

Jeux de langage, paradigme linguistique et traduction des concepts. Le cas de la *Politik* comme *politique d'Etat*

Language-games, linguistic paradigm and translation of concepts: The case of *Politik* as *policy*

Abstract: In this article I analyze the problem of conceptual translation, from a Saussurean point of view. Saussure's linguistics is an appropriate framework for this purpose, since it is rooted in the modern comparatist method of philological and anthropological thought. Each *langue*, Saussure said, has its own system of classification: it is a deposit of the community's long memory and experience. Now, the translation studies of our day pay no attention to Saussure's distinction between *langue* and *parole*; they focus on the concrete *discourse* issues. When we translate great works of philosophy and social sciences we must consider both discursive and linguistic issues, because the formation of concepts is rooted in the *langue*, and it is shaped by a *genre* of discourse or language-game. In the conceptual translation field, the Wittgensteinian notion of language-game must be completed with the Saussurean notion of *langue*, since the discourse as a genre is a semiotic system of second degree, a second *langue*. When we translate a discourse in a target-*langue* we must pay attention to the peculiar structure of that *langue* in order to find the best solution. This solution must consider not only the original meaning, but also the potential interpretations that the source-*langue* (or the paradigm) allows. I analyze the example of English translation of Clausewitz's *dictum* "the war is the continuation of *Politik*", with *Politik* translated as "policy", while it could mean also "politics". Here the notion of paradigm shows both the limits of translation and the guidelines of interpretation.

Keywords: language-game, linguistic paradigm, Saussure, discourse, translation, war and politics, Clausewitz

1. Ouverture à la linguistique: jeux de langage

Comme pour le langage en général, il y a une « image augustinienne » de la traduction. Il s'agit d'une sorte d'attitude naturelle qui consiste dans la croyance que le langage est composé d'un vocabulaire de mots qui désignent des objets, la signification des mots étant précisément la relation avec le référent (cf. Wittgenstein 1961, I, § 1). Dans la vision augustinienne, la traduction serait l'opération par laquelle on établit des

* "Alexandru Ioan Cuza" University, Iasi, Romania; email: dcbilba@yahoo.com

correspondances entre les vocabulaires des langues. Cette opération ne saurait pas être originelle (un acte de création langagière), puisqu'elle serait dérivée de la définition ostensive primaire par laquelle les significations auraient été établies: traduire ce serait, d'une certaine façon, vérifier que la liste des termes originelle est encore actuelle ou faire en sorte qu'elle devienne (de potentielle) actuelle. La conception augustinienne est réfutée par Wittgenstein, parce qu'elle ne correspond pas à la manière dont nous apprenons le langage. La « théorie » des jeux de langage a été conçue précisément pour montrer que l'apprentissage du langage est purement fonctionnel et *analogique*. La signification provient de la pratique: le langage est comme une « boîte à outils » qui nous permet de résoudre des problèmes. Ainsi, la traduction interlinguistique, et même la traduction d'un poème, serait « analogue à un problème de mathématiques » (Wittgenstein Z, § 698, cité par Lawn 2004, 126).

Il se pose la question si la théorie du langage comme collection de « jeux » hétérogènes peut fournir une « image » nouvelle de la traduction, une image qui ne soit pas conditionnée secrètement par le fantasme de la définition ostensive. Il se trouve que la traduction est un des exemples que donne Wittgenstein des jeux de langage. Dans la liste des jeux du langage qu'il fournit, on peut aussi identifier des *expériences linguistiques* comme « faire des blagues et les dire » (Wittgenstein 1961, I, § 23). Or, précisément, le cas des blagues (comme de la poésie) montre que, lorsque nous utilisons le langage, nous n'avons pas en vue une traduction des expériences non-linguistiques par les mots (selon le schéma aristotélicien état de choses – états mentaux – états propositionnels). Une telle conception du langage et de la traduction a été soutenue par Bertrand Russell qui disait que nous ne pouvons pas comprendre le mot « fromage » si nous n'avons pas une expérience non-linguistique du fromage. Et même le premier Wittgenstein avait défendu une thèse similaire lorsqu'il avait dit que la proposition est l'image du monde et qu'on ne peut pas traduire la proposition, mais les éléments constitutifs de la proposition (parce qu'on ne peut pas définir la signification de la proposition par une définition ostensive). Au contraire, chez le deuxième Wittgenstein le langage constitue lui-même une expérience originaire [créatrice]: parler un langage ce n'est pas traduire des pratiques non-langagières par les mots, c'est une forme de vie qui comprend des expériences à la fois linguistiques et non-linguistiques. La théorie de la signification-usage ne veut pas dire que la signification se réduit aux règles de la grammaire: parler et comprendre ce n'est pas faire des calculs. Il y a aussi une dimension pratique, non-verbale. Par conséquent, les jeux de langage ne sont pas des jeux de mots, bien que *la pratique* de faire des jeux de mots et de les jouer constitue, sans doute, une forme de vie et un jeu de langage.

On associe à cette conception du langage une autre vision de la traduction. Dans le *Tractatus*, l'expérience de la traduction interlinguistique était vue comme une preuve de la relation entre le langage et la structure du monde: si deux propositions en langues étrangères ont le même sens, cela prouve que le sens ne se réduit pas à la proposition, donc il y a un état de choses qui est traduit par les deux propositions. Dans cette optique, il suffit de connaître les règles de construction et de transformation pour donner une bonne traduction. En revanche, du point de vue de la théorie des jeux développée dans *Investigations philosophiques*, la traduction est elle-même un « jeu » qui relève d'une pratique. Traduire c'est un savoir-faire: on peut faire des traductions parce qu'on a appris une pratique et, souvent, on ne peut pas expliquer les règles de cette pratique. Comme dans le cas des jeux, on peut suivre une règle sans avoir la conscience explicite de cette règle.

Cela veut dire que, lorsque nous traduisons, nous « jouons » un jeu de langage à l'intérieur ou en marge d'autres jeux de langage. La manière dont on apprend une langue étrangère montre assez clairement que nous procédons par le modèle des jeux, en observant, en imitant, en faisant des analogies, en établissant des identités et des différences etc. C'est pour cela qu'il n'y pas de traducteur qui puisse donner des bonnes traductions de tous les jeux langagières à la fois: on apprend un langage en apprenant certains jeux qui relèvent de certaines formes de vie. [D'habitude] on ne traduit pas la *Bible* si on est athée, ni la *Critique de la raison pure* si on est poète. Pour faire une traduction, il ne faut pas « habiter » deux langues; ce qu'il faut, c'est « habiter » un jeu de langage dans les deux langues !

Cela nous amène à la question de la langue. Il est difficile de saisir si Wittgenstein envisage le problème de la *langue*, car le mot allemand *Sprache* (dans les manuscrits), comme le mot anglais *language* veut dire à la fois « langue » et « langage ». La question serait importante pour la raison que certaines traductions (par exemple celle qui relèvent de la « culture ») ont comme résultat ou comme ambition de transformer les pratiques langagières et non-langagières des communautés. Par exemple, on peut légitimement affirmer que la traduction de la *Bible* par Luther a modifié radicalement les formes de vie de la communauté des Allemands. Faut-il parler de « jeux de langage » *en allemand* ou bien de l'existence d'une *langue allemande* ? On ne peut pas donner une réponse satisfaisante avec l'appareil conceptuel fourni par Wittgenstein.

Si on parle de « jeux de langage » en allemand, il faut admettre que certains « jeux » ne sont pas pratiqués exclusivement par les Allemands. Chaque jeu de langage comprend une pratique (ou « forme de vie »): mais quelles sont les pratiques que les Allemands pratiquent en commun et que les Hollandais ne pratiquent pas ? Les Hollandais ont des pratiques similaires, parfois les mêmes, mais leurs jeux de langage ne sont pas *en allemand*. Si les formes de vie ne sont pas exclusives aux Allemands,

qu'appelle-t-on *allemand*? Faut-il manger du fromage allemand, pour comprendre l'allemand? Y-a-t-il des formes de vie exclusivement allemandes qui soient associées à des jeux de langage *en allemand*? Ou bien, y-a-t-il une langue allemande qui comprend tous les jeux de langage que seulement les Allemands peuvent jouer? On voit bien que ces interrogations relèvent plutôt de la pensée de Herder que de celle de Wittgenstein.

Afin d'éviter que la théorie des jeux de langage sombre dans le relativisme ou dans l'essentialisme, il faut supposer qu'il y a des langues naturelles. Wittgenstein admet la langue naturelle comme une sorte de donnée « empirique » incontestable (bien que la langue ne soit pas « empirique » comme le fromage). Lorsqu'il conteste l'idée que le langage ordinaire doit être régularisé ou reformé afin de satisfaire les exigences de la logique, Wittgenstein dit que la langue naturelle est la forme « normale » de langage (Wittgenstein 1961, § 494). Au § 142 des *Investigations philosophiques* il est dit que, si le rapport entre règle et exception serait autre, si les deux auraient une fréquence relativement égale, alors « nos jeux normaux de langage n'auraient pas de sens ». A partir de cette idée de normalité, on peut considérer la position de Wittgenstein comme une véritable ouverture vers la linguistique. Mais cette ouverture ne permet pas d'établir des frontières claires entre la traduction intralinguistique et la traduction interlinguistique dont parlait Jakobson (1959, 233).

Nous ne pouvons pas développer la problématique de la traduction sans considérer le problème de la langue comme norme. Cette idée de la « normalité » de la langue naturelle on la retrouve chez Ferdinand de Saussure. Un argument pertinent pour soutenir l'hypothèse d'un rapprochement entre Saussure et Wittgenstein serait le recours des deux auteurs à la même analogie – celle du jeu – pour expliquer leurs visions du langage. Au § 31, Wittgenstein insiste sur l'analogie entre le langage et le jeu d'échecs, analogie qu'il reprend plusieurs fois dans le parcours des *Investigations*; il dit explicitement que « la forme de la pièce correspond ici au son où à la forme d'un mot ». Il est aussi important de souligner l'idée de « normalité » qui dérive de l'idée de règle du jeu (§ 54): même si on ne comprend pas le langage de quelqu'un, on peut se rendre compte du comportement qui vise la correction d'une faute de langage; en regardant un jeu nous pouvons saisir ce qui correspond à la règle et ce qui ne lui correspond pas, même si on n'arrive pas à formuler explicitement les règles. Cette reconnaissance des cas normaux et des cas anormaux (§ 141) soulève la question de la reconnaissance du signe en tant que signe, de la pièce de jeu en tant que pièce de jeu et du *coup* en tant que coup permis ou coup interdit. L'identité du signe n'est que la *valeur* qu'il a dans le jeu et pour le jeu. Or, quel est le champ le plus large et où vont les limites de ce champ qui garantit l'identité du signe en tant que (même) signe ou de la règle en tant que (même) règle? Il n'est pas nécessaire d'avoir une théorie des types

afin de mettre les jeux « en ordre »; néanmoins, on est contraints d'admettre que chaque élément du jeu (même la règle) à une « identité » (valeur) et que cette identité-valeur a une certaine étendue: à partir d'un « moment » donné ou d'un « lieu » (qui peut être assez *fuzzy*) cette identité se perd dans le réseau qui la « consomme ». Il est plus facile de parler de *language/Sprache* que de *langue*: ça n'engage pas une décision pour définir les limites. Mais qu'est-ce qu'une *langue* ?

2. Qu'est-ce qu'un paradigme linguistique ?

Saussure n'appelle pas *signe* une liaison entre une chose et un nom, mais une relation entre « un concept et une image acoustique » (Saussure 1955, 98), c'est-à-dire une combinaison entre le signifiant et le signifié, tous *les deux étant de nature psychique*. Cette liaison est dite *arbitraire*, pour la distinguer de la convention qui suppose une entente préalable à l'usage du signe (Mauro 1955, 442, n. 137). Cette idée d'arbitraire est nommée le *premier* principe de la linguistique; elle ne permet pas de parler de la langue selon un schéma représentatif. Le deuxième principe de la linguistique c'est *lalinéarité du signifiant*; il dit que les signes s'enchaînent l'un après l'autre, selon une seule dimension, pour former des *syntagmes* (comme la phrase). Selon Saussure, la phrase appartient à la *parole*, en tant qu'expression de la liberté de combinaison, alors que le syntagme appartient à la *langue*. Si on comprend par *parole* tout ce qui est lié à l'exécution linguistique (la physiologie et la psychologie de l'*acte* de parler, supposant la volonté et l'intelligence), la *langue* sera la moyenne ou la « cristallisation sociale » (Saussure 1955, 30) de toutes les nuances psychiques. La langue c'est le système (des compétences), la parole c'est l'histoire (des performances).

En ce qui concerne les relations entre les signifiés, ils ne sont pas successifs, mais associatifs. Un « paradigme » n'est que le réseau dans lequel se situe le mot, abstraction faite de sa fonction en syntagmes. La langue est donc l'ensemble des différences phoniques et conceptuelles résultant des deux types de comparaisons: associatifs et syntagmatiques (Saussure 1955, 176) Donc, le signe est constitué par oppositions en profondeur (entre le signifiant et le signifié) et en latéral (entre les différents signes). La *valeur* du signe est donnée par les oppositions latérales: « La valeur de n'importe quel terme est déterminée par ce qui l'entoure » (*Ibidem* 160). En ce sens, il y a priorité du système sur l'élément: le signe n'existe en tant que tel que par rapport à la totalité de la langue. Le « mécanisme de la langue » est non-représentatif, car il est un simple *jeu de relations*. Pour expliquer le concept de valeur, Saussure fait, en plusieurs moments de son *Cours*, une comparaison entre la langue et le jeu d'échecs. D'une part, il y a la *valeur des pièces*, d'autre part il y a les *règles du jeu*. En réalité, la valeur de chaque pièce est déterminée par les règles. C'est-à-dire, l'identité de chaque pièce (pion, officier, cavalier,

etc.) est définie par un système d'oppositions concernant la position de départ de chaque pièce, les coups permis, etc. Ainsi, un cavalier n'a pas de « réalité » que par rapport à une « valeur conceptuelle »; cette valeur n'a rien à faire avec la figurine en bois qui signifie la valeur « cavalier ». A la limite, nous pouvons remplacer une pièce manquante par une pièce de monnaie; cela ne va changer ni le jeu, ni l'identité conceptuelle du « cavalier » (*Ibidem* 153-154). Pour que la pièce appelée « cavalier » s'identifie constamment, pendant l'exécution du jeu, à la *valeur conceptuelle* il est besoin d'un système d'oppositions matérielles qui constituent la *valeur matérielle*. L'identité du signe suppose le croisement des deux systèmes de valeurs, de telle manière que « le signe dans sa totalité » se définisse par ce qui le distingue des autres, matériellement et conceptuellement. La comparaison de la langue avec le jeu d'échecs permet à Saussure de dire que la langue est « une algèbre ».

Un aspect particulièrement important est la distinction entre la *valeur* et la *signification*, qui a été sujet de beaucoup de disputes chez les héritiers de Saussure. Pour expliquer cette différence, Saussure donne plusieurs exemples, dont nous retenons les mots *sheep* et *mouton*. Les deux termes, dit Saussure, ont la même signification, mais non la même valeur parce que le mot français *mouton* signifie en même temps *sheep* et *muttone* n anglais: il y a d'autres oppositions matérielles et conceptuelles. Dire que *sheep* et *mouton* ont la même signification mais non pas la même valeur revient à dire que la signification est un rapport du signe à l'objet. La valeur du signe serait l'ensemble des « interprétants », c'est-à-dire le *signifié* (la « classe abstraite de *significations* se trouvant dans la langue »); la signification serait alors le « rapport social particulier institué par un acte sémique » (cf. Prieto) ou l'« accord entre les signifiés et la réalité de moment » (cf. Godel). Selon de Mauro (1955, 464-465), la distinction de Saussure entre la valeur et la signification répond aux exigences de Frege concernant le *Sinn* et la *Bedeutung*¹.

Cela met en évidence le double comportement du signifié chez Saussure.

a) Le signifié est d'abord une *classe abstraite* qui doit être réalisée, la signification en étant le terme moyen ou la « réalisation du signifié d'un signe faite au niveau de la parole, de l'exécution ». Cela signifie qu'au niveau de la parole [discours] nous avons toujours à faire avec la signification, et jamais avec le signifié (répertorié par le dictionnaire²). La signification apparaît dans le discours, à la suite d'un acte d'énonciation. L'énonciation est une application, une interprétation du système de la langue: c'est un acte de médiation linguistique entre la connaissance de la langue, que possèdent les sujets parlant, et la situation concrète à laquelle ils doivent répondre.

b) Si on considère *l'acte discursif comme point de départ*, pour que la signification s'identifie à l'acte de la parole, *c'est le signifié qui apparaît comme terme moyen*, c'est-à-dire comme interprétant ou *manière de faire la semiosis* (« la façon dont le signe propose à notre représentation subjective cet objet ou d'autres

possibles »). En ce sens le signifié est présence potentielle de toutes les manières de faire la *semiosis*.

On peut dire ainsi que le signifié est *lesystème des interprétants* d'un signe. L'utilisation de cette terminologie qui relève de la sémiotique de Peirce pourrait surprendre, car Peirce et son école ne partage pas la vision théorique qui fait de la langue un système; pour lui, la sémiologie est une théorie de la connaissance dans laquelle le signe est essentiellement *representamen* et rencontre avec l'objet. Cette audace herméneutique exige de comprendre pourquoi les deux définitions sont incompatibles. Après la compréhension, il sera possible de lancer des flèches entre elles. On sait que Saussure n'a pas développé une linguistique du discours, et même ce qu'il a nommé *parole* n'a pas fait l'objet d'une étude. Or, c'est précisément le fonctionnement du signe dans une situation concrète qui permet de voir le signe comme relation avec un état de choses. Au niveau du discours il est question de la réalisation de la signification, donc il est difficile d'ignorer la présence du stimulus et la manière dont le signe constitue une réponse. Cette relation on peut l'appeler « représentation ». Dans le discours, la classe du signifié se trouve réalisée par une signification concrète, ce qui permet d'établir une équivalence entre le couple *signifié-signification* et le couple *Sinn-Bedeutung* (de Frege).

Ce qui constitue un obstacle pour admettre ce genre d'équivalence c'est le fait que Saussure exemplifie l'idée de la valeur du signe en partant de la comparaison philologique entre les langues, sans se poser la question: *comment fait-on lorsqu'on traduit ?* Comme Quine le montre³, la traduction ne pourrait pas s'effectuer sans établir des équivalences, en partant de significations-stimuli. La signification de la phrase dépend du contexte, c'est-à-dire d'un certain nombre de stimuli qui conditionnent la *représentationjuste* de la valeur du signe. Cela nous conduit à l'idée que, dans le discours, nous trouverons toujours la signification et la représentation sous une forme qui n'exclut pas le principe de l'arbitraire, mais qui soulève la question de l'arbitraire relatif, dont Saussure a parlé lui-même⁴.

Nous trouvons un exemple en ce sens dans le débat des linguistes sur la question des couleurs. Voici l'avis de Bloomfield: « Les physiciens considèrent le spectre des couleurs comme une échelle continue d'ondes lumineuses de différentes longueurs d'ondes, allant de 40 à 72 cent millimètres, mais les langues isolent différentes parties de cette échelle tout à fait arbitrairement et sans limites précises, dans la signification qu'ont des noms de couleur comme *violet, bleu, vert, orange, rouge*; et les noms de couleur des différentes langues ne recouvrent pas les mêmes gradations » (Bloomfield 1970, 133)⁵. Par voie de conséquence, connaître la signification du mot « rouge » veut dire connaître l'univers du locuteur. Cette chose étant impossible, la science de la langue doit être fondée, selon Bloomfield, sur l'observation du comportement. L'étude de la langue se réduit à l'étude des

situations discursives. La langue est *faite* à partir du discours en supposant que « chaque forme linguistique a une forme constante et spécifique » (Bloomfield 1970, 137). Bloomfield appelle cette idée « le postulat fondamental de la linguistique ». Les significations ne pouvant être définies, il faudra, « après avoir obtenu la définition de certaines formes, définir les significations des autres formes dans les termes des premières » (*Ibidem* 138). Chez le béhavioriste, la langue n'est pas un système d'oppositions, donc le signe n'est pas défini par ce que les autres ne le sont pas; elle est un système de significations dans lequel les significations sont construites les unes des autres. Il ne s'agit pas de limitation négative, mais de construction positive. Chez Bloomfield, la langue est un discours tout fait de l'ensemble des relations stimulus-réponses, c'est-à-dire une nomenclature mécanique « acquise au prix de la rationalité » (*Ibidem* 137). Cette nomenclature est constante, de manière que l'utilisation de la langue met en évidence un système bien formé car « il n'y a pas de synonymes réels » (*Ibidem* 138). En fait, la notion d'arbitraire dont Bloomfield parle par rapport à la segmentation des couleurs est une simple convention. Il n'y pas de distinction entre la forme et la substance (Malmberg 1983, 183), entre la signification et la valeur, entre la synchronie et la diachronie. « Ce que nous voyons clairement dans le langage mathématique, où les désignations sont extrêmement précises, apparaît aussi clairement dans les nombreuses formes du discours ordinaire ». (Bloomfield 1970, 138) On peut dire que, si la langue était chez Saussure une algèbre, chez Bloomfield elle est une arithmétique: non pas une structure entrecroisée d'opérations, mais un conglomérat de significations. R. Godel a défini la signification de Saussure comme une propriété de l'énoncé dépendant non seulement des valeurs, mais également des situations, des relations, des interlocuteurs et des préoccupations⁶. Chez Bloomfield, « pour un locuteur le sens d'une forme n'est rien de plus que le résultat de situations au cours desquelles a entendu ces formes ... [ou] une déviation d'une forme conventionnelle ». (Bloomfield 1970, 144) La réalisation de la signification n'est donc pas arbitraire mais motivée (partiellement) par le type de stimulus auquel répond la situation discursive.

Par conséquent, même si le nom des couleurs était absolument arbitraire, le découpage des gradations des couleurs dans une langue n'est pas une opération arbitraire, étant nommée ainsi « seulement si une autre culture découpe le même continuum de manière différente ». (Eco 1972, 77) La traduction de ces expériences dans une autre langue ne saurait pas se réaliser sans tenir compte de la relation des signes avec l'objet: « Si quelqu'un ne connaissait pas le sens du mot *pomme*, nous pourrions le renseigner en lui tendant un pomme et en la lui montrant du doigt et en continuant, aussi longtemps qu'il fera de fautes, à lui tendre des pommes jusqu'à ce qu'il utilise le mot de façon convenable ». (Bloomfield 1970, 133)

Il n'est pas question d'établir ici laquelle des deux types de linguistique est préférable. On a vu, Bloomfield ne peut pas dégager un concept autonome de la langue, puisque le linguiste américain comprend par *language* ce qui était parole ou discours chez Saussure⁷. Mais ses concepts nous semblent plus aptes à attaquer la question du discours. « En pratique, tous les linguistes, qu'ils soient mécanicistes ou mentalistes, définissent les significations en termes de situations de locuteur et [...] de réponse de l'auditeur ». (*Ibidem* 137) Saussure n'est ni mentaliste, ni mécaniciste. Chez lui la langue est une « institution sociale »; si sa définition du signe a été considérée psychologue, c'est parce qu'elle relève de la psychologie sociale. La langue de Saussure n'a rien à faire avec la *mens* ou avec le *behavior*. L'arbitraire équivaut à la « valeur d'échange » ou à la moyenne sociale des préférences individuelles; la linguistique est une *science de la valeur*. Mais Saussure ne développe pas la question de la signification. On se demande alors si sa conception de la parole ne nous laisse pas entendre que la signification est fonction du contexte de la communication. Evidemment, cela ne prouve rien par rapport à la langue: tout bon écolier saussurien peut dire que la réalisation individuelle est ouverte à la situation. Mais ce n'est pas l'ouverture qui fait problème; c'est plutôt la fermeture. Et encore, non la fermeture absolue (paradigme, identité) mais la fermeture *relative* à la situation. Prenons l'exemple de Saussure. « Lorsque, dans une conférence, on entend répéter à plusieurs reprises le mot *Messieurs!*, on a le sentiment qu'il s'agit chaque fois de la même expression, et pourtant les variations de débit et l'intonation la présentent, dans les diverses passages, avec des différences phoniques très appréciables; en outre, ce sentiment de l'identité persiste, bien qu'au point de vue sémantique non plus il n'y ait pas identité absolue d'un *Messieurs!* à l'autre ». (Saussure 1955, 151) Par cet exemple, Saussure voulait faire comprendre le concept d'identité du signe: malgré les différences sémantiques qui apparaissent dans le discours, il s'agit, au niveau de la langue, d'un même signe que les auditeurs reconnaissent en tant que tel. Nous pouvons rester au niveau du discours et renverser l'argument: bien que les deux « *Messieurs!* » aient la même valeur dans la langue, le mot peut acquérir dans le discours des significations différentes, d'un usage à l'autre. Mais, en fait, ce qui conserve l'identité des deux occurrences *dans le même discours*, c'est le fait que les mêmes Messieurs sont présents en personne à la même conférence (même endroit, même lieu, même chaleur, même ennui) prêts à écouter les différentes façons d'articuler un mot, *ex cathedra*. Ce qui veut dire que le rapport du signe avec la représentation, inexistant au niveau de la langue, n'est pas interdit au niveau du discours. La traduction d'une langue à l'autre en est la preuve, car la traduction ne constitue pas un problème de langue, mais de discours

3. Traduction et discours: vouloir dire et pouvoir-vouloir-dire

C'est exactement ce que Saussure avait en vue quand il disait que chaque langue opère ses propres classifications. La langue naturelle n'est pas une langue bien formée, car elle ne possède pas de règles de transfert de ses opérations de classifications. Lorsque nous traduisons dans une autre langue, nous pouvons transmettre les significations concrètes du discours par la composition d'un message: il faut choisir (dans la langue cible) les mots qui correspondent à nos images conceptuelles et les mettre en certains rapports syntagmatiques. Mais les signes que nous prenons dans la première langue et les signes qui leur correspondent dans la deuxième langue sont constitués par des relations différentes, voire très différentes. Dans le cas des messages simples relatifs à des situations concrètes, on peut utiliser un « manuel des traductions » que nous possédons en vertu de la connaissance implicite de deux langues (on peut aussi utiliser un dictionnaire, si nous connaissons les règles d'usage). Mais si nous traduisons des discours sophistiqués qui exigent non seulement rigueur et exactitude, mais aussi l'exercice de la fonction poétique du langage, nous serons souvent en difficulté à cause de l'incommensurabilité des relations qui constituent l'univers conceptuel de nos mots.

Nous ne pouvons pas définir la langue naturelle comme un langage carnapien constitué d'un vocabulaire analytique auquel s'appliquent de manière mécanique les règles de formation et de transformation. Au contraire, dans la langue naturelle, les règles de formation déterminent directement les significations du vocabulaire; quant aux règles de transformations, elles laissent toujours un résidu qui ne peut être transféré d'un langage à l'autre. C'est ainsi que nous pouvons comprendre l'idée de Saussure que la langue est une algèbre [complexe]: la langue n'est pas une liste de mots avec ses règles de combinaison simple, car derrière chaque mot il y a un ensemble d'opérations qui rend très complexe le système des signes avec ses règles de transformation.

Par conséquent, même si on pense – comme Bloomfield – qu'à l'origine de la parole il y a des significations-stimuli universelles, on peut encore soutenir que ce processus mécanique originaire a évolué différemment dans le cadre des pratiques linguistiques. Il est bien évident que des significations universelles sont toujours possibles, dans le processus de connaissance et de transmission des connaissances. Mais on peut admettre aussi que certaines expériences qui sont fondées dans l'univers linguistique lui-même – par exemple, la poésie – ne peuvent pas faire l'objet d'une traduction sans reste.

Cela ne veut pas dire que la traduction du message poétique en d'autres langues est vouée à l'échec; la raison en est que les langues-cible ont des possibilités propres d'enrichir le message qui (éventuellement) serait appauvri par le fait de son arrachement de la patrie linguistique originelle.

Cela suppose que toute traduction suppose l'interprétation. La condition de possibilité de cette interprétation est justement la structure propre du système linguistique, comprenant à la fois les rapports syntagmatiques et les rapports paradigmatiques. Dire que la traduction est une affaire de discours c'est la placer dans l'univers du vouloir-dire, première souche du sens. On peut supposer et admettre que tout vouloir-dire originel peut être transféré sans problème dans une autre langue, par des opérations de traduction plus ou moins complexes, plus ou moins spécifiques. Mais les chemins de la pensée sont très diverses et, parfois, l'opération s'avère difficile, sinon impossible. Souvent le *vouloir-dire* du discours concret est ancré dans le *pouvoir-vouloir-dire* d'un mode de parler, qui est distinct du *pouvoir-dire* de la langue.

Par exemple, traduire le mot « Holzwege » (de Heidegger) par l'expression « chemins qui ne mènent nulle part » est une bonne et belle traduction du vouloir-dire *simple*, mais le vouloir-dire se trouve ici séparé du pouvoir-vouloir-dire originel: en français, l'expression ne reprend ni l'image des chemins dans la forêt, ni le sentiment de souci ou de peur, ni la métaphore de la pensée = forêt, ni l'exigence de s'orienter [dans la pensée], ni [donc] le non-dit que la pensée-forêt n'est pas une pensée-ville. Entre la performance et la compétence il y a quelque chose comme la performance-compétence d'un genre ou d'une tradition de pensée (ou de parole); celle-ci n'est pas accessible aux sujets parlants par le simple fait de parler une langue: il faut apprendre aussi une tradition de discours, une forme de « savoir », un « jeu de langage ».

Les jeux de langage philosophiques sont des bons exemples en ce sens. Lorsque Heidegger prend le mot *Dasein* pour le mettre au centre de sa construction philosophique, il opère un double déplacement linguistique. D'une part il transforme le concept de Hegel, *Dasein* – [ist] *bestimmte Sein* (Hegel 1986, 115ff.) – afin de le rapprocher du langage ordinaire et de l'expérience quotidienne qui est susceptible de révéler les structures de l'existence humaine telle qu'elles sont à l'œuvre dans la vie quotidienne. D'autre part il construit avec ce mot un discours qu'aucun individu ordinaire vivant dans le quotidien et parlant la sacré allemand ne serait capable de comprendre. Il est peu important si la pratique linguistique heideggérienne mérite d'être appelée « philosophie »: on peut lui refuser le nom de « philosophie » (comme les philosophes analytiques l'ont déjà fait), mais cela ne change pas la nature du problème posé par Heidegger. On peut dire que ce problème métaphysique relève de la poésie et du sentiment de l'existence (Carnap 1985, 177) et que la métaphysique est un substitut inadéquat pour les arts – les métaphysiciens étant des « musiciens sans talent musical » (*Ibidem* 179), donc des poètes sans talent littéraire –, mais le fait de déplacer le problème vers d'autres zones n'annule pas la performance discursive en tant que telle. Sur le plan linguistique, tout discours

philosophique est dépendant des trois variables: le vouloir-dire, le pouvoir-dire et le pouvoir-vouloir-dire. On peut avoir des hautes compétences dans la connaissance de l'allemand (le pouvoir-dire) sans comprendre Heidegger et sans produire *du* Heidegger; et on peut vouloir-dire la même chose que Heidegger sans dire la même chose du tout. Ce qui rend possible la lecture, la compréhension, l'exégèse ou l'imitation d'un grand auteur c'est la maîtrise d'un genre et d'un style, et cela exige le pouvoir-vouloir-dire, la compétence-performance d'une tradition de discours. C'est la raison même pour laquelle la « faute » politique de Heidegger ne suffit pas pour annuler sa philosophie: la tradition de discours le récupère, « oublie » ses erreurs et le transforme en objet d'étude: il est traduit, commenté, interprété. A l'intérieur de ce discours, le mot *Dasein* n'est certainement pas un « concept » [*das bestimmte Dasein*]: c'est plutôt un réseau constitué par des rapports syntagmatiques et paradigmatisques, faisant partie d'un système sémiologique de deuxième degré. Cette « deuxième langue » dépend des réalisations passées qui sont à la fois des performances (des discours, des mises en œuvre des potentialités de la langue) et des compétences (des conditions de possibilités pour tout discours futur du même genre). Dans la mesure où ces réalisations passées ont une influence directe sur la substance et la forme de la langue (comme dans le cas des grands poètes et philosophes), on peut dire que certaines langues ont plus de possibilités que d'autres; néanmoins, ces possibilités ne sont que le résultat du travail opéré par les œuvres: il ne s'agit pas de possibilités *essentiels* de la structure linguistique elle-même. Les jeux de langage actuels rendent possibles (par analogie, comparaison, imitation, extension, transfert etc.) de jeux de langage futurs, et *c'est tout* ! C'est en ce sens qu'on peut comprendre l'obsession de Heidegger pour la poésie. Le langage philosophique a été précédé (chez les Grecs) par la poésie: non seulement la poésie exprime les possibilités de la langue, mais elle ouvre des possibilités nouvelles. L'idée de la compréhension comme horizon ne dit pas autre chose, et cela vaut pour toutes les opérations du comprendre, y compris la traduction. Comprendre et traduire c'est placer l'œuvre (le discours) dans un horizon de possibilités qui est ouvert d'abord par le langage (la faculté de comprendre le monde) et, ensuite, par les possibilités spécifiques de chaque langue [cible]. Ces possibilités spécifiques comprennent l'existence des données (cadres) préalables sans lesquelles il serait difficile de comprendre et de traduire. Lorsque Gadamer dit que la traduction linguistique est le modèle de toute compréhension, il pense exactement à cette situation (Gadamer 1996, 408-409). On peut imaginer, par exemple, la traduction de l'œuvre de Heidegger, *Sein und Zeit*, dans une culture qui ne connaît ni la métaphysique grecque, ni la théologie chrétienne, ni la philosophie rationaliste moderne. Ce serait une traduction très difficile, sinon impossible: le traducteur produira un *discours nouveau* qui sera peut-être le point de départ d'une sorte de philosophie, mais l'expérience du lecteur

ne sera pas différente de l'étonnement éprouvé par cet anthropologue qui entend le mot *gavagai* prononcé par l'indigène qui montre un lièvre en fuite (Quine 1960, 25ff.). Le public ressentira le besoin d'un manuel de traduction par lequel on puisse expliquer toute sorte de choix terminologiques; ce manuel sera en fait comme une encyclopédie intertextuelle qui fasse la « synthèse » des grands lieux de la métaphysique occidentale visés par Heidegger. Ainsi pour faire comprendre la critique du sujet intentionnel, un traducteur chinois va peut-être expliquer l'idée de sujet à partir d'une expérience morale décrite par Confucius, expérience qui ressemble beaucoup à l'idée de l'action orientée vers une fin, dans laquelle la présence ou l'absence de l'effort (*Wu-wei*) est un indice de l'état de (ce que nous appelons) « subjectivité » (voir Slingerland 2008, 109ff.). Mais pour expliquer l'idée du sujet transcendantal il devra passer de la vision confucianiste de l'action à la conception bouddhiste de la contemplation d'un « objet » vide, le « sujet » y étant compris comme simple possibilité *d'aller vers*, comme aspiration ou « visée », sans la présence effective de ce qui est visé. Le lecteur indigène pensera peut-être que la philosophie de Heidegger est assez bizarre, puisqu'elle combine le bouddhisme et le confucianisme sans rien comprendre des deux, mais le traducteur aurait fait son travail en proposant un schème qui permet de comprendre l'étrangeté à partir du familier.

Le grand problème avec la traduction des œuvres est le fait que nous ne pouvons pas utiliser des descriptions trop larges pour *explicitier* un concept/mot, pour la même raison pour laquelle nous ne pouvons pas trop *simplifier* les descriptions de l'auteur. L'explicitation et la simplification sont des tendances contraires, qui mettent le traducteur en difficulté. Selon les *descriptive translation studies* (G. Toury), dans la pratique il y a toujours une tendance générale de simplification du texte original, aussi bien au niveau du lexique qu'au niveau de la structure grammaticale (voir Pym, Shlesinger, and Simeoni 2008). Cette tendance qui est appelée *loi de standardisation* est contrebalancée par une *loi d'interférence* qui montre que l'auteur interfère dans le texte, en freinant la standardisation. Sur le plan méthodologique, ces deux tendances peuvent correspondre aux deux stratégies dont parlait Schleiermacher: « amener le lecteur à l'auteur et amener l'auteur au lecteur [au risque de servir et de trahir deux maîtres] » (Ricoeur 2004, 42).

Il me semble que l'exigence de maintenir un équilibre entre ces deux « lois » est imposée par notre conception de l'auteur et par nos pratiques de l'œuvre. Dans la mesure où toute œuvre comprend un certain style de combinaison des signes, ce qui constitue la marque distinctive de l'originalité de l'auteur, la traductibilité d'une séquence de discours doit être considérée à partir des rapports syntagmatiques qui sont susceptibles de préserver le style de l'auteur, le genre de discours etc. Dans la pratique de la traduction on ne peut pas utiliser toutes les ressources dont disposent les langues pour transmettre un message: le traducteur doit limiter ces choix afin de

maintenir une bonne relation entre l'auteur et son œuvre. L'épreuve de feu de toute traduction devrait être la retraduction dans la langue source: si le résultat n'est pas le texte originel, il devra en tout cas lui ressembler beaucoup, de manière qu'il soit reconnu comme étant *un autre même*. Bien entendu, le traducteur peut faire toute sorte de commentaires pour justifier ces choix ou pour clarifier l'usage de certaines expressions. Mais, en traduisant, il ne pourra pas donner des riches descriptions des rapports associatifs qui forment l'univers relationnel d'un mot, ce qui influe directement sur la richesse ou la pauvreté du message. L'usage de certaines combinaisons dans les rapports syntagmatiques est le seul indice qui permet de repérer les variations paradigmatiques qui sont permises dans la visée du sens. Lorsque nous passons d'une langue à l'autre, nous sommes contraints de choisir des mots ou des syntagmes qui sont plus pauvres ou plus riches (de relations) que les mots ou les syntagmes de la langue source; alors, le texte dans la langue cible devient plus fermé ou plus ouvert que le texte originel. L'art de la traduction consiste sans doute dans la compensation de cette difficulté par un type spécial de créativité.

4. Le Clausewitz anglais: *politics* ou *policy*?

Afin d'illustrer la manière dont l'incommensurabilité des systèmes linguistiques sur le plan des relations paradigmatiques impose des « choix » au traducteur, je prends un exemple. Cet exemple va montrer que l'ambiguïté est source de richesse sémantique et que parfois une traduction trop précise n'est pas souhaitable. Il s'agit de la traduction du célèbre *dictum* de Carl von Clausewitz: « la guerre n'est autre chose que la continuation de la politique par d'autres moyens » (Der Kriegsteineblosse Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln [...] eine Fortsetzung des politischen Verkehrs, ein Durchführendesselben mit anderen Mitteln). (Clausewitz 1952, I, 6, 24; cf. Clausewitz 1989)

Cette « Formule » de la stratégie (Aron 1976, 169-177) a donné naissance à un vrai conflit des interprétations, conflit provoqué non seulement par le caractère inachevé de l'œuvre de Clausewitz, mais aussi par des problèmes de réception en temps et espace. Ce qui constitue le potentiel conflictuel, du point de vue herméneutique, de l'aphorisme clausewitzien c'est l'idée que la guerre serait dans un sens l'échec de la politique et, dans un autre sens, la réalisation de la politique! D'où l'idée que la définition de la politique est problématique et qu'il faut mieux comprendre le politique afin de saisir la nature de la stratégie et de la guerre. Dans la pratique de la traduction de l'œuvre de Clausewitz cette problématique n'a pas passée inaperçue. Les traductions en anglais ont ouvert un champ de réflexion qui, sur le plan théorique, a eu la même importance que, sur le plan pratique, l'idéologie

révolutionnaire. Ce rapprochement n'est pas sans raison. Lorsque Lénine avait lu Clausewitz afin de tirer certaines leçons pour la pratique révolutionnaire, il avait qualifié la guerre dont parle Clausewitz de simple « jeu ». La raison en est que la guerre conventionnelle clausewitzienne exige la subordination de l'armée à la politique gouvernementale; cela suppose la souveraineté et la limitation de l'hostilité par des calculs qui sont inhérents à la rationalité politique moderne basé sur *jus gentium*. La guerre révolutionnaire exige, en tant que guerre civile, le renversement de la politique gouvernementale, le refus de toute limite conventionnelle de l'hostilité et la subordination de la guerre à la lutte de classe inspirée par la haine. En ce sens on peut parler d'une sorte de renversement de la « formule » de Clausewitz: c'est la politique qui est la continuation de la guerre « par d'autres moyens »! De tels renversements ont été opérés non seulement par Lénine, mais aussi par Mao Tse-Dun, Erich Ludendorff, ou Carl Schmitt: ils ont parlé de la politique comme guerre prolongée (Mao), comme militarisme et guerre totale (Ludendorf) ou comme distinction entre ami et ennemi (Schmitt).

Face à ce type d'herméneutique totalitaire, il convient d'établir rigoureusement ce que l'on peut attribuer à Clausewitz dans l'affaire du rapport entre guerre et politique. La raison en est que Clausewitz a parlé lui-même de la guerre populaire (de défense) en prenant comme modèle la guerre et la politique de la Révolution française. Ce qui caractérise la guerre populaire c'est le fait qu'elle est non seulement la continuation de la politique gouvernementale de défense, mais aussi une sorte d'expression des relations politiques diffuses existant dans la société. Cela veut dire que la guerre populaire peut continuer même après l'acte de soumission du souverain à la volonté étrangère: dans ce cas, la continuation de la guerre par le peuple est formellement un acte de non-soumission à la volonté du souverain. Donc la résistance de la nation face à l'ennemi peut s'exercer même contre la volonté du souverain dont la rationalité limite le conflit trop tôt. En parlant de la résistance espagnole contre l'invasion de Napoléon, Clausewitz dit que la guerre populaire est non seulement une intensification du soutien, mais « une vraie nouvelle source de pouvoir » (Clausewitz 1976, 373). Par conséquent, on peut trouver chez Clausewitz lui-même des arguments pour interpréter la Formule afin de saisir la nature de la stratégie dans la guerre révolutionnaire. Mais dans quelle mesure cette interprétation peut-elle renverser la Formule?

L'exégèse contemporaine trouve un certain appui dans les traductions anglaises: Raymond Aron s'en est inspiré lui-même lorsqu'il a dû clarifier la signification du mot *Politik* chez Clausewitz (Aron 1987, 68-69). D'entrée de jeu, tout traducteur anglais doit décider comment va-t-il traduire *Politik*: par *policy*, ou par *politics*? S'il choisit *politics*, on peut comprendre que la guerre

est continuation non seulement de la politique du gouvernement, mais aussi de la lutte des classes. S'il choisit *policy*, on comprend qu'il faut restreindre la rationalité de la guerre à la seule politique *d'État*, à la « politique-entendement », comme l'appelle Aron (*Ibidem*). Et c'est précisément ce deuxième sens qui est celui voulu par Clausewitz; en effet, celui-ci affirme dans une Note (*Nachricht*) de 10 juillet 1827 que « *der Krieg nicht als die fortgesetzte Staatspolitik mit anderen Mitteln* »; en ajoutant que ce *Gesepunkt* donnera plus d'unité dans l'approche de la question. Il va de soi que, pour un militaire du XIXe siècle, l'idée de politique est comprise à partir de la souveraineté légitime incarné dans le Prince: il faut parler de politique seulement en tant que représentant tous les intérêts de la société (Clausewitz 1952, VIII, 6B; cf. Clausewitz 1976, 606).

Et pourtant, qu'arriverait-il dans le monde des textes si le traducteur anglo-saxon disait *politics* à la place de *policy*? La guerre deviendrait-elle autre chose que la continuation de cette *Staatspolitik* dont parle Clausewitz dans son *Nachricht*? D'une certaine façon, oui, car [le terme] *policy* est unilatéral et renvoie à la raison, alors que *politics* est « multilatéral et interactif – il suppose chaque fois le fait de donner ou de prendre, l'interaction, la compétition, le combat. [...] *politics* ne peut pas être décrite comme un processus rationnel » (Bassford 2007, 100). Comme la politique, la guerre est multilatérale, car elle implique plusieurs dimensions: la violence (de la multitude), l'hostilité primaire (de la commande), la chance (du gouvernement). Mais Clausewitz dit aussi que « les buts politiques sont l'affaire du gouvernement »; ce détail constitue une limite dans la traduction de la Formule. C'est pour cette raison qu'en réalité aucune des traductions de l'œuvre de Clausewitz en anglais ne dit pas « *politics* » là où le texte original parle de « *Politik* »: il est mentionné chaque fois qu'il s'agit de la politique d'État.

Et pourtant, les considérations sur la *politics* ne peuvent pas être ignorées. La simple distinction entre les deux sens de la politique demande l'exégèse et, à ce niveau, il devient clair que la *Politik* ne se réduit pas à la seule relation entre les États. Une vraie distinction entre politique intérieure et politique extérieure ne saurait être faite qu'à l'intérieur d'une vision réaliste qui supposerait la discontinuité de principe entre la nature du régime politique et l'action internationale. Mais Clausewitz ne pratique nulle part cette approche, car il est trop préoccupé par le modèle de Napoléon dont la politique révolutionnaire ne connaît pas la coupure entre intérieur et extérieur. La continuité entre guerre et politique comprend également les guerres civiles, les rébellions et les révolutions; ces conflits montrent, comme les guerres interétatiques, que la stratégie – comprise comme art d'utiliser l'engagement (politique) en vue de la guerre – constitue l'opérateur principal de l'analyse du pouvoir.

Une perspective intéressante est celle de Bassford (2007, 83) qui voit certains dangers dans le fait de considérer la guerre comme la continuation de la simple politique d'État (*unilateral policy*). Ces dangers seraient liés à l'existence de ce qu'on peut appeler « culture stratégique » (Colin Gray, cité par Bassford 2007, 86). Selon Bassford, même dans la traduction réputée de M. Howard et P. Paret, reconnue pour avoir imposé le terme *policy* comme équivalent pour *Politik*, le déplacement du sens de la *policy* vers la *politics* est inévitable, surtout dans la dernière partie du livre de Clausewitz. En vérité, nous trouvons dans le livre VIII (1 B) une deuxième occurrence de la Formule (Clausewitz 1952; cf. Clausewitz 1989). Il est dit que « la guerre est un instrument de la politique [...] la guerre n'est rien d'autre que la continuation des relations politiques à l'aide d'autres moyens » (Der Kriegstein Instrument der Politik [...] der Kriegstnichtsalseine Fortsetzung des politische Verkehrs mit Einmischung anderer Mitteln). Bassford fait remarquer que, pour traduire ce passage, Howard et Paret doivent dire *politics* (ou *political*) à la place de *policy* (ou *diplomacy*), car c'est le texte allemand qui impose cette approche. Par conséquent, le mot *Politik* utilisé par Clausewitz comprend aussi bien la politique multilatérale (*politics*) que la politique unilatérale (*policy*) (Bassford 2007, 87). D'une part, la guerre est un simple instrument pour les buts de la politique rationnelle incarnée par le gouvernement (*policy*); d'autre part, la guerre ne peut être séparée du phénomène diffus du pouvoir et du processus (*politics*) de distributions du pouvoir au niveau de la société – ce que Clausewitz appelle « commerce politique » ou « rapports politiques » (*politische Verkehrs*).

5. En conclusion

Les études de la traduction de nos jours privilégient le point de vue du discours, mais ignorent la question de la langue et de ses structures. Mais lorsque nous traduisons des œuvres de philosophie ou de sciences sociales, c'est-à-dire des textes qui ont une importante dimension conceptuelle, nous devons prendre en considération la langue, pour la raison que l'origine des concepts se trouve dans le système de classification de celle-ci. En même temps nous devons tenir compte du genre de discours ou du système sémiotique de deuxième degré qui façonne les concepts. La traduction du discours-événement doit se rapporter à la fois à la structure linguistique et à la tradition de discours, afin de saisir les bonnes solutions non seulement pour traduire le *dit* originel de l'auteur (ça pourrait suffire en littérature, bien que je doute), mais aussi pour assurer la bonne interprétation à l'intérieur du champ discursif spécifique. C'est ce que j'ai montré avec l'exemple de la traduction de Clausewitz en anglais. La structure de l'anglais impose de choisir pour *Politik*, soit *policy*, soit *politics*. Pour traduire l'intention de

Clausewitz il fallait dire *policy*, mais la *Politik* comprend aussi la *politics* et, à un moment historique précis, il devient sensé de dire que la guerre est la continuation non seulement de la *policy*, mais aussi de la *politics*. Lorsque cette interprétation (qui est possible non seulement dans la langue source, mais aussi en d'autres langues) est limitée en anglais en raison de la structure de la langue, elle risque de devenir idéologique (puisque conservatrice). La notion saussurienne de paradigme montre ici sa valeur épistémologique, en révélant non seulement les limites de la traduction, mais aussi les lignes directrices de l'interprétation.

Notes

¹ « Du côté de l'analyse linguistique la plus raffinée, Saussure répond à une exigence soulignée par les meilleurs logiciens: celle qui pousse à distinguer entre a) la référence concrète, au moyen d'un signe, à un objet particulier, et b) la façon dont le signe propose à notre représentation subjective cet objet ou d'autres possibles. [...] La distinction entre référence concrète et façon de la faire est rendue par Saussure avec a) signification (ou sens) et b) signifié. G. Frege, avant Saussure, l'avait déjà bien vu, lui qui dans *Ueber Sinn und Bedeutung* [...] distingue entre a) *Bedeutung* et b) *Sinn*, reprenant les problèmes déjà posés par Bolzano » (Mauro 1955, 464-465, n. 231).

² Saussure reprend ainsi la distinction de Schleiermacher qui disait que les mots ont du sens (*Sinn*), alors que les phrases ont une signification (*Bedeutung*). Mais Saussure ne reprend pas le troisième terme de Schleiermacher qui parlait d'une *Verstand* et qui serait, en fait, le *sens du discours*. Saussure n'admet pas le statut sémiotique de ce qui sera appelé par la suite macro-signe.

³ « La récupération du langage actuel d'un homme à partir de ses réponses actuellement observées est la tâche du linguiste (...) Les seules données objectives dont il dispose sont les forces qu'il voit agir sur les surfaces sensibles » (Quine 1977, 59-60).

⁴ « Le principe de l'arbitraire du signe n'empêche pas de distinguer dans chaque langue ce qui est radicalement arbitraire, c'est-à-dire immotivé, de ce qui ne l'est que relativement. Seulement une partie des signes est absolument arbitraire; chez d'autres intervient le phénomène qui permet de reconnaître des degrés dans l'arbitraire sans le supprimer: *le signe peut être relativement motivé* » (Saussure 1955, 180).

⁵ Ce qui frappe dans la définition de Bloomfield est la présence du référent dans la définition de la signification: découpée arbitrairement, la réalité perceptive elle-même correspond au phénomène physique. Mais c'est une notion d'arbitraire minimal, comme le dira Benveniste. Bloomfield démontre que l'arbitraire des langues constitue un obstacle pour la fondation scientifique des problèmes de la signification. Le linguiste américain croit à la possibilité de la fondation de la linguistique sur les sciences de la nature et la psychologie béhavioriste. La définition de la signification comme « situation dans laquelle le locuteur énonce [une forme linguistique] et la réponse qu'il provoque de la part de l'auditeur » (Cf. *Ibidem* 132) court-circuite les données de la psychologie mentaliste.

⁶ C'est ainsi que R. Godel définissait la signification dont Saussure parlait (cité par de Mauro 1955, 465, n. 231).

⁷ « Chez Leonard Bloomfield et chez les post-bloomfieldiens (...) la seule réalité linguistique est le comportement linguistique individuel, la série des actes de *parole*, tandis que la langue est un pur arrangement scientifique » (de Mauro 1955, 419, n. 60). Voir Calvet (1955, 372): « Coseriu rappelle justement que pour les "Américains" la langue n'est rien d'autre que "*the totality of all utterances in all situations*" (Z.S. Harris) ».

Références

- Aron, Raymond. 1976. *Penser la guerre, Clausewitz*. Vol. II. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1987. *Sur Clausewitz*. Paris: Editions Complexe.
- Bassford, Christopher. 2007. "The Primacy of Policy and the 'Trinity' in Clausewitz's Mature Thought". In *Clausewitz in the Twenty-First Century*, ed. by Hew Strachan & Andreas Herberg-Rothem, 74-90, Oxford: Oxford University Press.
- Bloomfield, Leonard. 1970. *Le langage*. Payot, Paris.
- Calvet, Louis-Jean. 1955. « Notes biographiques et critiques sur Ferdinand de Saussure ». In *Cours de linguistique générale*, par Ferdinand de Saussure, édition critique préparée par Tullio de Mauro. Paris: Editions Payot.
- Carnap, Rudolf. 1985. « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage ». In *Manifeste du Cercle de Vienne*, dir. Antonia Soulez, 153-179. Paris: P.U.F.
- Clausewitz, Carl von. 1952. *Vom Kriege*. 16 Auflage, hrsg. von Werner Hahlweg. Bonn: Dümmler Verlag.
- Clausewitz, Carl von. 1976. *On War*. Edited and translated by Michael Howard and Pater Paret. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Clausewitz, Carl von. 1989. *De la guerre*. Trad. fr. It. col. de Vatry, révisée par J. B. Baudet. Paris: Editions Gérard Lebovici.
- Eco, Umberto. 1972. *La structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*. Paris: Mercure de France.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode*. Paris: Seuil.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch*. In *Werke*. Bd. 5, neuedierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jakobson, Roman. 1959. "On Linguistic Aspects of Translation." In *On Translation*, edited by R. A. Brower, 232-239. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Lawn, Chris. 2004. *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. London and New York: Continuum.
- Malmberg, Bertil. 1983. *Analyse du langage au XXe siècle. Théories et Méthodes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mauro, Tullio de. 1955. « Notes ». In *Cours de linguistique générale*, par Ferdinand de Saussure, édition critique préparée par Tullio de Mauro. Paris: Payot.
- Pym, Anthony, M. Shlesinger, and D. Simeoni (eds.). 2008. *Beyond Descriptive Translation Studies: Investigations in Homage of Gideon Toury*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamin.
- Quine, Willard Van Orman. 1977. *Le mot et la chose*. Paris: Flammarion.
- Ricoeur, Paul. 2004. *Sur la traduction*. Paris: Bayard.
- Saussure, Ferdinand de. 1955. *Cours de linguistique générale*. Edition critique préparée par Tullio de Mauro, postface de Louis-Jean Calvet. Paris: Editions Payot.
- Slingerland, Edward. "Crafts and Virtues: The Paradox of Wu-wei in the Analects." In *Confucius Now: Contemporary Encounters with the Analects*, edited by David Jones, 109-136. Chicago and La Salle (IL): Open Court.
- Wittgenstein, Ludwig. 1961. « Investigations philosophiques ». In *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, trad. fr. de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard.