



HAL
open science

Introduction à la métaphysique bergsonienne en Chine : échos philosophiques et moralisation de l'intuition

Joseph Ciaudo

► **To cite this version:**

Joseph Ciaudo. Introduction à la métaphysique bergsonienne en Chine : échos philosophiques et moralisation de l'intuition. Noésis, 2013. hal-03010272

HAL Id: hal-03010272

<https://hal.science/hal-03010272>

Submitted on 17 Nov 2020

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.

Noesis

21 | 2013 :

La philosophie, la traduction, l'intraduisible

Traduire la philosophie

Introduction à la métaphysique bergsonienne en Chine. Échos philosophiques et moralisation de l'intuition

An introduction to Bergson's metaphysics in China. Cultural echoes and moralization of intuition

JOSEPH CIAUDO

p. 293-328

Résumés

Français English

Cet article se propose d'étudier de quelle façon l'« Introduction à la métaphysique » (1903) de Henri Bergson fut traduite en chinois entre 1918 et 1921. En analysant trois traductions proposées successivement par Liu Shuya, Cai Yuanpei et Yang Zhengyu, l'auteur met en lumière différents enjeux de la traduction des œuvres philosophiques occidentales. En retraduisant en français ces textes chinois, il met en évidence les décalages linguistiques et culturels. Bien loin de condamner d'éventuelles maladresses des traducteurs, l'objectif est de rechercher les raisons et les conséquences de ces dernières. Ainsi, on constate que ces versions chinoises, réalisées par des intellectuels non francophones et non spécialistes de Bergson, ont été à l'origine, en Chine, d'une certaine moralisation du bergsonisme, et plus particulièrement de la notion d'intuition. Les échos culturels des mots employés ont déplacé le texte de Bergson vers de nouvelles problématiques.

This article presents how Henri Bergson's "An introduction to Metaphysics" (1903) was translated in Chinese between 1918 and 1921. Through a case study of three translations successively realized by Liu Shuya, Cai Yuanpei and Yang Zhengyu, the author sheds light on some difficulties in the translation of Western philosophy. By translating back these Chinese texts into French, he shows the linguistic and cultural discrepancy at stake. Nevertheless, instead of condemning the translators' mistakes, he inquires for their reasons and consequences. Hence, one can note that those Chinese versions –that were produced without a full understanding of both the French language and Bergson's works– gave way to a certain moralization of Bergson's philosophy, and

notably his notion of intuition. In fact, the cultural echoes of the words used moved the text towards new philosophical issues.

Entrées d'index

Mots-clés : Bergson en Chine, intuition, traduction chinoise, échos culturels, moralisation de Bergson

Keywords : Bergson in China, intuition, Chinese translation, cultural echoes, moralization of Bergson

Texte intégral

1. Introduction

- 1 Vers la fin de son texte sur « L'Orient et la philosophie », Maurice Merleau-Ponty notait avec pertinence :

L'unité de l'esprit humain ne se fera pas par ralliement simple et subordination de la « non-philosophie » à la philosophie vraie. Elle existe déjà dans les rapports latéraux de chaque culture avec les autres, dans les échos que l'une éveille en l'autre¹.

- 2 Or, la traduction philosophique, abordée dans ce numéro de *Noesis*, n'est-elle pas une forme de rapport latéral entre différentes traditions culturelles et intellectuelles ? Si les livres parlent aux livres, et les mots aux mots, peut être est-il de la vocation du traducteur de faciliter cette communication entre les textes que mille lieues séparent ? Pour autant, traduire Confucius en latin, ou Platon en chinois, n'est pas simplement instaurer un dialogue entre deux traditions philosophiques. Avant de déclarer ouvert le grand Banquet de la philosophie comparée, d'interroger la vertu chez Aristote en regard de ce qui est professé par le néoconfucianisme, ou de réévaluer « la Voie », ce fameux *Dao* du Laozi, à partir du *Dasein* de Heidegger, il est primordial de comprendre intimement les textes et la pensée de leurs auteurs. Il est banal de dire que si la traduction reproduit un écrit dans une langue nouvelle, elle ne constitue pas pour autant une simple conversion linguistique. Bien que la traduction soit toujours de l'ordre de l'équivalence et non de l'identité, par elle, le lecteur du document traduit espère pouvoir saisir le sens de l'original. D'où l'importance de restituer le fond dans une forme appropriée. En 1897, dans sa préface à la traduction de *Evolution and Ethics* de Thomas Henry Huxley (1825-1885), le grand lettré et traducteur chinois Yan Fu 嚴復 (1853-1921)² notait à ce propos :

譯事三難：信，達，雅。求其信已大難矣，顧信矣不達，雖譯猶不譯也，則達尚焉。海通已來，象寄之才，隨地多有。而任取一書，責其能與於斯二者，則已寡矣。[...]《易》曰：“修辭立誠。”子曰：“辭達而已。”又曰：信之無文，行之不遠。”三者乃文章正軌，亦即為譯事楷模。故信達而外，求其爾雅，[...]³

Il y a dans la tâche du traducteur trois difficultés : la fidélité [au sens], la compréhensibilité [du propos], et la majesté [de l'expression]. Être fidèle est déjà périlleux, mais rester conforme [à l'original] sans être compréhensible, c'est alors traduire sans traduire. En cela, la clarté [du texte] demeure de prime importance. Depuis l'ouverture de nos ports [à l'Occident], en tout lieu nous trouvons des hommes qui se réclament des talents de drogmans. Cependant, confiez-leur un ouvrage, en exigeant d'eux qu'ils se plient à ces deux exigences. Bien peu y seront

aptes. [...] Le *Classique du changement* énonce : « Soigner les mots pour établir l'authenticité ». Maître [Confucius] dit « Que les mots mènent à la compréhension, voilà qui est suffisant ». Il ajoute toutefois « [un propos] fidèle, mais sans raffinement, ne saurait marcher vers le lointain ». Ces trois locutions sont le droit chemin à emprunter pour composer une œuvre, et il s'agirait aux traducteurs d'également s'y conformer. Voilà pourquoi en outre de la fidélité [au sens] et la compréhensibilité [du propos], il convient de rechercher l'élégance de l'expression.

3 En dehors du bien-fondé des remarques de Yan en tant que traducteur, cette citation nous invite à plonger dans un nouveau champ de recherche relatif à la traduction philosophique. Les débats intempestifs sur les difficultés rencontrées pour traduire les textes chinois à caractère philosophique dans nos langues occidentales animent depuis longtemps le cercle des spécialistes⁴. Cependant, bien peu de recherches ont été menées, du moins en France, sur les difficultés rencontrées par les traducteurs chinois lorsqu'ils entreprirent de s'attaquer aux œuvres essentielles de la philosophie occidentale. Il serait, à ce titre, tout à fait opportun d'observer si les successeurs de Yan Fu suivirent ses recommandations. Cela semble d'autant plus pertinent que, comme le notait déjà Michael Lackner il y a un peu plus de vingt ans dans un article pionnier, la question de la traduction en chinois des termes philosophiques occidentaux s'avère « assez négligé[e] dans les travaux sur l'histoire intellectuelle contemporaine »⁵. Pourtant, c'est là un véritable sujet d'enquête tant « les néologismes révèlent, au moins partiellement, le processus d'appropriation de la pensée occidentale par les Chinois »⁶. Nous ne pouvons donc que nous attrister du faible nombre d'études de ce genre en langues européennes et notamment en français⁷. Pour combler ce manque et apporter de nouveaux éléments de réflexion aux recherches sur les traductions philosophiques, nous proposons d'étudier les traductions chinoises d'un philosophe français, très prisé dans les débats intellectuels du début de xxe siècle en Chine : Henri Bergson (1859-1941).

4 Pour permettre un véritable accès aux enjeux pratiques de la traduction des textes philosophiques occidentaux en chinois, cette étude se borne à un corpus de travail relativement limité, l'unique article de l'« Introduction à la métaphysique »⁸. Ne pouvant, dans cette mince contribution, présenter avec exhaustivité tous les enjeux des traductions chinoises de la philosophie bergsonienne, nous nous contentons de soulever un certain nombre de points ou problématiques susceptibles d'intéresser tout autant l'historien de la traduction que le philosophe curieux du devenir chinois du bergsonisme. Nous cherchons notamment à montrer quels échos éveillèrent les traductions de Bergson en Chine, et quels détours emprunta le bergsonisme dans son dialogue avec les traditions philosophiques chinoises.

2. Bergson et ses traductions en Chine : le choix d'un corpus

5 L'article « Introduction à la métaphysique », originalement publié dans la *Revue de métaphysique et de morale* en 1903, puis réédité avec quelques modifications dans *La pensée et le mouvant* en 1938, constitue un document de travail sérieux pour une enquête sur la traduction chinoise de la philosophie occidentale pour deux raisons principales.

6 Tout d'abord, comme l'a montré Lai Huei-Yun dans sa thèse de doctorat *Les études sur Henri Bergson en Chine (1913-1941)*, la philosophie de Bergson fut au cœur des débats académiques lors de la période républicaine (1912-1949), et plus particulièrement au début des années vingt⁹. Dès sa première présentation en 1913 par

Qian Zhixiu 錢智修 (1883-1947) dans *Le magazine de l'Orient (Dongfang zazhi 東方雜誌)*¹⁰, le bergsonisme a attiré l'attention d'une jeune génération d'intellectuels passionnés par les nouveaux savoirs venus d'Occident. Bergson était considéré comme l'un des plus grands penseurs de son temps en raison de la conférence que donna John Dewey en mars 1920 sur « les trois grands philosophes contemporains »¹¹. Rappelons qu'à l'époque Dewey, présent en Chine, dispensait son enseignement à toute une génération de savants conquis par les idées occidentales¹². Bien que sa présentation critiquât le bergsonisme, le nom du philosophe gagna en célébrité. Par ailleurs, l'œuvre de Bergson se retrouva, malgré elle, prise dans les débats intellectuels qui animent les débuts du mouvement du 4 mai. Nombre de lettrés, généralement qualifiés de « néoconservateurs », trouvèrent dans la philosophie bergsonienne un allié de poids pour faire front à la frénésie iconoclaste de penseurs convertis au positivisme et au scientisme¹³. Enfin, c'est justement sur la question de l'intuition, idée présentée dans l'« Introduction à la métaphysique », que beaucoup d'intellectuels s'affrontèrent dans leurs joutes philosophiques. À titre d'exemple, Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), une des figures majeures de la période, souligna de nombreux points communs entre le « sens de l'humain » confucéen (*ren* 仁) et la méthode bergsonienne¹⁴. Ailleurs, il chercha à la comparer à l'intuition dans la philosophie bouddhique de l'école de la « conscience seule » (*weishi* 唯識)¹⁵. Autant dire que l'œuvre de Bergson eut une certaine influence dans l'histoire intellectuelle de la Chine des années vingt.

7 Par ailleurs, le texte de l'« Introduction à la métaphysique » est un matériel de premier choix pour s'interroger sur la traduction de la philosophie occidentale en chinois en raison du nombre de traductions disponibles et de leur relative proximité temporelle. Entre 1918 et 1921, trois différentes versions ont été proposées¹⁶. En 1918, Liu Shuya 劉叔雅 (1889-1958) publie une première version dans *La nouvelle jeunesse (Xin qingnian 新青年)*. Intitulé « La philosophie de Bergson »¹⁷, le document est divisé en deux parties : la première, longue d'une page seulement, est une présentation biographique de Bergson ; la seconde est la traduction du début de l'« Introduction à la métaphysique ». Liu Shuya, plus connu sous le nom de Liu Wendian 劉文典, était originaire de Hefei dans l'Anhui. Un temps secrétaire de Sun Yat-sen (1866-1925), et disciple du grand lettré Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936), Liu jouait, semble-t-il, un rôle assez important dans les milieux intellectuels de l'époque. Il maîtrisait l'allemand, l'anglais et le japonais, et était reconnu pour son travail de pédagogue. C'était en outre un fin connaisseur de la culture traditionnelle chinoise, notamment des textes taoïstes. La postérité, cependant, n'a pas accordé beaucoup d'attention à ce lettré des temps modernes ; il n'existe, à notre connaissance, aucune étude sur Liu en langues européennes. De même, son nom ne figure dans aucun dictionnaire biographique spécialisé. Il ne s'agit pas là d'un manquement strictement occidental, puisque les écrits en mandarin consacrés à son œuvre demeurent eux aussi presque inexistantes. Sa traduction de Bergson ne fut pas réalisée à partir de l'original, mais vraisemblablement sur la base de l'édition anglaise. En effet, un certain nombre de termes anglais entre parenthèses figurent dans le texte. Cette traduction, qui comprend uniquement la partie « Analyse et intuition » devait être prolongée dans les numéros suivants de la revue. Ce ne fut jamais le cas.

8 La deuxième traduction¹⁸ est une version abrégée de l'article. Elle fut rédigée par Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), à l'époque directeur de l'université de Pékin. Cai est une figure incontournable de l'histoire intellectuelle de la Chine moderne. Ancien mandarin, lauréat des examens impériaux les plus prestigieux, il fut un des principaux acteurs de la reconfiguration du paysage universitaire chinois entre 1916 et 1927. Cai est également célèbre pour son engagement dans le cadre du mouvement de la Nouvelle Culture et pour ses écrits philosophiques, principalement consacrés à des questions relevant de

l'esthétique et de la pédagogie¹⁹. En introduction, Cai précise que sa traduction est réalisée à partir d'une version allemande²⁰. Cette traduction chinoise fut publiée en décembre 1921 dans un numéro spécial dédié à Bergson dans la revue *La cloche du peuple* (*Min duo* 民鐸).

9 Enfin, Yang Zhengyu 楊正宇 (dates inconnues), *alias* Legong 樂公, un homme dont nous ignorons presque tout, proposa une troisième version. Seules quelques indications biographiques dans le périodique susmentionné nous apprennent qu'il était natif de Changsha dans le Hunan, et licencié ès lettres de l'université normale de Tokyo. Si nous savons qu'il rédigea un billet sur la dimension moderne de la philosophie de Bergson dans cette même revue²¹, tout le reste demeure à découvrir. Son nom n'apparaît dans aucun dictionnaire ni aucune encyclopédie de langue chinoise ou occidentale. Son texte propose une traduction complète de l'article de Bergson. Imprimé sous la forme d'un livre, il fut republié à de multiples reprises dans les années vingt et trente. Nous pouvons donc penser qu'il fut l'objet d'une diffusion assez large dans les milieux intellectuels chinois. Néanmoins, précisons qu'il s'agit, là encore, d'une traduction élaborée à partir de l'édition anglaise. Par endroits, Yang indique entre parenthèses les termes employés dans la version consultée.

10 Ainsi, nous disposons de trois traductions, aucune réalisée à partir du texte original. Bien que Bergson ait relu avec attention la traduction anglaise de son article²², il est vraisemblable que les détours par l'Allemagne ou les États-Unis ont pu donner une nouvelle coloration aux écrits du philosophe parisien. Joël Thoraval avait déjà montré comment à la suite d'une série d'adaptations, de l'allemand au français, puis du français au japonais, et finalement du japonais au chinois, Kant fut à l'origine présenté, en Chine, sous les traits d'un penseur bouddhiste²³. Dès lors, si notre étude se propose de confronter le texte original de Bergson avec ses équivalents chinois, nous devons garder à l'esprit la nature de ces derniers. Il s'agit de traductions de traductions. En conséquence, certains problèmes peuvent venir d'une erreur dans la version anglaise ou allemande. Certains décalages nous semblent ainsi clairement imputables aux éditions consultées par les interprètes chinois.

11 Avant d'envisager les enjeux historiques et philosophiques soulevés par ces traductions de l'œuvre du philosophe de la durée, nous commencerons par l'aspect formel des textes chinois. À partir d'une présentation d'un extrait dans ses trois variantes disponibles, il s'agira d'observer comment les traducteurs chinois abordent et reproduisent ce passage dans leur langue. Privilégient-ils la lettre plutôt que l'esprit ? Traduisent-ils comme des « sourciers » ou comme des « ciblistes » ? Comment rendent-ils la prose très littéraire d'Henri Bergson ? Ont-ils à leur disposition tout l'outillage linguistique nécessaire pour traduire les grandes notions de la philosophie bergsonienne ? Pour éviter les complications liées aux concepts clés de Bergson, nous commencerons par traiter deux paragraphes qui en invoquent peu. Débuter par un extrait de cette sorte nous permettra de vite comprendre les premières difficultés rencontrées, tout en indiquant déjà quelques pistes de réflexion. Dans un second temps, nous nous concentrerons davantage sur l'aspect philosophique de ces traductions en essayant d'identifier les problèmes intellectuels et herméneutiques à l'œuvre dans la traduction du concept clé du texte de Bergson : l'intuition.

3. Quelles démarches pour traduire un texte ?

12 Afin de permettre au lecteur non sinophone d'appréhender comment les traducteurs

chinois de Bergson ont essayé de reproduire dans leur propre langue l'« Introduction à la métaphysique », nous proposons trois extraits de traduction retraduits en français de la façon la plus littérale possible. Nous demandons ici à être excusés par avance des quelques maladresses et barbarismes que l'on rencontrera dans ces fragments. Insistons cependant sur le fait qu'il s'agit d'une étape cruciale pour comprendre de quelle manière les traducteurs reconstituèrent le texte. Par endroits, nous présenterons plusieurs retraductions séparées par des barres obliques. Nous faisons en premier figurer les phrases originales de Bergson. L'extrait choisi correspond aux deux premiers paragraphes de l'« Introduction à la métaphysique » :

Si l'on compare entre elles les définitions de la métaphysique et les conceptions de l'absolu, on s'aperçoit que les philosophes s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes, à distinguer deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première implique qu'on tourne autour de cette chose ; la seconde, qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance on dira qu'elle s'arrête au *relatif* ; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'*absolu*.

Soit, par exemple, le mouvement d'un objet dans l'espace. Je le perçois différemment selon le point de vue, mobile ou immobile, d'où je le regarde. Je l'exprime différemment, selon le système d'axes ou de points de repère auquel je le rapporte, c'est à dire selon les symboles par lesquels je le traduis. Et je l'appelle *relatif* pour cette double raison : dans un cas comme dans l'autre, je me place en dehors de l'objet lui-même. Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme, c'est aussi que je sympathise avec les états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination. Alors, selon que l'objet sera mobile ou immobile, selon qu'il adoptera un mouvement ou un autre mouvement je n'éprouverai pas la même chose. Et ce que j'éprouverai ne dépendra ni du point de vue que je pourrais adopter sur l'objet, puisque je serai dans l'objet lui-même, ni des symboles par lesquels je pourrais le traduire, puisque j'aurai renoncé à toute traduction pour posséder l'original. Bref, le mouvement ne sera plus saisi du dehors et, en quelque sorte, de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi. Je tiendrai un absolu²⁴.

13 Voici désormais la version de Liu Shuya, suivie de celle de Cai Yuanpei et enfin de celle de Yang Zhengyu. Entre chaque extrait, nous ajouterons des commentaires sur la traduction, avant d'entreprendre une critique générale de ces interprétations chinoises.

諸哲學家於形而上學之界說與絕對 (Absolute) 之概念，學說雖至紛紜；然試一比較之，即可見其百致一慮。於認識對象，分相儷之二法焉：其一，為由外觀之；其他，則由內觀之也。前者有賴於吾人之觀察點與自表現之符號，後者則二者皆置不用。前者得相對之知識而止，後者則常能躋絕對之境也。例如有一物體運動於空間，因吾觀察點有運用靜止之不同而知覺亦異，隨其動軸與吾人關係之不同而所以道之之法亦殊；蓋即隨表此運動之符號而異也。以此二因，吾故此等運用為相對也。蓋吾人於此，實置身此物體之外也。絕對運用則不然。吾人觀此運動之物體宛然若有精神心思，與之有同感。且籍想像之力，置吾身於其中。如是，則吾人之所感覺，將隨其運動靜止與其運動之方而不同。且吾所感覺，絕不有賴於觀察點，以吾方處此物體之中也；絕不有賴於符號，以吾已得其原文，無取翻譯也。一言以蔽之，吾將躋絕對之境，不復外察，但由內觀矣。

Les théories des philosophes sur la définition de la métaphysique et sur le concept d'absolu ont beau être très diverses, si l'on s'essaye à les comparer, alors on peut voir que toutes se ramènent à une pensée. Pour connaître un objet, on peut diviser [les possibilités] selon deux méthodes opposées : la première l'observe depuis l'extérieur ; l'autre l'observe depuis l'intérieur. La première s'appuie sur mon point d'observation et sur des symboles d'expression ; la dernière ne fait appel à aucun de ces deux [éléments]. La première obtient une connaissance relative et s'y arrête,

la dernière peut scruter le domaine de l'absolu. Par exemple, prenons un corps physique qui se déplace dans l'espace. Puisque mon point d'observation peut être en mouvement ou à l'arrêt, les perceptions [de cet objet] en seront différentes. En fonction des différentes relations entre ma position et l'axe sur lequel se déplace l'objet, la méthode pour l'exprimer sera également particulière. Ainsi, pour représenter ce mouvement j'utiliserai des symboles différents. À partir de ces deux raisons [nous pouvons dire] que le mouvement est relatif. Si j'ai cette approche par rapport à cela, c'est en réalité que ma personne est située à l'extérieur du corps physique. Il n'en est pas ainsi pour le mouvement absolu. J'observe le mouvement de ce corps physique comme s'il y avait une pensée spirituelle avec laquelle j'éprouverai le même sentiment. De plus, par ma force d'imagination, je situerai mon corps à l'intérieur de l'objet. Ainsi, ce que je ressentirai/percevrai sera différent du mouvement ou de l'arrêt de l'objet ainsi que de la trajectoire de celui-ci. En outre, ce que je ressentirai ne s'appuiera absolument pas sur un point de vue puisque ma perspective se situera à l'intérieur de ce corps physique ; je ne m'appuierai absolument pas sur des symboles afin d'atteindre un texte original, il ne faudra passer par aucune traduction. En un mot, pour que j'atteigne le domaine de l'absolu, il ne faut pas reprendre une observation extérieure, mais partir d'une observation interne.

14 Cette première traduction chinoise du texte de Bergson soulève d'ores et déjà un certain nombre de problèmes, notamment au niveau du sens. Ici, l'accès à l'absolu ou à « un absolu » peut paraître pour le moins énigmatique. Le traducteur n'utilise pas « absolu » comme un simple substantif, mais le lie au caractère *jing* 境, soit « domaine » ou « territoire ». Néanmoins, avant d'envisager ces questions de compréhension dans une perspective globale, nous pouvons nous interroger sur les spécificités de ce passage et sur la plume, ou plutôt le pinceau, de Liu. Contrairement aux textes que nous verrons plus loin, le texte de Liu apparaît très clairement comme l'œuvre d'un lettré (et en ce sens, il est dommage que notre traduction très littérale ne puisse rendre à cet écrit la qualité de son exécution). Nous trouvons une prose d'un style relativement soutenu ; Liu utilise des caractères rarement usités²⁵. Dans la construction même de ses phrases, Liu emploie des mots à l'écho culturel assez important : par exemple, pour dire « en un mot », il a recours à la structure « *yi yan yi bi zhi* 一言以蔽之 » que l'on retrouve dans les *Entretiens* de Confucius (II, 2). La formule « et s'y arrêter » (*er zhi* 而止) rappelle certains passages des *Entretiens* (IX, 14), de *L'invariable milieu* (paragraphe 13) ou encore du *Livre de Mencius* (III, 9)²⁶. Bien que la prose de Liu ne reproduise pas l'élégance du chinois ancien de Yan Fu, la profondeur culturelle de la traduction s'avère évidente. Sans être totalement écrit dans un style impérial, le texte se positionne entre le chinois classique et la langue vulgaire (*baihua* 白話) nouvellement mise en avant par la réforme littéraire de Hu Shi 胡適 (1891-1962). En un sens, nous pouvons affirmer que Liu adopte la même méthode qu'un autre grand traducteur de Bergson, Zhang Dongsun 張東蓀 (1886-1973). En 1923, dans sa préface à *Matière et Mémoire*, Zhang défendait une expression entre le chinois classique et la langue orale afin d'obtenir une langue aussi élégante qu'intelligible. Pour Zhang, la langue classique ne pouvait qu'être « regardée » (*kan* 看) tandis qu'on « lisait » (*du* 讀) le *baihua*²⁷. Notons, en outre, que Liu ne respecte pas la division du texte en paragraphes.

15 Il convient également de se pencher sur le terme chinois employé pour traduire la notion bergsonienne de « métaphysique ». Liu utilise le mot *xing er shang xue* 形而上學, littéralement « l'étude de ce qui est au-dessus des formes ». Or, ce dernier est profondément connoté dans la pensée chinoise. Originellement tirée du Grand Commentaire (*xici* 繫辭) au *Classique du changement*²⁸, *xing er shang* 形而上 est une expression empruntée à la philosophie néoconfucéenne de Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), le grand penseur de la dynastie des Song du sud (1127-1279)²⁹. Elle désigne le domaine du

Principe (*li* 理) ou de la Voie (*Dao* 道), et s'oppose à ce qui se situe « en dessous des formes » (*xing er xia* 形而下), dans le domaine du « souffle-énergie » (*qi* 氣) ou des objets concrets (*qi* 器). Yang Zhengyu emploie également *xing er shang xue* 形而上學. Il s'agit aujourd'hui encore d'un vocable utilisé en philosophie pour désigner la métaphysique. Il existe néanmoins un autre mot, d'ailleurs employé par Cai Yuanpei, à savoir celui de *xuan xue* 玄學, littéralement « étude du Mystère ». Celui-ci entre quant à lui en résonance avec un autre aspect de l'histoire intellectuelle chinoise. L'appellation *xuan xue* 玄學 recouvre en effet un mouvement de pensée du II^e siècle, et axé sur les textes fondamentaux du taoïsme (notamment le *Laozi*, le *Zhuangzi* ainsi que le *Classique du changement*)³⁰. L'enjeu de la profondeur sémantique des mots employés se révèle ici évident. Le terme nouveau ou du moins étranger de « métaphysique » se voit remplacé par des expressions issues de l'histoire intellectuelle chinoise, peut-être hâtivement conçues comme équivalentes.

- 16 Afin d'affiner notre compréhension des problématiques à l'œuvre, observons désormais la traduction abrégée de Cai Yuanpei :

哲學家認識對象的方法有兩派：一是在對象外面盤旋的；一是向對象內部侵入的。前一派要用視點作憑藉，用符號來表示；後一派不用這些。前一派所認識，是相對的；後一派所認識，是絕對的。

列入有一物體在空間運動，我要是憑著一種視點，又把他運動的經過用各種記號表示出來，這是完全立在這個對象以外，所以是相對的。要是我的思想力侵入這個運動的物體裡面，他的動就是我的動，動的各種狀態，我都能感覺着，沒有視點可憑著，也用不着符號來翻譯，所以是絕對的。³¹

Pour les philosophes, il existe deux méthodes pour connaître un objet : l'une est de se placer à l'extérieur de l'objet et de tourner autour ; l'autre est de pénétrer l'intérieur de l'objet. La première approche prend appui sur un point de vue et s'exprime à partir de symboles ; la seconde ne fait pas ainsi. Ce que connaît la première approche est relatif ; ce que connaît la seconde est absolu.

Prenons pour exemple un corps en mouvement dans l'espace, si je pars d'un point de vue particulier, alors je vais exprimer le mouvement en train de se faire par des signes. Ici, étant complètement extérieur à cet objet, c'est [une connaissance ou approche] relative. Si ma capacité d'imagination me fait envahir le mouvement de ce corps de l'intérieur, son mouvement est mon mouvement ; les différents états de ce mouvement, je peux tous les ressentir. Je ne pars pas d'un point de vue, de même je n'utilise pas de symboles pour les traduire, alors c'est [une connaissance ou approche] absolue.

- 17 Une complication surgit dès la première phrase. Bien que l'emploi de *zhexue jia* 哲學家 (le ou les philosophes) ne soit pas problématique en soi (Bergson l'utilise lui-même), l'absence de référence à la métaphysique dans la suite du texte pose problème³². En effet, d'après la structure de la phrase, on comprend que « pour les philosophes », ou « en philosophie », il existe deux méthodes de connaissances. L'omission de la métaphysique suggère donc que l'on parle dans cet article de philosophie et non de métaphysique. Il s'agit d'une ambiguïté qui n'est levée qu'une page plus loin (cinq ou six dans l'édition française) avec la célèbre formule : « La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symbole »³³ où nous lisons enfin *xuanxue* 玄學 pour « métaphysique ». Avant cette occurrence, et en dehors du titre, nous ne trouvons aucune mention de la métaphysique. La distinction entre métaphysique et philosophie apparaît assez floue. Ce constat est d'ailleurs aggravé par la façon dont Cai rend la phrase précédemment citée, et que nous pouvons retraduire ainsi : « la métaphysique est une sorte de (*yi zhong* 一種) science qui n'utilise pas de symboles pour s'exprimer »³⁴. La relation entre les termes de « philosophie », de « métaphysique » et de « science » semble pour le moins confuse. Dire que la métaphysique est une science

parmi d'autres n'équivaut pas à utiliser la formule de manière rhétorique comme le fait Bergson. Rappelons au passage pour le lecteur non familier de ce texte qu'il existe pour Bergson une certaine dichotomie entre science et métaphysique ; la première procède par l'analyse tandis que la seconde opère par l'intuition.

18 De même, certaines ambiguïtés grammaticales viennent obscurcir le message de Bergson. Dans cette traduction, le substantif « absolu » devient un adjectif. Les expressions « s'arrêter au relatif » et « [atteindre] l'absolu » se transforment en des propositions censées caractériser un élément de la phrase. Or, rien ne précise si *shi xiangdui de* 是相對的 « c'est relatif », et *shi juegui de* 是絕對的 « c'est absolu », portent bien sur l'objet de la connaissance et non sur la connaissance elle-même. Si, à première vue, nous sommes tentés de retenir la première option, le second paragraphe éveille des soupçons, puisqu'avant d'écrire « c'est relatif » ou « c'est absolu », il n'est pas question de l'objet de la connaissance, mais seulement du mode de connaissance. Raison pour laquelle nous avons ajouté entre crochets des indications. Dans ce passage, ce n'est donc pas forcément l'objet de la connaissance qui est dit relatif ou absolu, mais bien la connaissance elle-même. Quand bien même Cai aurait voulu dire que ces adjectifs portent sur l'objet de la connaissance, l'ambiguïté de la formulation peut tromper le lecteur, et ainsi altérer le message de Bergson. Par extension, la métaphysique ne permettrait plus « la connaissance de l'(ou d'un) absolu », mais serait « un mode de connaissance absolu ». Nous pouvons trouver sous la plume de Bergson l'expression « connaissance relative », mais jamais celui de « connaissance absolue ». Lorsqu'il écrit « connaissance relative », Bergson l'oppose à la « connaissance intuitive »³⁵. Concevoir « une connaissance absolue » donnerait une connotation très mystique à la pensée de Bergson, connotation d'ailleurs amplifiée par le choix du terme *xuanxue* pour traduire le concept de « métaphysique ».

19 Nous n'ambitionnons pas de critiquer la lecture des traducteurs chinois, ni de relever d'éventuels contresens, mais de chercher à expliquer la démarche utilisée. Demandons-nous donc pourquoi « un absolu », dernier mot du deuxième paragraphe dans le texte original, n'a pas été traduit par un nom équivalent. Est-ce un problème de compréhension ou bien une difficulté linguistique ? En prenant un peu d'avance sur l'extrait suivant, notons que la traduction de « absolu » pose problème aux trois traducteurs. Bien que le texte allemand et le texte anglais proposent respectivement *ein Absolutes* et *an absolute*³⁶, Cai transforme cette expression en un attribut de la connaissance, tandis que Liu et Zheng lui ajoutent un génitif : ils écrivent un ou des « territoire(s) d'un (ou de l') absolu » / « domaine(s) d'un (ou de l') absolu » (*juegui zhi jing* 絕對之境)³⁷. En réalité, aujourd'hui encore, il n'est pas approprié de dire en chinois « *yi ge juegui* 一個絕對 », littéralement « un absolu » ; cette construction est un barbarisme. *Juegui* 絕對 tient davantage lieu d'adjectif ou d'adverbe, à moins que l'on parle de « l'Absolu », en tant que concept hypostasié ; aucun élément numératif ne vient se placer devant ce terme. Les réflexions linguistiques sur le mandarin étaient encore balbutiantes à l'époque. Nous pourrions donc penser que la différence entre le substantif « absolu » et l'adjectif « absolu » n'existait pas aux yeux des érudits chinois. Avant de poursuivre, observons la traduction de Yang :

形而上學Metaphysics之定義，至不一者也。而所謂絕對Absolute之概念亦有種種之不同。吾人試就此不同之定義與不同之概念一比較之。則哲學者對於一對象之認識。表面上之主張雖若各歧不同。而根本上要不外乎兩種不同的認識的方法而已。所謂兩種不同的認識方法云者。一則吾儕之認識，但環繞於其物之外周。而一則直探該認識物之內面。前者所採之着眼點因其所用以表現之符號之不同。而變更吾儕對於該物所見之景象。後者則不惟毫無着眼點之可言。且全無依賴符號之處。前者之認識僅止於相對。而後者有時竟能直達該物絕對之境也。

以空間中運動之物體例之。吾人所謂“運動”之一概念，常因其物之動靜二着眼點之

觀察而變易。而動靜之二着眼點，則實基於其主軸之系制之不同。換言之，即執相對有關係之各點而以符號出之也。如舟循陸行。陸靜者也。吾在舟中。則見其動。地日相對。地動者也。吾居地上。惟覺其靜。是等運動。均謂為相對的運動。且因其視觀察點與表現法之膚淺。觀察者之吾人言是等運動不能不將吾人自身歸著於幾何之精神狀態。而與之以同感。恍若吾已置身於該物之中以努力想像之。蓋吾人即神遊於其物之中。則所謂經驗，不至假藉於悠遠物涯之自擇的着眼點。而即擯絕一切之表示而直探其真源。則所謂經驗者乃得超脫乎所假藉表示之符號而獨立。夫如是然後吾人動不動之經驗乃與其物之實際相一致。蓋吾人決不能於物外已身所在地位以獲動之觀念。必也默息遊神於物之當中。而後動之絕對意味始得而求耳。³⁸

Des définitions de la métaphysique (Metaphysics), il n'y en a pas qu'une. De plus, ce que l'on entend par le concept d'absolu (Absolute) possède également toutes sortes de différences. Si nous essayons de comparer toutes ces définitions et ces concepts différents, alors à propos de ce que [pensent] les philosophes de la connaissance d'un objet, il apparaîtra que bien que tous ne s'accordent pas, il y a au fond seulement deux types différents de méthodes de connaissance. Ce que l'on appelle les deux méthodes de connaissance différentes sont : dans l'une pour connaître, nous faisons le tour d'un objet, en restant extérieur ; dans l'autre, nous nous enfonçons directement dans cette connaissance à l'intérieur de l'objet. Puisqu'ils usent de symboles pour s'exprimer, les points de vue utilisés par la première divergent ; ils se modifient toujours en fonction de l'aspect / de la situation de l'objet que nous voyons. Pour la dernière, non seulement il n'y a aucun point de vue dont on puisse parler, mais on ne s'appuie pas du tout sur des symboles. Ce que connaît la première s'arrête seulement au relatif, tandis qu'en certaines occasions la dernière peut directement atteindre le domaine absolu de cet objet.

Prenons pour exemple un corps physique qui se déplace dans l'espace. Ce que nous appelons le concept de « déplacement » change selon l'observation du mouvement ou du repos de l'objet, à partir de notre point de vue. Si notre point d'observation est en mouvement ou au repos, alors dans la réalité nous ne nous positionnons pas sur le même axe que cet objet. Autrement dit, c'est tenir pour relatif des points en lien, et les exprimer à partir de symboles. Si un bateau se déplace le long d'une berge, c'est la berge qui est immobile. Mais si je suis dans le bateau, alors c'est elle que je vois en mouvement. La relation de la Terre au Soleil est relative. La Terre est en mouvement. [Mais] pour moi qui habite la Terre, je la perçois au repos. De tous ces mouvements, nous pouvons en général dire qu'il s'agit de mouvements relatifs. En raison de la superficialité de nos points d'observation visuelle / de nos perspectives et de nos méthodes d'expression, nous, les observateurs, affirmons qu'il nous faut atteindre le mouvement [de l'objet] en ramenant notre corps à ses différents états spirituels. Entrer en contact avec ce dernier par une identité sensorielle/sensitive. Comme si je plaçais mon corps à l'intérieur de l'objet en usant de la persévérance de mon imagination. Ainsi, par une randonnée extatique / un voyage spirituel, je me retrouverai au centre de l'objet. Alors ce qu'on appelle l'expérience n'aura pas recours à un point d'observation choisi par nous-mêmes dans le lointain de l'objet, mais rejettera toutes les manifestations / les signes pour sonder directement sa véritable source. L'expérience s'affranchira de l'appui des symboles signifiants, pour [devenir] indépendante. Ainsi par la suite, mon expérience du mouvement ou du non-mouvement [sera de sorte que] je ne ferai qu'un avec la réalité de cet objet. Ainsi, nous ne pourrions absolument pas obtenir le concept de mouvement en nous positionnant à l'extérieur de cet objet. Il est nécessaire d'atteindre le centre de l'objet par une randonnée extatique / un voyage spirituel calme et silencieux, pour qu'ensuite le sens absolu du mouvement puisse commencer à être atteint.

- 20 De nouveau, le terme « absolu » du dernier paragraphe soulève la question de l'exactitude de cette traduction. Cependant, cette traduction établit une nouvelle originalité sur laquelle nous pouvons nous attarder : d'où viennent ces exemples du bateau et du mouvement de la Terre ?³⁹ Peut-être, afin de rendre le texte plus clair, Yang Zhengyu a-t-il ajouté un passage. Néanmoins, force est de constater qu'aucune

marque de ponctuation ne signale qu'il s'agit d'une partie rédigée par Yang. Yang n'est d'ailleurs pas le seul traducteur à recourir à cette méthode pour expliciter les propos de Bergson. Nous retrouvons cette pratique dans la traduction de *l'Essai sur les données immédiates de la connaissance* par Pan Zinian 潘梓年 (1893-1972), ou dans *l'Évolution créatrice* traduite par Zhang Dongsun⁴⁰. Toutefois, ces deux cas sont moins préoccupants, car les traducteurs greffent occasionnellement sur un paragraphe une expression traditionnelle, et non tout un passage. Prendre en compte cet ajout se révèle donc très utile pour comprendre la réception en Chine des œuvres du philosophe français en Chine, ou plus largement des grands philosophes occidentaux. Des phrases, souvent riches d'exemples, étaient ajoutées afin d'éclairer les idées de l'auteur traduit.

21 Les exemples du bateau et du mouvement de la Terre éveillent notre intérêt, car ils semblent avoir pour mission d'illustrer le sens du terme « relatif » (*xiangdui* 相對). Or, ces formulations soulèvent ici encore une ambiguïté. Il est difficile de savoir si le traducteur a bien compris le sens de la relativité chez Bergson. Si tel est le cas, nous pourrions considérer cet ajout comme une référence implicite à la physique de Galilée ; les exemples du bateau et de la Terre sont d'ailleurs des classiques de l'histoire de la philosophie moderne. Dire que « la Terre est au repos » reviendrait à exprimer une perception sensible et non une proposition se donnant pour une vérité scientifique. Pour reprendre une expression célèbre, cela reviendrait à la formule de Husserl : « La Terre ne se meut pas »⁴¹. Cependant, l'usage du mot « superficiel » (*fuqian* 膚淺), dont les caractères signifient séparément « la peau » (*fu* 膚) et une eau « peu profonde » (*qian* 淺), peut nous faire douter de cette interprétation. Il est peu probable que Bergson puisse affirmer qu'un point d'observation (*shi guan cha dian* 視觀察點) et des méthodes d'expression (*biaoxian fa* 表現法) soient superficiels. En forçant à peine le trait, présenter les choses ainsi serait en quelque sorte considérer notre connaissance des « mouvements relatifs » comme une connaissance erronée ou du moins non totalement exacte. L'emploi du mot « superficiel » est très certainement un jugement de valeur un peu abrupt. Si nous reprenons l'exemple original de Bergson, nous devrions davantage concevoir l'image de l'objet en mouvement comme une partie isolée de notre perception. Frédéric Worms précise que « le contenu des images est réel et extérieur à nous, mais leur contour ou leur forme est imaginaire et relatif à nous »⁴² ; nous disons le mouvement relatif, car il est compris et exprimé en relation à nous. À l'inverse atteindre l'absolu d'un objet serait se fondre en lui, en son mouvement. Plus exactement, on partagerait sa durée intérieure. Aucune valeur n'est ici en jeu. Malheureusement, l'emploi du terme « superficiel » donne l'impression que, pour Yang, affirmer « la Terre est immobile » serait exprimer une connaissance fautive ou incomplète. Or, chez Bergson, l'absolu ne se présente pas comme une connaissance vraie en opposition à des connaissances fautes. L'absolu est indépendant de l'image que nous avons de l'objet, ou littéralement « privé de contact / d'opposition ». De plus, dans la mesure où, caractère par caractère, *xiangdui* 相對 signifie « mutuellement en opposition / en contact », il est difficile d'imputer au sens littéral de ces deux néologismes⁴³ le décalage ici suggéré.

22 À vrai dire, que Yang ait compris ou non ce que voulait dire Bergson n'est pas la question la plus centrale. Le danger réside dans le fait que, par l'ajout d'un jugement de valeur, le lecteur chinois qui découvre ce texte de Bergson pourrait facilement commettre un contresens. Ceci peut d'ailleurs sembler évident au regard de l'horizon intellectuel dans lequel le texte vient s'inscrire. Il est possible que, pour le lecteur nourri de références classiques, les problématiques et l'appareil conceptuel utilisés fassent écho à certains enjeux des théories bouddhiques de la connaissance. En effet, la question de la relativité rejoint certains questionnements du bouddhisme, qui professe la vacuité du monde phénoménal. Tous les *dharma*s étant relatifs, il faut s'y arracher

afin d'entrer en éveil. Bien que le texte de Bergson ne soit pas un *sutra*, il y a fort à penser que la proximité de certains concepts puisse mener le lecteur à s'écarter du propos de Bergson pour formuler un jugement de valeur dépréciatif à l'encontre des « mouvements relatifs ». La dichotomie « relatif/absolu » se superposerait à celle « erronée/ vraie ». Rappelons à nouveau qu'à cette époque, il était assez courant de comparer la pensée bergsonienne aux théories de la connaissance des différentes écoles bouddhiques. Cette partie de texte ajoutée par le traducteur nous permet donc de voir en pratique comment certains échos culturels ou intellectuels peuvent influencer le traducteur puis le lecteur dans leur compréhension du texte. Nous pourrions également ajouter qu'à la même époque, est introduite en Chine la théorie de la relativité⁴⁴ : *xiangdui lun* 相對論. Autant dire que les lecteurs chinois découvraient simultanément et, dans un vocabulaire identique, la relativité de Bergson et celle d'Einstein. Cela ne devait pas simplifier les choses⁴⁵.

23 Ainsi, ces traductions des deux premiers paragraphes du texte de Bergson révèlent d'ores et déjà des enjeux de trois ordres. Il existe tout d'abord des problèmes linguistiques. Pour traduire un terme en français, il convient de lui trouver un équivalent ou un synonyme chinois. Or, les langues n'étant pas structurées et organisées de la même manière, certains lexiques ne sont pas partagés. Il faut alors élaborer un nouveau mot, à moins de l'emprunter à une langue graphiquement proche, ici, le japonais. Par ailleurs, cette production de lexique n'est pas une création *ex nihilo*. Ce constat est d'autant plus vrai dans les langues sinogrammiques ; il faut composer, agencer ou associer des caractères déjà riches de sens. Plus loin, les traductions du concept d'intuition nous permettront d'approfondir ce sujet. Notons que les enjeux linguistiques relèvent également de la grammaire. Nous avons vu plus haut que le terme de *juedui* 絕對, « absolu », s'utilisait principalement comme adjectif ou adverbe. En conséquence, rendre l'expression bergsonienne « un absolu » pose ici une difficulté dans la structure même de la langue. Si « l'Absolu », en tant que concept hypostasié, demeure traduisible, les usages grammaticaux de la langue chinoise nous empêchent de « tenir un absolu »⁴⁶.

24 Ensuite, il convient de souligner la possibilité de lacunes dans la compréhension du texte. À cette époque, les traducteurs n'étaient pas nécessairement spécialistes de la discipline ou de l'auteur concerné. Les traductions étaient souvent effectuées dans l'urgence, à partir d'écrits de seconde main. Nous sommes loin du professionnalisme des traducteurs contemporains qui accomplissent toujours un travail de documentation avant de se mettre à l'ouvrage⁴⁷. L'histoire de la réception du bergsonisme s'avère à ce titre assez exemplaire. Les traductions ici étudiées n'étaient pas les premières disponibles dont pouvaient disposer les lecteurs chinois. Avant elles, *L'évolution créatrice* avait déjà été traduite par Zhang Dongsun⁴⁸ en 1919. Cela signifie qu'il y a un problème de chronologie. En effet, dans l'introduction aux *Œuvres* de Bergson, Henri Gouhier a insisté sur l'importance de la chronologie dans le développement de la philosophie de Bergson, chaque nouvel ouvrage approfondissant les idées avancées dans les précédents. Il notait « la chronologie indique déjà le sens du bergsonisme »⁴⁹. Il vaut donc mieux s'y conformer⁵⁰.

25 Enfin, par delà les questions de compréhension, il faut accepter que si les traductions de Bergson en chinois se présentent comme des « équivalents » étrangers d'un texte français, ces dernières ne s'insèrent pas nécessairement dans les mêmes horizons. En dehors du fait que le non-respect de la chronologie des livres ait pu poser des problèmes à la bonne compréhension de la pensée de l'auteur, nous devons souligner que les Chinois n'étaient pas forcément informés des contextes scientifiques et philosophiques dans lesquels Bergson écrivait. La critique bergsonienne de l'associationnisme en psychologie est par exemple difficile à comprendre sans connaître au moins les grandes

lignes des théories auxquelles Bergson s'opposa. Au déplacement géographique des textes s'ajouta un déplacement des problématiques. Ainsi, arrivée en Chine, l'intuition bergsonienne n'entraîna plus en dialogue avec Leibniz ou Fichte, mais avec le Bouddhisme. Il est d'ailleurs étonnant pour le lecteur français de voir que l'« évolution créatrice » fut élevée au rang de parangon de la révolution politique et culturelle chinoise par des intellectuels du 4 mai⁵¹. C'était pour eux une notion qui permettait de répondre au darwinisme social ; dans ce monde moderne où la Chine était distancée, la créativité chez Bergson donnait une seconde chance à une culture qui avait raté le coche de la modernité.

4. Traduire la notion d'intuition

26 Avant de développer la question de la traduction des concepts philosophiques bergsoniens, il est nécessaire d'éclairer le lecteur non sinophone sur les différentes possibilités pour les traduire en chinois. En exemple, nous considérerons la manière dont fut traduit le terme « science » au cours du XIX^e et XX^e siècle. Il existe trois façons de traduire un concept⁵².

27 Tout d'abord, un traducteur peut rechercher un mot dans la tradition intellectuelle chinoise qui ressemble par certains aspects au concept occidental, et le traduire par ce dernier, tout en précisant éventuellement en note la démarche. Yan Fu traduisit ainsi Huxley, Spencer et Montesquieu par ce biais. Chez Yan, comme chez beaucoup de lettrés de la fin de la dynastie Qing 清 (1644-1912), le terme science était rendu par le binôme *gezhi* 格致, formule abrégée de *zhi zhi zai ge wu* 致知在格物, souvent rendue en français par « l'atteinte de la connaissance réside dans l'examen des choses ». Cette expression est tirée de *La Grande Étude* 大學, texte canonique du confucianisme depuis qu'il fut mis en avant par l'entreprise exégétique de Zhu Xi⁵³.

28 La seconde possibilité consiste à donner une transcription phonétique du mot. Sous la plume de certains intellectuels du début du XX^e siècle, « science » est traduit *sai'ensi* 塞恩斯. Une des mascottes du mouvement du 4 mai est par exemple appelée « Monsieur Science », en chinois *Sai xiansheng* 塞先生 (les deux dernières syllabes de la traduction étant simplement omises). Néanmoins, il convient de faire attention à la « profondeur sémantique » des caractères employés. Si les trois caractères forment une unité sémantique en tant que néologisme, il ne faut pas oublier qu'ils peuvent également être compris séparément. Ainsi, le terme *sai'ensi* peut être découpé en trois sous-unités de sens, qui possèdent leur propre connotation culturelle. En l'occurrence, cette transcription constitue un mauvais exemple, car les caractères en présence ne rappellent pas de notions clés de la pensée traditionnelle. C'est peut-être d'ailleurs pour cette raison que cette transcription tomba assez vite en désuétude. Par ailleurs, insistons à nouveau à la suite de Michael Lackner sur le fait que l'usage de traductions phonétiques en chinois « souligne implicitement qu'il s'agit de termes pour lesquels la tradition chinoise ne dispose pas d'équivalents »⁵⁴. Dans les années vingt et trente, les intellectuels chinois désiraient s'approprier la science occidentale ; il est possible qu'en jouant sur le langage et en sinisant le vocable, il fût question de mieux l'intégrer à leur culture.

29 Enfin, un néologisme original peut être élaboré sur la base de caractères rarement employés ensemble. Finalement, c'est l'option retenue pour « science ». À partir des années vingt, les écrits commencent à se stabiliser autour du mot *kexue* 科學, littéralement « l'étude des disciplines » ou « système éducatif »⁵⁵. Avant, existait également le terme de *like* 理科 que l'on trouve notamment dans les textes des Jésuites au XVII^e siècle⁵⁶. Emprunté au japonais, dans lequel il se prononce *kagaku* 科学, *kexue*

科學 est un néologisme. Cependant, il est judicieux de préciser qu'il s'agit d'un « retour d'emprunt graphique » (*return graphic loan*)⁵⁷. Cela signifie que ce mot avait par le passé un autre sens, mais que celui-ci tomba en désuétude. Le terme fut peut-être réemployé par sérendipité ou inconsciemment créé pour les besoins d'une traduction japonaise. Il fut ensuite réimporté en Chine à la fin du XIX^e siècle, comme s'il s'agissait d'un composé inédit. Insistons ici sur la grande différence entre cette démarche de traduction et la première : le devenir sémantique du terme. Dans le premier cas, l'expression se retrouvait en situation de polysémie interculturelle (le *gezhi* 格致 de Yan Fu signifiait tout autant « science » dans la compréhension occidentale, que « l'atteinte de la connaissance réside dans l'examen des choses » dans le sens traditionnel). Dans le second, le néologisme vient complètement remplacer le sens d'origine du terme, à tel point qu'on en oublie que cette association de caractères exista dans le passé. Pour précision, aujourd'hui, seul *kexue* 科學 est utilisé.

- 30 Cette typologie rappelée, on peut désormais analyser dans le détail les traductions de l'intuition chez Bergson. Voici la définition que le philosophe en donne dans la première version de l'« Introduction à la métaphysique » :

[...] un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition*, tandis que tout le reste relève de l'*analyse*. On appelle intuition cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable⁵⁸.

- 31 Voilà désormais le passage dans la traduction de Liu :

餘者皆可以分析而明。絕對則必求之直覺 (Intuition) [直覺二字，不甚妥當，搜其歐文本籍，與程正叔所謂「德性之知」無殊。程子云：「見聞之知，非德性之知。物交物，則知之非內也，今之所謂博物多能者是也。德性之不假見聞」此與柏格森之直覺哲學胞合]⁵⁹。直覺者，一種智靈之同感 (Sympathie intellectuelle) ⁶⁰之謂也。吾人藉此得置身物體之中，而達一種不可方比不可名狀之境焉。⁶¹

Tout le reste peut être mis en lumière par l'analyse. L'absolu, lui, doit être atteint par l'éveil / la sensation direct(e) (Intuition). (*Ndt*) : Le terme en deux caractères *zhi jue* n'est pas totalement satisfaisant, je l'ai tiré des versions européennes de ce texte ; il n'y a pas de différence avec ce que Cheng Zhengshu appelle « la connaissance de la nature morale ». Maître Cheng dit « La connaissance issue de l'ouïe et de la vue n'est pas la connaissance issue de la nature morale. Quand la chose [qu'est le corps] entre en contact avec d'autres choses, cette connaissance-là ne vient pas de l'intérieur ; c'est celle qui s'appelle aujourd'hui "richesse d'informations et diversité de capacités". Quant à la connaissance issue de la nature morale, elle ne dépend en rien de la vue et de l'ouïe »⁶². Cette [pensée] et la philosophie de la sensation directe de Bergson se rejoignent (*fin de Ndt*). La sensation directe est tenue pour une sorte de similarité sensitive de type « intellectuellospirituelle » (Sympathie intellectuelle). Notons ici qu'il faut que nous nous placions au centre des corps physiques / objets, afin de pouvoir atteindre une espèce de domaine / de territoire incomparable et dont l'état est impossible à nommer.

- 32 Avant de revenir sur les créations sémantiques de Liu, observons celles présentes dans la version de Cai :

“絕對”止能用直觀體認他，不能用分析法。直觀是一種智力的感入，可以達到對象的內部，體認他惟一不可名狀的情狀。⁶³

« L'absolu » ne peut être connu que par le regard / la vision directe, [il] ne peut pas l'être par la méthode analytique. Le regard direct est une sorte d'entrée sensitive par la force intellectuelle ; il peut atteindre la partie interne de l'objet, connaissant ainsi le seul état impossible à nommer [de l'objet].

33 Et enfin celles dans la version de Yang :

一切之物，雖多可由分析Analysis以為識別。惟《絕對》則僅能由直觀Intuition以得之也。所謂直觀者何，即一種之知的同情Intellectual sympathy吾人賴之以遊神物之內面而親與其特獨無比Unique不可言狀Inexpressible之本質融合為一者⁶⁴

Bien que tous les objets puissent être abondamment connus au moyen de l'analyse (Analysis), seul « l'absolu » ne peut être atteint que par la vision directe (Intuition). Qu'est ce que l'on appelle vision directe ? C'est une sorte de similarité émotionnelle connaissante (Intellectual sympathy). En nous appuyant sur un voyage spirituel/ extatique, nous entrons à l'intérieur d'un objet et nous apparentons aux spécificités qui le rendent incomparable (Unique) et impossible à nommer, ne faisant ainsi plus qu'un avec sa matière fondamentale.

34 Comme l'ont aisément laissé entrevoir les multiples barbarismes présents dans les extraits ci-dessus, traduire les notions d'« intuition » et de « sympathie intellectuelle » s'avère pour le moins délicat. Commençons par aborder le terme même d'intuition. Dans les traductions de l'« Introduction à la métaphysique » à notre disposition, Liu Shuya traduit « intuition » par *zhijue* 直覺, littéralement « sensation/perception directe », tandis que Yang Zhengyu et Cai Yuanpei le restituent par *Zhiguan* 直觀 « regard/ vision direct(e) ». Dans la langue chinoise contemporaine, le premier choix de traduction a été retenu.

35 Pour expliquer la traduction de Yang et de Cai, nous pourrions penser qu'ils décidèrent simplement de reprendre une traduction déjà existante en japonais⁶⁵. En effet, à l'heure où ils réalisaient leurs traductions, on trouvait déjà au Japon un certain nombre de travaux sur le philosophe français. Mentionnons, par exemple, un article sur les positions défendues par Bergson dans l'« Introduction à la métaphysique », écrit par le chef de file de l'école de Kyoto, Nishida Kitaro 西田幾多郎 (1870-1945) en 1910⁶⁶. Ce texte pourrait être considéré comme une traduction déguisée de l'« Introduction à la métaphysique », puisque Nishida explique la philosophie de Bergson en s'appuyant exactement sur des exemples identiques. Nishida traduit intuition par *chokkan* soit les caractères 直觀⁶⁷. Il est ainsi possible que Yang et Cai aient repris l'expression *zhiguan* 直觀 d'une des figures majeures de la philosophie au Japon. Pour autant, l'usage du même mot ne signifie pas nécessairement que les traducteurs s'inspirèrent du japonais. Zhang Dongsun qui traduisit la majeure partie des œuvres de Bergson en s'appuyant par endroits sur des versions japonaises, refusait le vocable *zhiguan* 直觀 et lui préférerait celui de *zhijue* 直覺.

36 Peut-on alors essayer de comprendre cette divergence dans les traductions en analysant les expressions employées ? Pour ce faire, divisons les termes en présence et considérons les caractères un par un. En effet, bien que les concepts philosophiques occidentaux traduits en chinois possèdent souvent plusieurs syllabes, « leur indivisibilité n'est qu'apparente, car la profondeur sémantique des éléments composant chaque néologisme agit de telle sorte que le lecteur est tenté de les analyser séparément et les dissocier de nouveau »⁶⁸. Il nous faut donc saisir ce qu'un Chinois comprend lorsqu'au cours de sa lecture il effectue cette opération de dissociation.

37 Les trois traducteurs s'accordent à utiliser en première composante le caractère *zhi* 直, soit « direct » ou « droit ». Il n'y a pas vraiment lieu de discuter ce mot qui fait l'unanimité. De plus, dans la mesure où, chez Bergson, la métaphysique se passe de symboles et donne par l'intuition un accès direct à la durée intérieure des choses, l'usage de ce caractère apparaît parfaitement compréhensible. À l'inverse, les sens des caractères *jue* 覺 et *guan* 觀 peuvent soulever un certain nombre d'interrogations. Le premier recoupe un champ sémantique assez large, signifiant tout à la fois « sensation », ou « éveil ». Prononcé *jiao*, il veut également dire « sommeil ». Le second

signifie quant à lui « regard », « observation », ou « contemplation ». Précisons également que ces deux caractères peuvent être utilisés comme des substantifs ou des verbes transitifs. Pour comprendre l'usage de ces termes, consulter leurs définitions dans un dictionnaire ne suffit pas ; il faut s'intéresser à leur profondeur sémantique, ainsi qu'aux rapports d'intertextualité dans lesquels ils s'inscrivent. Des échos culturels ainsi que la proximité graphique ou phonétique des caractères peuvent de fait entraîner des associations d'idées. Dans sa thèse sur le concept d'intuition intellectuelle chez le philosophe contemporain chinois Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995), Sébastien Billioud présentait à ce titre un certain nombre de jeux de relation. Pour Mou, l'intuition *zhijue* « s'^{FO}inscrit^{FO} dans un champ sémantique très riche ». Elle entre dans un jeu d'association avec des termes comme « la clairvoyance (*mingjue* 明覺), la connaissance morale constitutive et la clairvoyance (*zhiti mingjue* 知體明覺), le mouvement à rebours (*nijue* 逆覺), l'éveil (*juewu* 覺悟), l'alerte (*jingjue* 警覺), ou encore le sentiment pénétrant (*jueqing* 覺情) »⁶⁹. À cette liste, pourrait également être ajoutée l'appellation de *xianjue* 先覺, « ceux qui prennent conscience des choses avant les autres ». Nous retrouvons ce terme dans le *Livre de Mencius* et les *Entretiens de Confucius*. Il fut par la suite réutilisé pour parler des sages de l'Antiquité. Ce rapprochement peut d'ailleurs expliquer pourquoi tant d'intellectuels chinois cherchèrent à lier l'intuition bergsonienne à la pratique du « sens de l'humain » (*ren* 仁)⁷⁰ chez Confucius.

38 De son côté, le caractère *guan* 觀 a souvent servi à traduire le mot allemand *Anschauung*. *Weltanschauung* et *Lebensanschauung* sont par exemple traduits par *shijie guan* 世界觀 et *rensheng guan* 人生觀. Dès lors, s'il signifie « regard », il ne faut pas pour autant le comprendre comme une simple perception visuelle. L'« observation des choses » ou « contemplation des choses » (*guan wu* 觀物) est à ce titre une notion importante dans le système philosophique du penseur néoconfucéen Shao Yong 邵雍 (1011-1077). Il écrit :

Ce que l'on appelle observation (*guan* 觀) des choses n'est pas l'observation par les yeux. Plutôt que d'une observation par les yeux, il s'agit d'une observation par l'esprit. Et plutôt que d'une observation par l'esprit, il s'agit d'une observation par le principe⁷¹.

39 Nous pourrions d'ailleurs envisager l'emploi du caractère *guan* pour traduire l'intuition bergsonienne comme une référence à ce texte. En effet, plus loin, Shao Yong ajoute :

[La capacité à intégrer la myriade des choses en un tout unique], le Saint (*shengren* 聖人) la doit à celle d'observer les choses d'un point de vue inversé (*fangan* 反觀), ce qui signifie ne pas les observer du point de vue du moi, mais de leur point de vue de choses (*yi wu guanwu* 以物觀物)⁷².

40 Prise hors contexte, cette phrase pourrait facilement être rapprochée de l'intuition⁷³. Néanmoins, la proximité graphique entre *guanwu* 觀物 et *zhiguan* 直觀 est très loin de signifier une équivalence des concepts⁷⁴. Relevons, cependant, que la figure du saint, dans le texte de Shao Yong, associe une connotation éthique au caractère *guan* 觀. Afin de nous recentrer davantage sur celui-ci, remarquons enfin qu'il s'agit du nom du vingtième hexagramme du célèbre *Classique du changement*. Dans sa traduction de l'ouvrage, Richard Wilhelm rapporte :

L'hexagramme montre un souverain qui contemple en haut la loi du Ciel et en bas les coutumes (*Sitte*) du peuple et qui constitue, grâce à son bon gouvernement, un exemple élevé pour les masses⁷⁵.

41 Ainsi, qu'importe le choix retenu pour traduire « intuition », nous trouvons toujours

une certaine connotation morale.

42 Or, cette moralisation de l'intuition va encore plus loin dans la note de Liu Shuya. Le traducteur y considère très clairement que l'intuition bergsonienne équivaut à la « connaissance de la nature morale » (*dexing zhi zhi* 德性之知 ou *dexing suo zhi* 德性所知) chez Cheng Zhengshu 程正叔 (1033-1107), plus connu sous le nom de Cheng Yi 程頤. Déjà présente dans la pensée de Zhang Zai, l'opposition entre « une connaissance de la vue et de l'ouïe » (*wenjian zhi zhi* 聞見之知), c'est-à-dire une connaissance sensitive et « une connaissance propre à la nature morale » est systématisée par les frères Cheng. Pour eux, la connaissance issue de la nature morale ne concerne pas les sens, elle constitue « la condition essentielle de l'action morale » et ne s'avère possible que par la vision du principe des choses (*jian li* 見理)⁷⁶. Sous cette formulation, nous comprenons les raisons qui poussent Liu à effectuer un rapprochement avec Bergson. Si l'analyse s'appuie sur des symboles, et sur des informations fournies par nos sens, l'intuition bergsonienne y déroge. Liu établit ainsi une analogie entre « voir le principe » et faire un avec un objet par sympathie intellectuelle. Le « principe » (*li* 理) se situant au fondement même des choses, l'approcher reviendrait à se placer dans l'écoulement de la durée propre de l'objet. Or, dans le contexte de Cheng Yi, il ne s'agit nullement de comprendre des phénomènes du monde extérieur, mais au contraire d'acquérir « une connaissance morale purement intérieure, intuitive et immédiate »⁷⁷. La moralisation de l'intuition est ici manifeste. Voilà très certainement pourquoi par exemple Liang Shuming établit un lien entre l'intuition (*zhijue* 直覺), terme employé avec sa connotation bergsonienne⁷⁸, et le sentiment de compassion qui s'empare de l'homme lorsque celui-ci voit un enfant tomber dans un puits⁷⁹.

43 Si le mot « intuition », *zhijue* ou *zhiguan*, évoque les questionnements éthiques de la pensée chinoise, que dire alors de « cette sympathie intellectuelle » censée le caractériser ? Nous pouvons, tout d'abord, noter les variations entre les traducteurs. Liu le traduit par « similarité sensitive de type intellectuellosprituelle » (*zhiling zhi tong gan* 智靈之同感), Cai en « entrée sensible par la force intellectuelle » (*zhili de ganru* 智力的感入), et Yang en « similarité émotionnelle connaissante » (*zhi de tongqing* 知的同情). Concernant la traduction de Yang, nous pouvons d'ailleurs nous étonner d'un changement au cours même de son texte, puisque le premier extrait commenté dans cet article mentionnait déjà le terme, mais cette fois sous la forme suivante : « identité sensorielle/sensitive » (*tong gan* 同感). Peut-être Yang ne considérait-il pas ce mot comme une notion importante du vocabulaire bergsonien ?

44 Dans son étude sur les différentes traductions chinoises de « la chose en soi » (*Ding an sich*) chez Kant, Joachim Kurtz notait que dans la mesure où ils prirent leurs sources dans différentes langues, il est compréhensible que différents traducteurs choisissent diverses solutions⁸⁰. Comparer la traduction de Cai avec la version allemande qu'il utilisa s'avère à ce titre très judicieux. Dans la langue de Goethe, « sympathie intellectuelle » est rendue : *intellektueller Einfühlung*⁸¹. Cai s'est donc contenté d'une traduction littérale, puisque l'idée de *die Fühlung*, « le contact », elle-même liée au verbe *fühlen*, « sentir, ressentir, éprouver » est restituée par un équivalent chinois : *gan* 感. Tandis que le préfixe *ein*, qui suggère un mouvement d'entrée dans la chose, est tout simplement rendu par un caractère au sens équivalent : *ru* 入. À l'inverse, en traduisant *tong gan* 同感 ou *tong qing* 同情, Liu et Yang se réfèrent plus à l'esprit qu'à la lettre. En effet, si nous prenons le caractère *tong* 同 dans le sens d'un verbe transitif, nous obtenons : « avoir le même ressenti / la même sensation » ou « avoir le même sentiment ».

45 Pour ce qui est de l'adjectif « intellectuelle », deux possibilités s'offrent à nous. Soit le traducteur décide de lui donner une connotation cognitive : Yang emploie le caractère *zhi* 知 généralement compris comme le verbe transitif « connaître ». Soit le traducteur

opte pour un terme plus neutre qualifiant les choses de l'esprit, ici *zhi* 智 souvent entendu comme « connaissance », « intellect », « sagesse » ou « intelligence ». Cai et Liu réalisent ce choix. Cependant, Liu lui ajoute le caractère *ling* 靈, qui renvoie à la fois au champ sémantique de l'âme et à celui du surnaturel. Notons également l'emploi du terme *youshen* 遊神 dans la version de Yang Zhengyu. Il s'agit là d'une expression issue du taoïsme et qui signifie « effectuer un voyage spirituel ». Autant dire qu'un goût de mysticisme imprègne certaines de ces traductions. Remarquons enfin que le mot « sympathie » trouva également chez plusieurs autres commentateurs chinois une tonalité morale. Nous pouvons ainsi trouver chez le philosophe Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) une mise en relation de la sympathie intellectuelle (ici *zhishi de tongqing* 知識的同情, littéralement « uniformité connaissante du sentiment »), avec la formule du disciple de Confucius, Zeng Zi 曾子 (505-436 av. J.C) : « Chaque jour, je m'examine par trois fois » (*wu ri san xing* 吾日三省)⁸².

- 46 Les notions de « sympathie » et d'« intuition » se retrouvent ainsi au service d'une pratique d'introspection (*neixing* 內省) dans la continuité de la culture de soi confucéenne, pratique morale destinée à atteindre un idéal de sagesse (*sheng* 聖). Pour les lecteurs chinois, le « moi » que nous saisissons tous par intuition, n'est plus uniquement le moi « dans son écoulement à travers le temps »⁸³, dans sa durée, mais le moi en tant que « cœur-esprit » (*xin* 心) de la personne. L'entropie, ou la déperdition d'information quasi inéluctable dans le processus de traduction⁸⁴, touche ici la centralité de la durée dans la philosophie bergsonienne. Si Yang mentionne bien le « moi qui dure » (*mianyan buduan zhi ziwo* 綿延不斷之自我)⁸⁵ et si Cai le relie bien à la question de la durée (*youjiu* 悠久)⁸⁶, nous sommes contraint de souligner le sous-entendu moral de la traduction de ce paragraphe. Ceci est encore plus flagrant chez Yang qui ajoute un titre à cette partie : « L'introspection du moi » (*ziwo zhi neixing* 自我之內省). Nous pourrions dire que les échos culturels des mots employés transcendent le sens du propos.

5. Brèves remarques de conclusion

- 47 Ce rapide examen de trois traductions chinoises de l'« Introduction à la métaphysique » d'Henri Bergson nous a ainsi permis de soulever plusieurs problématiques à l'œuvre dans les traductions chinoises des écrits philosophiques occidentaux. Bien que certaines soient spécifiques à l'auteur ici traité, d'autres peuvent être considérées comme valables pour un plus grand nombre. La première difficulté, celle de rendre le sens original dans la langue d'arrivée, demeure à ce titre un problème partagé par toutes les traductions du début du xx^e siècle. En effet, si certains ouvrages furent introduits en Chine avant l'effondrement de l'Empire Qing (1912), la majeure partie des écrits de philosophie occidentale fut traduite à partir de 1915, lors de ces années d'effervescence culturelle et de dynamiques d'occidentalisation. Or, le chinois se modernisa considérablement au cours de cette période, grâce notamment à la révolution littéraire du célèbre Hu Shi. Expression, lexique, grammaire, toutes les dimensions de la langue des intellectuels chinois de l'époque évoluèrent à une vitesse folle, et ce, sans aucun contrôle institutionnel. Chaque auteur spécialiste de l'Occident ou chaque traducteur se trouva en mesure de créer des mots inédits, ou d'importer un vocabulaire déjà éprouvé par la récente modernité japonaise⁸⁷. Néanmoins, force est de constater que la naissance d'une nouvelle langue chinoise pour une nouvelle Chine (*xin Zhongguo* 新中國) ne put se réaliser sans conserver maintes configurations du système linguistique d'origine. Si de nombreuses structures grammaticales furent copiées des langues occidentales, certains effets de langages demeurèrent sans équivalence en

chinois, d'où parfois une difficulté accrue pour rendre le cœur de certains propos philosophiques. L'« absolu » de Bergson ne pouvait qu'être hypostasié ou adjectivé. Il n'y avait pas de place pour « un absolu ». Inversement, certains termes furent transposés littéralement. Cette démarche donna naissance à des vocables peu intelligibles pour le lecteur chinois. C'est notamment le cas de la « sympathie » chez Cai Yuanpei, *ganru* 感入, qui possédait également le défaut de s'éloigner de l'idée originale de Bergson par un détour outre-Rhin.

48 Par ailleurs, en observant les néologismes formés pour traduire la philosophie occidentale, nous avons pu remarquer que ces derniers s'inséraient dans des jeux de langage empreints de connotations culturelles. Que l'on reprenne une antique notion avec un sens nouveau ou que l'on élabore des termes inédits, les mots se positionnent nécessairement sur différents niveaux de langue. Seuls les plus érudits peuvent accéder à l'ensemble des échos culturels qu'éveille le vocabulaire philosophique traduit et ainsi tracer des liens entre deux traditions intellectuelles, voire peut-être les amalgamer. À ce titre, les rapprochements entre les philosophies chinoises et occidentales furent souvent le fait de grands lettrés ou de spécialistes de l'histoire intellectuelle chinoise. Sans pour autant rejeter l'ensemble des parallèles philosophiques proposés par ces derniers, nous pouvons souligner que les intellectuels chinois ont parfois été induits en erreur par des traductions qui sinisaient les termes occidentaux. Nous retrouvons là tout l'enjeu de la profondeur sémantique, question que Michael Lackner avait déjà soulevée dans son article.

49 L'importance accrue de ce phénomène nous conduit à considérer un troisième enjeu, celui de la transposition intellectuelle. Traduit en chinois, avec un vocabulaire riche en connotations, le texte philosophique occidental s'arrache peu à peu aux problématiques qui lui ont donné naissance, afin de s'insérer dans un nouvel horizon intellectuel. Le cas de Bergson est à ce titre exemplaire, car nous observons un phénomène qui pourrait être appelé « le devenir moral de la philosophie bergsonienne en Chine ». Or, nous savons que Bergson attendit un certain temps avant de se prononcer sur ce sujet dans *Les deux sources de la morale et de la religion*⁸⁸ en 1932. Certes au départ, Zhang Taiyan⁸⁹ ou Liang Shuming confrontèrent l'intuition bergsonienne à différents concepts bouddhiques relevant de la théorie de la connaissance. Néanmoins, le terme « intuition » (notamment *zhijue* 直覺) prit très vite une coloration morale et confucéenne. Peut-être la traduction et la note de Liu Shuya présentées plus haut jouèrent-elles ici un rôle primordial. Dans les années vingt et trente, Bergson devint un inspirateur pour divers néoconservateurs qui désiraient remettre en avant une réflexion éthique, voire inculquer une morale confucéenne en opposition au positivisme et au scientisme dans l'air du temps. La traduction chinoise a déplacé la philosophie de Bergson dans des problématiques morales qui lui étaient originellement étrangères.

50 Enfin, le dernier enjeu révélé par ces traductions de Bergson se situe peut-être au niveau de la formation des traducteurs et de leurs supports institutionnels. À l'époque, aucune structure académique ne venait surveiller ni commander des traductions philosophiques. Il n'existait aucune uniformité dans le vocabulaire. Il fallut attendre 1926, et le *Dictionnaire de philosophie* de Fan Bingqing 樊炳清 (1877-1929)⁹⁰, pour qu'un consensus commençât à émerger sur nombre de termes problématiques⁹¹. Dans le cas de Bergson, aucun des traducteurs ici présentés ne lisait couramment le français. Bien peu d'entre eux semblaient posséder une vision globale de l'auteur et de son œuvre avant d'entreprendre la traduction du texte. Il nous faut aussi songer aux conditions historiques politiquement secouées des années vingt. Les traducteurs ne disposaient pas suffisamment de temps à accorder à deux maîtres. À cette époque, la Chine était, selon l'expression de Georges Bê Duc, en pleine « boulimie nationale de traductions »⁹². Cette « pathologie » touchait tout autant les écrits littéraires, scientifiques et philosophiques.

Traduire au plus vite l'Occident afin de comprendre sa modernité et le rattraper était une nécessité ; tout ce qui était considéré comme connu ou à la mode devait donc passer par une traduction. Cette place centrale de la traduction et de l'élaboration de néologismes à son service mène d'ailleurs Lydia Liu à parler en Chine de « modernité traduite » (« *translated modernity* »⁹³).

51 Bergson, grande figure intellectuelle européenne du début du xxe siècle, ne pouvait échapper à cette soif de savoirs. Le dévorant peut-être trop vite, maints traducteurs manquèrent la saveur de ses propos. Seuls quelques néoconservateurs confucéens tentèrent de le marier aux mets de la tradition chinoise, mais une fois les années quarante passées, Bergson avait complètement déserté les banquets mondains.

Notes

1 Maurice Merleau-Ponty, « L'Orient et la philosophie », dans *Les philosophes de l'Antiquité au xxe siècle*, Paris, Librairie générale française, 2006, p. 49.

2 Pour une présentation générale de l'homme et de son activité de traducteur, on pourra notamment se référer à : Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power : Yan Fu and the West*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964.

3 Yan Fu 嚴復 (trad.), Thomas Henri Huxley, *Tian yan lun* 天演論 (Évolution et Éthique), Shanghai, Shangwu yinshu, 1981 (1897), p. xi.

4 Nous pourrions mentionner à titre d'exemple les récents travaux suivants : Jean Levi, « Problèmes d'indéterminations sémantiques dans la traduction de textes philosophiques », dans Viviane Alleton et Michael Lackner (éd.), *De l'un au multiple : traduction du chinois vers les langues européennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999, p. 257-273 ou Ivan P. Kamenarovic, « De la traduction philosophique », *Revue internationale de Philosophie*, n° 232, vol. 59, février 2005, p. 175-181. Plus récemment encore et dans une perspective plus historique, Thierry Meynard a rédigé une monographie entièrement dédiée à la première traduction latine des œuvres classiques du confucianisme, cf. Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687) : The First Translation of the Confucian Classics*, Rome, Institutum historicum Societatis Iesu, 2011.

5 Michael Lackner, « Les avatars de quelques termes philosophiques occidentaux dans la langue chinoise », *Études chinoises*, vol. XII, n° 2, automne 1993, p. 136.

6 *Ibid.*

7 À notre connaissance, seules les traductions de Rousseau furent sérieusement étudiées. cf. Wang Xiaoling, *Jean-Jacques Rousseau en Chine (de 1871 à nos jours)*, Montmorency, Société internationale des amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010. Il existe davantage de travaux sur les traductions de Kant et de Hegel. De fait, les philosophes germaniques reçurent davantage d'attention. Cf. Michael Lackner, art. cit. ; Joachim Kurtz, « Domesticating a Philosophical Fiction : Chinese Translation of Immanuel Kant's 'Things in Themselves' », *Concept and Communication*, n° 7, 2011, p. 165-202.

8 Ici, nous nous appuyerons notamment sur l'édition critique récemment publiée sous la direction de Frédéric Worms : Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF, 2011. L'édition originale fut également consultée lorsque des modifications furent proposées. Henri Bergson, « Introduction à la métaphysique », *Revue de métaphysique et de morale*, 11^e année, 1903, p. 1-36.

9 Lai Huei-Yun, *Les études sur Henri Bergson en Chine (1913-1941)*, Thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1993, p. 52-144.

10 Qian Zhixiu, « Xianjin liang da zhexue jia xueshuo gailun » 現今兩大哲學家學說概論 (Les grandes lignes des théories de deux philosophes contemporains), *Dongfang zazhi*, vol. X, n° 1, 1913. L'article présente successivement Henri Bergson et Rudolf Eucken (1846-1926). À cette époque les deux hommes étaient souvent associés par les intellectuels chinois. Cependant, il convient de préciser qu'il s'agit en réalité de la traduction d'un article américain : Lyman Abbott, « Henri Bergson : The Philosophy of Progress », *The Outlook*, 22 février 1913, p. 388-390.

11 À savoir : William James, Henri Bergson et Bertrand Russell.

12 Une partie des conférences de Dewey en Chine est disponible en traduction anglaise : John Dewey, *Lectures in China, 1919-1920*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1973. Il manque

néanmoins la majeure partie des cours donnés sur la philosophie occidentale. Pour une présentation générale du voyage de Dewey en Chine, on pourra se référer à Barry Keenan, *The Dewey Experiment in China : Educational Reform and Political Power in the Early Republic*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977.

13 Le professeur Shino Yoshinobu 志野好伸 a bien montré comment Bergson s'est à ce titre retrouvé au cœur de la controverse sur la science et la métaphysique qui éclate en 1923. Cf. Shino Yoshinobu, « Testugaku no kyokai kakutei : Kindai Chuugoku ni okeru Berukuson juyou no ichi rei » 哲学の境界画定 - 近代中国におけるベルクソン受容の一例 (Délimitation des frontières de la philosophie : l'exemple de la réception de Bergson dans la Chine moderne), dans *Chuugoku testugaku kenkyuu*, janvier 2009, n° 24, p. 146-162. Bien que moins bien traitée, la question est également abordée par Lai Huei-Yun. *Op. cit.*, p. 114-144.

14 Ceci apparaît notamment dans son ouvrage *Dong Xi wenhua jiqi zhexue* 東西文化極其哲學 de 1921 dont il existe une traduction française : Liang Shuming, *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*, Paris, PUF, 2000. Pour les liens entre Liang Shuming et Bergson, cf. An Yanming, « Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition : Cultural Context and the Evolution of Terms », *Philosophy East and West*, vol. 47, n° 3, 1997, p. 337-362.

15 Voir par exemple : Liang Shuming, « Weishi jia yu Bogesen » 唯識家與柏格森 (Les tenants du Rien-que-conscience et Bergson), *Minduo* 民鐸, vol. III, n° 1, 1921.

16 Bien entendu, ce texte fut retraduit des années plus tard par des spécialistes de la philosophie française, parfois formés directement en France. Néanmoins, dans le cadre de cet article, nous considérons uniquement le premier temps de la réception de Bergson et de son « Introduction à la métaphysique ».

17 Liu Shuya, « Bogesen zhi zhexue » 柏格森之哲學 (La philosophie de Bergson), *Xin Qingnian*, vol. 4, n° 2, 1918.

18 Cai Yuanpei, « Jie yi Bogesen xuanxue daolun » 節譯柏格森玄學導論 (Traduction fragmentaire d'« Introduction à la métaphysique » de Bergson), dans *Cai Yuanpei quanji* 蔡元培全集 (Œuvres complètes de Cai Yuanpei), Beijing, Zhonghua shuju, 1984, vol. 4, p. 84-93, originellement publiée dans *Minduo*, vol. III, n° 1, décembre 1921.

19 Cf. William Duiker, *Ts'ai Yuanpei educator of modern China*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1977.

20 Il s'agit vraisemblablement de Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, Iéna, Diederichs, 1909, ou d'une de ses rééditions.

21 Yang Zhengyu, « Bogesen zhi zhexue yu xiandai zhi yaoqiu » 柏格森之哲學與現代之要求 (La philosophie de Bergson et les exigences de la modernité), *Minduo*, vol. III, n° 1, 1921.

22 T.E Hulme, « Translator's preface », dans Henri Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, New York, Putnam's, 1912, p. iv.

23 Joël Thoraval, « L'appropriation du concept de "liberté" à la fin des Qing – en partant de l'interprétation de Kant par Liang Qichao », dans Pierre-Étienne Will et Mireille Delmas-Marty (dir.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, p. 215-229.

24 Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 1-2. Bergson souligne. Dans la mesure où les traducteurs chinois ne rendent pas les notes de bas de pages dans leur langue, il n'a pas été jugé utile de les reproduire. Précisons néanmoins que ni la traduction allemande, ni la traduction anglaise ne font figurer les notes de l'édition française. Nous ne pouvons donc pas reprocher ce manquement aux traducteurs chinois.

25 *Ji* 蹟 est un caractère assez rare, souvent remplacé par le caractère *ji* 迹. Information précisée par la version informatique du *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*.

26 Avec la *Grande Étude*, ces ouvrages forment les quatre livres fondamentaux de la pensée confucéenne. Pour une version française, on pourra se référer aux traductions de Séraphin Couvreur : *Les quatre livres*, trad. Séraphin Couvreur, Paris, Cathasia, Les Belles lettres, 1949.

27 Henri Bergson, Zhang Dongsun (trad.), *Wuzhi yu jiyi* 物質與記憶 (Matière et Mémoire), Shanghai, Shangwu chubanshe, 1923, p. 1-3, pour la différence entre le texte lu et le texte regardé, p. 2.

28 « Xici shang » 繫辭上, *Zhouyi* 周易 (le *Classique du changement*), § 12.

29 D'autres penseurs comme Zhang Zai 張載 (1020-1077) ont employé ce terme avant Zhu Xi. Cependant, il lui reste profondément associé tant Zhu accomplit un travail colossal de clarification et de mise en ordre de tout le vocabulaire des philosophes Song qui le précédèrent. Pour une présentation synthétique de ce que Zhu Xi entend par ce terme et de son rapport avec les autres grandes notions de son système. Cf. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris,

Seuil, 1997, p. 499-502.

30 *Ibid.*, p. 327.

31 Cai Yuanpei, art. cit., p. 84.

32 Le terme est pourtant bien mentionné dans la version allemande : *die Definitionen der Metaphysik*. Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 1.

33 Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 6. Bergson souligne.

34 Cai Yuanpei, art. cit., p. 85. Nous soulignons. La phrase dans la langue originale : « 玄學是一種要不籍符號而能表示的科學 ». Encore une fois cette altération n'est pas due à la version allemande du texte : « Die Metaphysik ist demnach die Wissenschaft, die ohne Symbole auskommen will. » (Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 5).

35 Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 40.

36 Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 2 et Henri Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, op. cit., p. 3.

37 Soulignons qu'il y a en chinois une indétermination sémantique concernant le nombre, mais aussi le genre.

38 Yang Zhengyu, op. cit., p. 1-3.

39 Ce point avait déjà été souligné par Lai Huei-Yun dans sa thèse : op. cit., p. 153-157.

40 *Ibid.*

41 Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

42 Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 29.

43 Lydia Liu note que les termes *juedui* et *xiangdui* sont eux aussi des néologismes réimportés depuis le japonais (Lydia Liu, *Translingual Practice : Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 302 et p. 334).

44 Sur l'introduction d'Einstein en Chine : Hu Dalian, *China and Albert Einstein : the Reception of the Physicist and his Theory in China 1917-1979*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2005.

45 Rappelons à ce titre que Yan Fu n'arrivait pas à faire la différence entre les emplois du mot « liberté » chez Mill, Smith et Spencer. Cf. Benjamin, Schwartz, op. cit., p. 141.

46 Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 2.

47 Daniel Moskowitz, « Enseignement de la traduction à l'ESIT », *Langages*, 7^e année, n° 28, 1972, p. 114-115.

48 Zhang Dongsun (trad.), Henri Bergson, *Chuanghua lun 創化論 (L'évolution créatrice)*, Shanghai, Shangwu yinshu guan, 1919.

49 Henri Gouhier, « Introduction », dans Henri Bergson, *Œuvres* [1959], Paris, PUF, 1984, p. viii.

50 Il est d'ailleurs intéressant de noter que Vladimir Jankélévitch fait la même remarque sur les traductions russes des œuvres de Bergson, publiées dans un ordre « fantaisiste ». Cf. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* [1959], Paris, PUF, 2008, p. 299. Pour une étude complète sur la réception de Bergson en Russie : Frances Nethercott, *Une rencontre philosophique : Bergson en Russie (1907-1917)*, Paris, L'Harmattan, 1995.

51 Sur le sujet : Lai Huei-Yun, op. cit., p. 35-50.

52 À partir du cas de la « science », on illustrera par un nouvel exemple les trois manières de traduire déjà présentées en langue française par Michael Lackner. Cf. Michael Lackner, art. cit., p. 140-141.

53 Dans son édition du texte, Zhu Xi met particulièrement en avant cette formule, cf. *Daxue zhangju* 大學章句, dans *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注, Beijing, Zhonghua shuju, 1933, p. 4 et 6-7. Voir également la présentation d'Anne Cheng, op. cit., p. 517-519.

54 Michael Lackner, art. cit., p. 140-141.

55 Le grand lettré Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) l'utilise d'ailleurs dans ce sens en 1896. Cf. Federico Masini, « The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution Toward a National Language : The Period from 1840 to 1898 », *Journal of Chinese Linguistics*, n° 6, 1993, p. 185.

56 Lydia Liu, op. cit., p. 280.

57 Dans son ouvrage, Lydia Liu a dressé une liste documentée des termes de ce type : *Id.*, p. 302-342.

58 Henri Bergson, « Introduction à la métaphysique », *Revue de métaphysique et de morale*, 11^e année, 1903, p. 3. Cette phrase sera remaniée dans la réédition de 1934. La nouvelle formulation étant : « Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle [...] ». Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 5. Il s'agit là d'un changement important, car à cette époque « Bergson ne distinguait pas intelligence et intuition » (*op. cit.*, p. 59, note n° 9).

59 Cette partie du texte est un commentaire du traducteur. Dans le document d'origine, les caractères étaient imprimés dans une police de plus petite taille.

60 Dans la mesure où le terme français n'apparaît pas dans la version anglaise de ce texte, il est possible que Liu Shuya ait consulté pour vérification l'édition française de l'« Introduction à la métaphysique ».

61 Liu Shuya, *art. cit.*, p. 102.

62 Cette citation ayant déjà été traduite en français par Anne Cheng dans son *Histoire de la pensée chinoise*, nous reprenons ici sa traduction avec une très légère modification sur les deux derniers mots. Cf. *op. cit.*, p. 483.

63 Cai Yuanpei, *art. cit.*, p. 85.

64 Yang Zhengyu, *op. cit.*, p. 7-8. Dans l'édition originale du texte chinois, tout ce passage est souligné afin de montrer qu'il s'agit d'une partie importante du texte.

65 La philosophie bergsonienne eut son heure de gloire lors de son introduction au Japon. Sur ce sujet cf. Simon Ebersolt, « Le Japon et la philosophie française du milieu XIX^e au milieu du XX^e siècle », *Revue philosophique*, vol. 137, n° 3, 2012, p. 371-383.

66 Nishida Kitarô, « Beruguson no tetsugakuteki hôhôn » ベルグソンの哲学的的方法論 (La méthodologie philosophique de Bergson), dans *Geibun 藝分*, août 1910 ; repris dans *Nishida Kitarô zenshû 西田幾多郎全集* (Œuvres complètes de Nishida Kitarô), Tôkyô, Iwanami shoten, 1965, vol. 1 p. 317-332. L'auteur tient d'ailleurs à remercier Simon Ebersolt de lui avoir indiqué ce texte. Voir également ses remarques sur cet article dans Simon Ebersolt, *Une réception japonaise de Bergson : Miki Kiyoshi et l'empirisme intégral*, Mémoire de master 2, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 2010, p. 9-12.

67 Nishida Kitaro, *art. cit.*, p. 319.

68 Michael Lackner, *art. cit.*, p. 149.

69 Sébastien Billioud, *Le rôle de l'intuition intellectuelle dans la philosophie de Mou Zongsan (1909-1995)*, Thèse de doctorat, Université Paris 7 - Denis Diderot, 2004, p. 32.

70 Sur celui-ci cf. Anne Cheng, *op. cit.*, 1997, p. 66-81 et 163-168.

71 Shao Yong 邵雍, *Guan wu nei pian 觀物內篇*, dans *Shao Yong ji 邵雍集*, Beijing, Zhonghua shuju, 2010, p. 49. Nous avons repris la traduction proposée dans Anne Cheng, *op. cit.*, p. 439.

72 *Ibid.* Traduction d'Anne Cheng légèrement modifiée.

73 Wang Guowei 王國維 (1877-1927) utilise d'ailleurs *fanguan 反觀* pour traduire l'intuition chez Schopenhauer. Cf. Wang Guowei 王國維, « Shubenhua zhi zhexue jiqi jiaoyu xueshuo » 叔本華之哲學及其教育學說 (1904), dans *Wang Guowei Wenji 王國維文集*, Beijing, Zhongguo wen shi chubanshe, 1997, vol. 3, p. 317-331. Nous sommes reconnaissant au professeur Shino de nous avoir précisé cette information.

74 Pour une explication succincte, mais détaillée de *guanwu* chez Shao Yong, cf. Don. J. Wyatt, « Shao Yong's Numerological-Cosmological System », dans John Makeham (éd.), *Dao Companion to Neo-confucian Philosophy*, Canberra, Springer, 2010, p. 25-29 ; et Anne Cheng, *op. cit.*, p. 437-441.

75 Richard Wilhelm et Étienne Perrot (trad.), *Yi King : Le livre des transformations*, Paris, Librairie Médicis, 1973, p. 106.

76 Anne Cheng, *op. cit.*, p. 482-483.

77 *Ibid.*

78 An Yanming notait à ce titre qu'étant absent dans tous les textes classiques chinois, le terme *zhijue* en vint très vite à revêtir une connotation bergsonienne. Cf. An Yanming, *art. cit.*, p. 337.

79 Liang Shuming, *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*, *op. cit.*, p. 142. Liang fait ici référence à un passage très célèbre du livre de Mencius (IV, 6). Plus loin, il dresse un parallèle entre l'intuition et le « sens de l'humain » confucéen (*ren 仁*) (p. 143-148).

80 Joachim Kurtz, *art. cit.*, p. 180.

81 Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 4.

82 Feng Youlan 馮友蘭, « Bogesen de zhexue fangfa » (La méthode de la philosophie de Bergson) 柏格森的哲學方法, *Minduo*, vol. 3, n° 2, p. 18. Pour la formule originale dans les *Entretiens de Confucius* (I, 4).

83 Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 6.

84 Jean-René Ladmiral, *Traduire : théorèmes pour la traduction* [1976], Paris, Gallimard, 1994, p. 18-19.

85 Yang Zhengyu, *op. cit.*, p. 10.

86 Cai Yuanpei, *op. cit.*, p. 86.

87 Georges Bê Duc note que « La traduction opère comme un creuset » (Georges Bê Duc, « Zhou Zuoren et la traduction », dans Isabelle Rabut (dir.), *Les belles infidèles dans l'empire du milieu : problématiques et pratiques de la traduction dans le monde chinois moderne*, Paris, You-Feng, 2010, p. 26).

88 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* [1932], Paris, PUF, 2008.

89 Mentionné dans Lai Huei-Yun, *op. cit.*, p. 49-50.

90 Fan Bingqing 樊炳清 (éd.), *Zhexue cidian 哲學辭典* (Dictionnaire de philosophie), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1926.

91 Ce dictionnaire donne d'ailleurs primauté au terme *zhijue* 直覺 pour traduire intuition puisque la notice de *zhiguan* 直觀 renvoie simplement à la première.

92 Georges Bê Duc, art. cit., p. 17.

93 Lydia Liu, *op. cit.*

Pour citer cet article

Référence papier

Joseph Ciaudo, « Introduction à la métaphysique bergsonienne en Chine. Échos philosophiques et moralisation de l'intuition », *Noesis*, 21 | 2013, 293-328.

Référence électronique

Joseph Ciaudo, « Introduction à la métaphysique bergsonienne en Chine. Échos philosophiques et moralisation de l'intuition », *Noesis* [En ligne], 21 | 2013, mis en ligne le 15 juin 2015, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1867>

Auteur

Joseph Ciaudo

Joseph Ciaudo est doctorant à l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) dans l'équipe de recherche ASIEs. Sa thèse porte sur l'œuvre de Zhang Junmai (1877-1969), un des principaux représentants du néoconfucianisme moderne.

Droits d'auteur

© Tous droits réservés