彼界万物已经无动于衷，记忆逐渐衰退，可这样的年龄却压制束缚着灵魂的形态，将它强留于肉身之内。被囚禁的灵魂只在体内稍作停留，便得到解脱，从长时间的约束中挣脱出来，重新舒展回复到它最原始的形貌。刚刚熄灭的火焰一经点燃便又能熊熊燃烧，但若是熄灭长时，便难以重燃；同理而言，就如同诗人所言：

率先迈过冥界大门的¹⁵²，

是最受眷顾的灵魂，它们重新幻化趁还未对世间万物产生爱恋，也还未因长时间的接触与身体融为一体。

无论是上古遗风还是当今律法，都不允许向年幼夭折的孩童祭酒，也不允许举行任何成人的祭礼，因为他还未经历世事。吊唁人不宜在葬礼，灵堂，坟墓边长时间停留，也不应为稚子进行悼念，因为他们将前往一个更善更美的世界，一切的悼念皆是对灵魂的亵渎。不相信这个观点既然比接受它更为危险，那我们不仅在行为上应严格恪守律法，在内心深处更该保持同样的自省和洁净。

¹⁵² 泰奥格尼丝诗篇，v. 427.

Table des matières

| | |
|--|----|
| Remerciements | 2 |
| Sommaire..... | 5 |
| Introduction..... | 9 |
| 1. Partie Théorique..... | 17 |
| Chapitre I – Théorie traductologique : Questions ontologiques..... | 18 |
| I.1 Nature de la traduction | 19 |
| Trois niveaux de traduction..... | 19 |
| Le sens | 23 |
| Les explicites et les implicites..... | 25 |
| La forme..... | 26 |
| Le sens et la forme | 29 |
| Messages prioritaires et secondaires | 31 |
| I.2 Rôles dans la traduction..... | 37 |
| Rôle du lecteur..... | 37 |
| Rôle du traducteur | 38 |
| Qualités du traducteur | 40 |
| I.3 Possibilité de la traduction | 42 |
| Intraduisibilité et ses limites..... | 42 |
| Fidélité et liberté..... | 44 |
| I.4 Questions méthodologiques de la traduction..... | 47 |
| Processus de la traduction | 47 |
| Difficultés de la traduction | 51 |
| Évaluation de la qualité d’un produit traductif | 60 |
| Méthodes traductives générales | 62 |
| Chapitre II – Traduction professionnelle..... | 66 |
| II. 1 Traduction en ses fonctions sociales | 66 |
| II. 2 Influences sociales sur la traduction..... | 67 |

| | |
|--|-----|
| 2. Partie Problématique..... | 73 |
| Chapitre I – Premiers emplois de Geyi..... | 76 |
| I.1 Panorama de la traduction des soûtras bouddhiques en Chine | 76 |
| I. 2 Conquête du bouddhisme | 78 |
| Chapitre II – Geyi en tant que méthode traductive..... | 82 |
| II. 1 Définition de Geyi | 82 |
| II. 2 Problématiques | 88 |
| 3. Partie Méthodologiques..... | 92 |
| Chapitre I – Méthodologie de l’analyse..... | 93 |
| Chapitre II – Quelques informations sur l’auteur et sur le corpus | 95 |
| II. 1 Vie de Plutarque..... | 95 |
| II. 2 Influences de Plutarque en France et en Chine | 106 |
| II. 3 <i>Les Moralia</i> | 110 |
| Histoire brève du texte..... | 110 |
| Histoire de la traduction du texte..... | 113 |
| Traductions chinoises..... | 116 |
| II. 4 Quelques informations sur les traductions chinoises à analyser | 118 |
| 4. Partie Analytique..... | 122 |
| Chapitre I – Comparaison des traductions chinoises | 123 |
| Version des traductions chinoises | 123 |
| <i>Consolation à sa femme</i> | |
| Extrait, 608A..... | 124 |
| Extrait, 608A..... | 127 |
| Extrait, 608C | 131 |
| Extrait, 608E | 144 |
| Extrait, 609A..... | 156 |
| Extrait, 609A-B | 172 |
| Extrait, 609F-610A | 194 |

| | |
|--|-----|
| Extrait, 611E-F..... | 209 |
| Chapitre II – Pratique et commentaires de la traduction | 233 |
| <i>Consolation à sa femme</i> | |
| Extrait, 608A..... | 233 |
| Extrait, 608A..... | 234 |
| Extrait, 608C | 236 |
| Extraits, 609A, 611A, 611D | 239 |
| Extrait, 610B-C | 251 |
| | |
| 5. Partie Synthétique..... | 259 |
| Fondement scientifique de Geyi | 260 |
| Geyi, la domestication et la traduction dynamique | 265 |
| Légitimité de Geyi | 267 |
| Limites de Geyi | 270 |
| Quelques indices supplémentaires..... | 276 |
| | |
| Conclusion | 279 |
| Bibliographie..... | 282 |
| Traductologie..... | 282 |
| Traduction des <i>Moralia</i> | 285 |
| Études sur l’auteur et sur le corpus..... | 285 |
| Textes antiques | 286 |
| Études spécialisées | 288 |
| Études sur la civilisation grecque..... | 289 |
| Études sur la civilisation chinoise..... | 289 |
| | |
| Annexes | 291 |
| Annexe I – La division des traités des <i>Moralia</i> par Konrat ZIEGLER | 291 |
| Annexe II – Texte de départ de notre traduction | 293 |
| Annexe III – Notre version chinoise intégrale de <i>Consolation à sa femme</i> | 301 |

| | |
|-------------------------|-----|
| Table des matières..... | 306 |
| Table des figures..... | 310 |

Table des figures

| | |
|--|-----|
| Figure 1 : Holmes basic map of Translation | 11 |
| Figure 2 : Perte et addition de la pensée dans l'expression..... | 23 |
| Figure 3 : Fonctionnement de la traduction | 31 |
| Figure 4 : Le modèle séquentiel de la traduction par Daniel GILE..... | 49 |
| Figure 5 : Aspects moteurs des rôles dans l'expansion du Bouddhisme et du Christianisme | 79 |
| Figure 6 : Analogie entre trois termes..... | 260 |
| Figure 7 : Analogie entre quatre termes | 261 |
| Figure 8 : Fonctionnement de l'interprétation par analogie | 263 |

Résumé :

En effectuant des analyses contrastives des versions chinoises d'un traité appartenant aux *Moralia* de Plutarque, cette thèse vise à découvrir la substance de l'acte traductif, à exposer l'hétérogénéité des conceptions relevant des cultures éloignées, ainsi qu'à présenter les obstacles traductifs se trouvant aux niveaux différents et aux époques diverses. Afin de proposer une solution efficace permettant de résoudre ou de contourner ces difficultés, Geyi (interprétation analogique) est examinée d'une manière approfondie avec sa légitimité confirmée et ses limites discernées.

Mots clés : [interculture, traductologie, Geyi, interprétation analogique, traduction comparée, grec ancien, chinois, Plutarque, *Moralia*]

[Research in Chinese translations of Plutarch's *Consolation to his wife* : a corpus-based translation study from the intercultural perspective]

Abstract :

With contrastive analysis on three different Chinese versions of a Plutarch's essay—*Consolation to his wife*, this thesis aims to discover the nature of translative operation, expose the heterogeneity of conceptions belonging to distant cultures, and reveal the obstacles in the translation of different levels in different phases. In order to suggest an effective solution, Geyi (analogical interpretation) is presented and examined, with his legitimacy confirmed and his limits divided.

Keywords : [intercultural, science of translation, Geyi, analogical interpretation, comparative translation, Ancient Greek, Chinese, Plutarch, *Moralia*]