

翻訳における「了解」の問題

第Ⅰ部 「翻訳の不可能性」(平井啓之氏の日本語論文の要旨の
仏訳 [訳者 = 柴田])

第Ⅱ部 「翻訳の可能性」(仏文自筆原稿 [著者 = 柴田])

柴 田 芳 幸

訳者/著者 まえがき

いまからおよそ四半世紀前、私は某私立大学大学院の博士課程に在籍する学生であったが、同時にフランス語学校に通いながら、フランス政府給費留学生試験の受験準備をしていた。もちろん修士論文は日本語で書いていたが、受験にパスするためには、限られた時間内に直接フランス語で小論文を書き上げねばならず、学校以外にも自宅で、フランス語新聞の面白そうな記事を読んでから改めてフランス語で要約したり、試験に出題されそうなテーマを設定してフランス語で作文したりなどしていた。

平井啓之氏の——とはいっても氏は私の大学院時代の指導教授、文字通り恩師なのだが——翻訳論の小冊子(『翻訳における『了解』の問題』、季刊『翻訳』第二号所収、1977年)を頂戴して拝読したのは、ちょうどその頃のことだ。一読して目から鱗が落ちる思いのした私は、よりよく理解するために、この小論文の内容を仏訳し始めた。それに、当時でもまだ大学院の講義にときどき顔をだしていた私に、「柴田君、留学生試験に合格して渡仏したら、ぜひぼくの仕事をフランスにも紹介してくれ給え。」というようなことを、本気とも冗談ともつかぬ調子で先生は実際に語っていたので、当時の私はその予行演習のようなつもりでいたのかもしれない。ともあれ何度も書きなおして要旨の拙訳が仕上がってみると、この別刷りの日本文の最後に註(四)とあり、そこに次のように記されているのが目にとまった。

この小論文は翻訳の原理的不可能性を扱ったものであり、筆者の考える翻訳論の前半をなすものである。いつか書かれるべき後半部では、翻訳の可能性の根拠が明かされねばならないだろう。(季刊『翻訳』第二号別刷: P.13)

「翻訳の可能性の根拠が明かされ」る「いつか書かれるべき後半部」という文句は、それがまだ存在していないだけに、いっそう魅力的だった。まだ若かった私は、『ランボオからサルトルへ』の作者であり、その御講説に身近で接していた師の思索空間とはまさにサルトル哲学とフランス象徴主義の問題に他ならず、そうであればその後半部はぼくにも書けるかもしれないと勝手に思い込み、無謀にも師より先に、しかも外国語で書いてしまったのだ。

その後、運よく留学できた私は南フランスに六年間滞在したが、渡仏以前に書いたこの翻訳論の仏訳と自筆フランス語小論文は、添削のために一度フランス人教師に見せたことはあるものの、どこにも発表したことはなく、今回久しぶりに読み返してみて、たしかにフランス文表現には稚拙なところが多い(とくに第Ⅱ部)にせよ、論旨にはある程度の説得力も一貫性も感じられ、我ながら、そのままにしておくのは惜しい気がしたのである。それに第Ⅰ部(仏訳論文)と第Ⅱ部(仏語論文)を合わせて全体を構成するこの論考は、翻訳の(不)可能性に関する原理的考察を行なっているだけに、今日的視点からしても時間の腐食作用を免れており、まとめて検討して頂けるならこれ幸い、と考えたわけである。

帰朝してから大学の研究室で先生に再会した際、私が少しおどけて「翻訳論の第Ⅱ部、先生がなかなか書かないから、ぼくが書いちゃいましたよ。」と言うと、先生は何も言わず、ただ苦笑いしていたのを思い出す。1992年の暮れに他界されてからちょうど十年ほどになるが、今回、フランス語で装った生前の論文を拙文と併置して発表するという試みを知ったら、霊になられた先生はどう思われるであろうか。ともあれ、私としては、先生との約束を今ごろ果たしているような気がするのだが。

* * * * *

とはいえ過去の論考を発表するのだから、それが今日の翻訳(史)論の展開とどう連関するのか、しないのか、等の問題を考察し、自らのささやかな仕事を翻訳研究の最前線の文脈に置き、全体における位置を確認することも、できれば必要な手続きだろう。そんなわけで翻訳論の現在からする、私なりのごく簡略な見取図を示し、その中で自分(たち)の論考にいかなる意味／価値があるのか否かを、手短かに検討してみたい。

まず、エジプトの古王国の時代から現代まで、フランスを中心に翻訳(家)の歴史を興味深い挿話で綴った『翻訳史のプロムナード』の著者、辻由美女史によれば、翻訳は古代にもあったと言う。現在のイラク中心部に当たり、世界最古の文明の発祥地であるメソポタミアや古代エジプトでは、文字を書き記すことを職業とする書記がときには翻訳を行なっていたらしく、紀元前三千年頃、エジプト古王国ではすでに翻訳をうかがわせる記録が、古いパピルスの中から見つまっているという。

だが叙事詩『ギルガメシュ』(シュメール [メソポタミアの古名、また民族名] の都市国家ウルクの王)の断片が、古代メソポタミア文明の領域に属するほとんどすべての言語で見つまっていること

翻訳における「了解」の問題

から、女史は、いま「翻訳とは、ひとつの文化が生んだ叙事詩が次つぎに異なった言語のかたちをとって表現され伝達されたという意味」¹⁾なら、「古代メソポタミアの翻訳活動をうかがわせる格好の例としてあげられるのは、世界最古の文学といわれる英雄詩『ギルガメシュ』の伝播である。」²⁾と書いている。

次に女史は、宗教教典の翻訳という問題に光を当て、翻訳なしには世界の大宗教の伝播はなかったろう、と言う。

聖書の翻訳史は翻訳の歴史のなかでも、もっともよく研究されているもののひとつだろう。聖書こそ世代から世代へ、言語から言語へ翻訳されていったものの典型である。現在世界でもっとも多くの言語に訳されているのは 聖書だといわれている。(二番目はマルクスの著作だったそうだ。)³⁾

中国における仏典の漢訳もよく知られており、二世紀中頃からその後千年近く、膨大な翻訳活動が展開され、そこから多くの巨匠たちが生まれたという。とりわけ七世紀、西域インドを旅して多数の仏典をもち帰った唐の僧、玄奘(三蔵法師)の名は日本でも周知で、彼のインド巡歴が説話化されたのが、有名な『西遊記』である。こうして翻訳された仏教経典が、日本に伝えられたのだ。

ところで、『近代思想案内』の著者、鹿野政直氏は、近代日本の誕生における啓蒙思想がこの国の知的環境の形成に決定的な影響を及ぼし、翻訳時代をもたらした、と指摘している。もっとも翻訳を外来文化摂取の主要な手段とするのは、十九世紀後半に始まったわけではなく、日本の住民は元来、文字による文化の移植をほぼ常道としてきたのだが。

古代以来、中国の文献は、文字はそのままとしても、返点、送り仮名あるいは読み下しといった日本ふうを読む方法で受け入れられてきました。近世になって蘭学は、杉田玄白『蘭学事始』の光景によってよく知られるように、翻訳文化への道を大きくひらきました。啓蒙期に端を発する翻訳時代への突入は、このような基盤あって初めて起りえた事象でした。⁴⁾

このような視点はむしろ、著者自身が触れているように、加藤周一「明治初期の翻訳——何故・何を・如何に訳したか——」(日本近代思想大系 15『翻訳の思想』[岩波書店、1991年]への解説)と共鳴するものである。

「明治初期の翻訳」という話題を、同時的にみれば、日本の「近代化」の過程と切り離しては考えることができない。西洋社会を模範とする近代化の前提の一つは、広汎な西洋の文献の翻訳だからである。また同じ話題を、通時的にみれば、その前段階としての徳川時代の文化を考慮せざるをえない。⁵⁾

なぜなら一方で、日本の近代化は欧米についての情報を必要とし、他方で、短期間に文化の全領域で高度な翻訳を実行するには、日本社会の側にそれなりの歴史的経験（蘭学者によるオランダ文献の翻訳の経験）と、知的能力（日本の高度に洗練された社会と文化）、また言語学的手段（豊富な漢語を含む日本語のボキャブラリー）がなければならなかったのだから。そもそも丸山真男が語っている江戸時代の儒家の知的営為は多くの場合、翻訳文化であり、いわゆる読み下し漢文は、荻生徂徠も『訳文筌蹄』題言（1711年刊行）で指摘したように、日本語を媒介とする中国古典の翻訳なのである。かくて加藤氏は、「その経験が 明治の西洋語文献からの大がかりな翻訳を助けたのであり、近代日本を作り出した」⁶⁾のだと結論する。

さて「翻訳と近代化」の問題は、上述のように、たしかに日本の場合、幕末維新の時代に適合するのだが、実はそれ以上の広がりをもつ、かなり普遍的なテーマではないのか。以下にフランスの場合を取り上げよう。

* * * * *

例えば、現存する最古のフランス語文献は、「ストラスブールの誓約」（842年）と呼ばれる外交・軍事上の記録であり、ロマンス語圏の西フランクとゲルマン語圏の東フランクとの間に結ばれた盟約を双方の言語で記したものであって、象徴的な意味で「フランスという国の出生証明書のようなもの」⁷⁾なのだが、多くの言語学者たちや翻訳史家たちは、「この文書はまずラテン語で書かれて、古フランス語と古ドイツ語に翻訳された」⁸⁾という見解をとっている。つまり、そのラテン語原文が保存されているわけではないので、「最古のフランス語の文書は翻訳文なのだ」⁹⁾と言いきれないまでも、「書き言葉としてのフランス語は翻訳からはじまる」¹⁰⁾と言っても、それほど誤りではあるまい。

次に、「フランスの近代化と翻訳」という視点から、ルネッサンス時代としての十六世紀フランスを見てみよう。

翻訳が檜舞台におどりでた時代、これがルネサンスである。十六世紀フランスは、[...]だれもかれもが翻訳にのりだした時代といってよいだろう。¹¹⁾

その理由としては、第一に、活版印刷術の普及による本の量産の可能があり、第二に、ラテン語ではなく、「通俗語」としてのフランス語の読者層の拡大が挙げられるが、十四世紀末にイタリアで始まった文芸復興運動（ギリシア・ローマの古典文化の価値を再発見しようとする流れ）がヨーロッパ各地に波及したのも、こうした「通俗語で古典文学を読むことができ、あらゆる教養が通俗語で得られる時代の到来」¹²⁾と無関係ではないだろう。翻訳が十六世紀フランスで重視された第三の理由は、フランス語の使用が「国策」になったことだ。1539年に国王フランソワ一世の発布し

翻訳における「了解」の問題

た「ヴィレール＝コトレの勅令」(公文書ではフランス語を用い、ラテン語を排除すべし。)によってはじめて、フランス語が国語としての地位を確立し、文芸の庇護者を自認する国王自らが古典の傑作のフランス語訳を命じていたのだ。

それゆえ、国語としてのフランス語の確立とフランスの近代国家形成とが、翻訳を通じて結ばれているわけだが、そのことを辻女史はこう記している。

フランスにおける翻訳の黄金時代は、近代国家の基礎がかためられた時期とぴたりと一致しているのだ。国語の確立は近代の国民国家の根幹をなすものだったのだろう。そして、フランス語が国語として確立されるためには、翻訳は欠かせないものだったのである。¹³⁾

要するに、フランス・ルネッサンス時代において、翻訳活動が国語の確立を促し、国語の自立が近代国家形成の端緒になったのであり、その意味で「翻訳とフランスの近代化」という女史の見方は、丸山／加藤氏の考え方と、時空をこえて響きあう。つまりは「翻訳と／による近代化」というテーマ大系がきわめて普遍的な作業理念であることが、改めて明らかになったと思われる。

* * * * *

ところで、「文化の翻訳は可能か」というテーマの下に、異質な文化同士の接触の可能と限界を探る注目の試みであり、国際高等研究所の主催によるシンポジウムの豊かな成果を総合した『文化の翻訳可能性』において、全体を総括する巻頭論文を寄せている大橋良介氏は、この多言語による討論会が提供する「翻訳」という語の用法は、一方で方法論上の視点と結びついているとはいえ、他方で「近代」の現象として捉える視点とも結ばれていると言う。近代という時代はまずヨーロッパ近代として、合理性と普遍性を備えた科学的精神の伝統に刻印されていたが、次いで日本を筆頭とするアジア世界の近代化が、「文化の翻訳」という問題の急浮上をもたらしたともいう。言い換えれば、「非ヨーロッパ世界がつねにヨーロッパ世界の強力な文化と文明に直面し、これを自国文化に『翻訳』ないし『移し＝置く』ことを余儀なくされてきた¹⁴⁾」ということであろう。この意味でなら大橋氏の「近代の問題」としての翻訳論も、私がすでに検証した、加藤氏その他の翻訳による近代化論と、さして異なるとは思えない。だが氏が、「この近代を自らの母胎から生み出したヨーロッパ世界は、異文化の翻訳ないし輸入をそれほど必要とはしなかった。異文化はつねに周辺文化にすぎなかったからである。」¹⁵⁾と書くとき、ヨーロッパ連合を念頭に置けば氏が言わんとすることは分かるものの(基本的にキリスト教という同一宗教と、アルファベット文字を言語記号としてもつ、大枠において統一的な文化)、例えば辻女史が論及したフランス・ルネッサンス時代に関与した翻訳活動という一事をもってしても、あまり説得的であるとは言いがたい。事実、このシンポジウムの議長をつとめたベルリン高等研究所所長、レペニーズ・ヴォルフ氏は、彼の論考

「総括と展望」において、自らのヨーロッパ中心的視点は充分認めながらも、暗に反論しているように思われる。

きわめて逆説的なことですが、ヨーロッパにおいて翻訳は、個々の特殊的な民族文化のアイデンティティーを保証するうえで重要な役割を演じてきました。[中略]こんなふうにして一つの翻訳文化がヨーロッパから生まれ、その翻訳のネットワークは、個々の特殊的な民族文化が自らの特殊性を保持していくのを扶けてもいるのです。この翻訳文化によって民族文化の特殊性は、いわば精神的な孤立のなかで申し分なくやっていくよりも、ずっとよく保たれてきたのです。ヨーロッパのそれぞれの文化の特殊性とは、ペトラルカのいうとおり、「それぞれが自分の領分を」なのです。¹⁶⁾

こうしてヴォルフ氏は、ヨーロッパにおける翻訳のネットワークこそが各々の民族文化のアイデンティティーを保証したのであり、ヨーロッパが多様性の価値を承認してきたからこそ、その文化がある統一性を獲得したのであって、要するにヨーロッパは、「統一の感情」と「高度な差異化の感情」が相互に補完しあっている大陸である、と言う。そこから導きだされる結論。「ヨーロッパはそのアイデンティティーを何よりも翻訳をとおして獲得しました。いやそれどころか、ヨーロッパの文化とは一つの翻訳された文化なのです。」¹⁷⁾

さて、ヨーロッパ世界における近代化としての翻訳活動へのいくぶん否定的な大橋氏の言及をやや批判的に取り上げた私ではあるが、「異領域間の翻訳」を論じて氏が次のように語る時、私は氏にまったく共感する。

翻訳をするということは要するに、生存を制約しているさまざまな条件をそれによって越える、ということである。制約があればこそ、逆にこの制約を越えようとして翻訳がなされる。文化を制約する地理的・風土的な条件が、逆に異文化を翻訳するエネルギーとなる。その根底には生と死という異領域間を渡らねばならない人間存在の構造がある。¹⁸⁾

氏は、生と死の「異領域」を往来＝翻訳することが元来、人間の根本的関心事であり、言い換えれば、人間存在そのものが本質的に「異領域間」的であって、要するに「翻訳」的だともいえる、と述べている。そして私たち人間の生存と文化を制約している諸条件ののり越えとしてこそ、翻訳という活動は了解されうる、と考えているようだ。ここで氏が論じている「異領域間」という問題設定は、単に生国と黄泉の国の間という意味に留まらず、「異次元間」、「異文化間」等の概念を含んでいるようだが、いま話題が翻訳である以上、それは同時に自国(語)と外国(語)の間、東洋と西洋の間、この国[日本]とあの国[例えば、フランス]の間、さらに言えば、自己と他者の間、意識と無意識の間、原文と翻訳の間、等のニュアンスも包摂していると思われ、そうであれば氏の、根本

翻訳における「了解」の問題

的に「異領域間を渡らねばならない人間存在の構造」、つまり本来的に「翻訳」的な人間存在の構造という見方は、比較的最近、「精神分析の視座」からなされた、次の〈翻訳としての人間〉という石澤誠一氏の考え方に通底しているのは自明であろう。

「ことのは」なる日本語の抱える問題を、西洋のロゴスとの連関において問う課題、われわれの環境世界、文化そのものを構成する大きな要素となっている西洋とは何かを問う課題は、いまだ果たされていない。精神分析のディスクールとの関わり、それはまず人間存在への問いかけであるが、われわれにとってそれは西洋そのものを問うことにほかならない。そこに、幾重にも他者化した〈翻訳としての人間〉たるわれわれにとっての、「人間という書物」の解釈、「世界という書物」の解釈の地平が拓かれるだろう。¹⁹⁾

自己省察を通じての人間存在一般の把握をめざす精神分析学の樹立過程でなされた模索の時期が、いわゆるフロイト的「自己分析」とのことだが、当時、彼は友人にこう告げていた。「私が無意識の研究に従事するようになって以来、私にとって自分自身がとても興味深いものになりました。」(フロイトのフリース宛書簡、1897年12月3日付) 石澤氏は、この先人の自己の内面への測深を手がかりに、古代以来続いてきた翻訳文化とはいえ、とりわけ明治維新以降、急速に浸透している西洋からの翻訳文化の影響下にある現代日本人の位置に関して、自らの〈翻訳としての人間〉という問題系を自らが考察すべき「自己分析」の個人史的段階にあると言い、上記のフロイトの文章を次のように書き換えている。「私が無意識の研究に従事するようになって以来、私にとって自分自身が、そしてこの国自体がとても興味深いものになりました。」²⁰⁾すなわち氏は、錯綜した「深層構造」としての日本文化と精神分析的知との出会いの中に、多少なりともグローバル化した現代世界の「認識」の歴史的段階を捉えているのであろう。

ともあれ石澤氏にあって、精神分析の言説はまず「人間存在への問いかけ」であるが、そもそも人間が「幾重にも他者化した〈翻訳としての人間〉」である以上、それは必然的に「翻訳としての人間存在への問いかけ」となるが、この翻訳存在 = 人間への問いかけは社会・歴史的次元で、「西洋そのものを問うこと、そして同時にこの国そのものを問うこと」、つまり西洋と日本の間を問うことにほかならず、それを個人的・人格的次元に転換すれば、他者と自己との関係を問題提起する以外のことではなく、そうであれば、世界を背景に自分が他人たちと織りなす「人間存在の構造」のヴァリエーションこそが、翻訳はもちろん、いわゆる文化というものを解明する鍵ということになる。

それゆえ翻訳とは、「文化を制約する地理的・風土的な条件」など、「生存を制約しているさまざまな条件をそれによって越える」ということであり、翻訳活動の根底には、いわゆる「異領域間を渡らねばならない人間存在の構造がある」と考える大橋氏の主張と、〈翻訳分析? の視座〉に立つ石澤氏の論旨は、見かけほど異なるものではあるまい。なぜなら、翻訳というテーマを軸に、前者

では「人間存在の構造」が、後者では「人間存在への問いかけ」が問題とされているが、両者とも人間という言語存在の根元的在り方を、要するに、「人間の条件」を論点にしているのだから。

以上が、現在の視点からする翻訳(史)論の要約であり、私なりの簡略でももちろん不完全な見取図であるが、以下に発表するフランス語の翻訳論の中、第Ⅰ部「翻訳の不可能性」はもともと、私がこの論考全体の総タイトルに採用した「翻訳における『了解』の問題」という論題で、季刊『翻訳』第二号に、平井啓之氏が日本語で発表したものなので、もちろん今でも日本文のテキスト全体が閲覧可能であろうし、その内容に関しては、前にも触れたように、翻訳の不可能性についての理論的・原理的考察であるだけに、時の侵食作用の外にあって、現時点でも充分説得的なものと思われ、余計な解説は付けずにそのままにしておく。

ところで、私自身が著者である仏文自筆原稿、第Ⅱ部「翻訳の可能性」に関して、それはむしろ、平井氏が予告した「翻訳の可能性の根拠が明かされるいつか書かれるべき後半部」という言葉をヒントに、直接フランス語で書いたものだが、その翻訳論を支える重要な論拠としてフランス語小論文の冒頭に置いたものこそ、後に平井氏が1980年2月『ユリイカ』誌上で、「マラルメの責任取 (四)」という一連の論考の最後に、「エピローグ——アンガージュマンの原的構造について」という副題で発表した、氏がサルトルの人間学から学んだ方法論的基礎という、〈人間三角形〉の作業仮説にほかならない。

詳しくは『ユリイカ』誌の論文に直接目を通して頂くしかないが、端的に言えば、平井氏は〈人間三角形〉を形成する三辺を、AB,BC,CAとすれば、各辺は人間存在を構成する三次元、ないし三つの水準を表わす、と言う。辺 AB は個人的=人格的水準を示し、その研究対象はある個人の家族集団における幼少期であり、主な学問はフロイトを代表とする精神分析学である。辺 BC は社会的・歴史的水準を示し、その研究対象は、一方で、居住集団、職場などの生産集団、学校、国家などで、主たる学問はカーディナー等のアメリカ社会学やレヴィ=ストロースを先達とする民族学であり、また他方で、社会階層の通時的変遷や階級の問題等が研究対象となるが、その主な学問は数多の批判はあるものの、依然としてヘーゲルやマルクスの歴史学である。そして最後に辺 CA は存在論的水準を表わすが、その研究対象は「世界内存在」としての個人の自覚的投企であり、中心となる学問はハイデッガーやサルトル流の実存哲学、もしくはキルケゴールやパスカル、またはベルクソンにおける宗教学である。そして辺 ABは任意の人間に対する内的決定因、辺 BCは外的決定因、また辺 CAは超越として作用することは言をまたない。

以上が私が理解した限りでの平井氏の仮説であり、それは〈了解〉の基盤として万人に共通な「人間の条件」の構造を、〈人間存在の三角形〉という形象で図示したものだが、この幾何学的比喩を借りた卓抜な氏の仮説が、「異領域間を渡らねばならない人間存在の構造」(大橋氏)の可能な一つのモデルになりうることはご理解いただけようし、「他者化した〈翻訳としての人間〉」(石澤氏)のあり方、すなわち翻訳による〈対他存在としての人間〉の条件が、〈人間三角形〉の構造と矛盾しないこともお分りいただけよう。

翻訳における「了解」の問題

したがって、サルトルの人間学から着想をえた「人間の条件」の構造を基盤にしている仏文翻訳論第Ⅱ部は、日本における最近の翻訳(史)論の展開とも密接に関連しており、その真意は、両者ともに翻訳活動をあくまで人間存在の構造との関わりという文脈で把握しようとしている、ということだろう。

これ以上の説明は不要であろうし、あとはただ昔の私の稚拙な仏文——とはいえ文章に思い出もあり、また仏作文の能力がそれほど上達したわけでもないので、必要最少限の訂正以外は当時のままにしておく——を、忍耐強くお読み下さることを願うのみだが、最後に注意すべきことを一つだけ付け加えておく。

それは平井氏のご自身の論文の終わりのほうで語っているボードレールの「髪」にまつわる挿話であり、私はこの部分に事実誤認があると思って第Ⅰ部の仏訳では省略したが、その重要性を考慮して、私自身の観点から勝手に訂正し、第Ⅱ部の拙論でそれを利用したことである。生前は怒りばかった先生だが、今ごろ天国におられるとすれば、やはりただ苦笑しているように感じられるのは、こちらの気のせいであろうか。

2002年10月25日深夜

(しばた よしゆき・高崎経済大学地域政策学部教授)

[註]

- 1) 辻由美、『翻訳史のプロムナード』、みすず書房、1993年、P.20
- 2) 同所
- 3) 同書、P.23
- 4) 鹿野政直、『近代日本思想案内』、岩波文庫、1999年、P.57
- 5) 丸山真男・加藤周一、『翻訳と日本の近代』、岩波新書、「あとがき」(加藤氏)
- 6) 同所
- 7) 辻由美、前掲書、P.27
- 8) 同所
- 9) 同書、P.28
- 10) 同所
- 11) 同書、P.74
- 12) 同所
- 13) 同書、P.77
- 14) 大橋良介編、『文化の翻訳可能性』、人文書院、1993年、P.14
- 15) 同所
- 16) 同書、P.288
- 17) 同書、P.289
- 18) 同書、P.32
- 19) 石澤誠一、『翻訳としての人間……フロイト＝ラカン精神分析の視座』、平凡社、1996年、P.26
- 20) 同所

柴田芳幸

Le Problème de la «compréhension» dans la traduction

‘Penser, c’est donc interpréter, c’est donc traduire. Les essences sont à la fois la chose à traduire et la traduction même, le signe et le sens.’

Gilles Deleuze, *Proust et les signes* (PUF), p.124.

La 1^{ère} partie: “L’Impossibilité de la traduction” (Résumé d’un article de feu M.Hiroyuki HIRAI, - qui a le même titre que celui de cet article tout entier: ‘Le Problème de la «compréhension» dans la traduction’, et qui a été publié dans la revue japonaise, saisonnière “Traduction” n°2, en 1977 - *traduit en français* par Y. Shibata.)

La 2^{ème} partie: “La Possibilité de la traduction” (Manuscrit autographe d’un article *écrit en français* par Y. Shibata.)

Yoshiyuki SHIBATA

La 1^{ère} partie: “L’Impossibilité de la traduction”

La traduction a pour véhicule un être particulier qui se situe entre les choses et la conscience: le langage. C’est pour cela qu’elle aussi se rattache aux problèmes de la connaissance et de la communication. Voilà le point difficile du problème de la traduction.

Henri Bergson, philosophe qui a réfléchi sur le rapport entre le langage et la connaissance, écrit dans son ‘Introduction à la métaphysique’:

Toutes les traductions d’un poème dans toutes les langues possibles auront beau ajouter des nuances aux nuances [- - -], jamais elles ne rendront le sens intérieur de l’original.[- - -] Si je veux communiquer à celui qui ne sait pas le grec l’impression simple que me laisse un vers d’Homère, je donnerai la traduction du vers, puis je commenterai ma traduction, puis je développerai mon commentaire, et d’explication en explication je me rapprocherai de plus en plus de ce que je veux exprimer; mais je n’y arriverai jamais.¹⁾

Bergson parle ici de l’impossibilité de la traduction d’un vers d’Homère, d’un poème grec comme une

évidence, parce que selon lui, la connaissance absolue par l'intuition est incommunicable. Mais à y bien réfléchir, nous apercevons que l'impuissance de la traduction dont il s'agit vient de deux facteurs distincts: d'une part le texte original est écrit bien entendu en «langue étrangère», et d'autre part ce texte n'est pas la prose mais le «vers».

D'abord remarquons que la difficulté à traduire le texte de langue étrangère comme un vers d'Homère, consiste moins dans son transfert en une autre langue que dans sa «compréhension». Malgré son excellence en grec («l'impression simple que me laisse un vers d'Homère»), il est évident que la compréhensibilité de Bergson par rapport à un vers d'Homère n'est que relative. Car la compréhensibilité de Bergson par rapport à un vers d'Homère n'est que relative. Car la compréhensibilité du texte de toute langue étrangère est, en principe, relative. Seulement cette relativité est celle qu'on peut ou doit dépasser sans cesse, au fur et à mesure que l'on se perfectionne dans une langue étrangère (par exemple, l'ancien grec) et approfondit les données d'un texte en question (par exemple, la culture de la Grèce antique).

Ce qu'il faut remarquer ensuite, c'est que la difficulté à traduire un vers d'Homère provient plus du fait qu'il n'est pas la prose mais le vers, que du fait qu'il est écrit en ancien grec. Choisissons donc un autre exemple pour considérer l'intraduisibilité du vers en général.

Sous le pont Mirabeau coule la Seine (Apollinaire : 'Le Pont Mirabeau')

À théoriquement parler, chose surprenante, on ne peut pas traduire en japonais ce vers d'Apollinaire «en tant que vers». Car, loin de là, on ne peut jamais l'exprimer en d'autres mots «français». Dès qu'on aura transposé un mot de ce vers, il se transformera en tout autre chose, c'est-à-dire qu'il ne sera plus d'Apollinaire.

Il semble donc que la propriété du vers consiste dans son irremplaçabilité. C'est ce que Sartre a élucidé dans son 'Qu'est-ce que la littérature?' en citant les vers admirables de Rimbaud.

Ô saisons, ô châteaux !

Quelle âme est sans défauts ?

Selon Sartre, «ce n'est plus une signification, c'est une substance.»²⁾ Si ces vers sont en effet une «substance», il est naturel qu'on ne puisse ni les traduire en japonais, ni les remplacer par d'autres expressions françaises, par exemple comme celle de «tout le monde a ses défauts».

Paul Valéry aussi, comme Malherbe, en comparant la prose à la marche et la poésie à la danse, écrit dans 'Poésie et pensée abstraite' :

La poésie se reconnaît à cette propriété qu'elle tend à se faire reproduire dans sa forme: elle nous excite à la reconstituer identiquement.³⁾

Puisque le langage poétique se répète tel quel, qu'il n'est rien que la forme identique, chose irremplaçable, il va de soi qu'on ne peut pas le traduire dans n'importe quelle langue, fût-ce dans une même langue. Si l'on ose traduire la poésie, on la massacrera cruellement.

Comment Valéry pense-t-il alors de l'instrument de la communication dans la vie pratique, c'est-à-dire de la prose ?

Je vous parle, et si vous avez compris mes paroles, ces paroles mêmes sont abolies. Si vous avez compris, ceci veut dire que ces paroles ont disparu de vos esprits, elles sont remplacées par une contre-partie, par des images, des relations, des impulsions; et vous posséderez alors de quoi retransmettre ces idées et ces images dans un langage qui peut être bien différent de celui que vous avez reçu.⁴⁾

Il me semble que ce discours de Valéry qui parle du mécanisme de «compréhension» dans le langage de la prose, explique le fondement théorique qui permet l'opération de la «traduction», contrairement à ce que sa définition de la poésie constate l'impossibilité de la traduction. Car, si la «compréhension», comme Valéry insiste, veut dire la «disparition des paroles» dans l'esprit d'un destinataire, n'est-il pas évident que cette opération de «traduction» qui consiste à faire «disparaître des phrases originales» pour les transposer dans une autre langue, est étroitement liée au mécanisme de «compréhension» dont il parle? C'est parce qu'un mot comme «chose» disparaîtra dès qu'il aura passé par le processus de la «compréhension», qu'il peut se métamorphoser en un autre mot comme «autre chose» dans une autre langue.

Il en résulte donc la traduisibilité de la prose ainsi que l'intraduisibilité de la poésie. Notons pourtant, à rigoureusement parler, que la distinction entre la prose et la poésie réside plutôt dans les attitudes d'esprit du lecteur que dans le discours comme objet. En ce qui concerne un vers du «Pont Mirabeau» d'Apollinaire déjà cité, si nous tirons ce vers seul pour l'envisager sans préjugés, abstraction faite de son contexte et de ses données, nous n'aurons guère de moyen décisif de le considérer comme «vers» irremplaçable. C'est notre choix d'esprit, volontaire ou involontaire, qui donne à une phrase naturelle: «Sous le pont Mirabeau coule la Seine» la substantialité comme «vers devenu chose» refusant toute modification. Il me paraît possible en effet que nous lisions cette phrase «en tant que prose», et aussitôt que nous l'aurons considérée comme «prose», nous serons capables de la remplacer par d'autres tournures par exemple, «La Seine coule sous le pont Mirabeau.», par conséquent, de la traduire dans

une langue quelconque, bien que nous ne puissions certes ni la remplacer ni la traduire, si nous la tenons pour «vers».

D'où il s'ensuit que la «traduction» n'est possible que si une phrase originale comme «chose», en passant par le moment de la «compréhension», se perd dans l'espace pour renaître comme «autre chose». Le traducteur est donc forcé, le cœur serré, de réduire à rien par la compréhension un texte original qui lui demande de le reconstituer tel quel, pour en faire tout «autre chose». Tel est le sens profond, me semble-t-il, d'un aphorisme italien résumant le statut contradictoire du traducteur: «Traduttore, traditore».

Mais, maintenant, changeons de point de vue. N'est-il pas vrai que malgré l'impossibilité de la traduction en principe de la «poésie», un nombre infini de poèmes, d'œuvres poétiques se traduisent réellement? Bien que Bergson ait raison de dire l'intraduisibilité d'un vers d'Homère, «L'Iliade» est un classique parmi les classiques qui se traduit dans la presque totalité des langues étrangères. Même les poésies de Rimbaud qui, d'après Sartre, refusent catégoriquement d'être remplacées, se sont traduites ou se traduisent en diverses formes du japonais par Hidéo Kobayashi, critique distingué et Chûya Nakahara, poète par nature etc., et ces diverses «autres choses» ont exercé ou exercent une influence irremplaçable sur les jeunes gens japonais dont j'étais l'un. Qu'est-ce que la raison d'être de ces «autres choses» innombrables qui sont nées par le moment de la «compréhension»? Dans la région où il s'agit de ce qu'on appelle la «littérarité», quel est le rôle véritable de la «traduction»?

Pour résoudre ce problème, je pense qu'il faut éclairer non seulement la fonction du moment de la «compréhension», mais aussi sa «structure». Mais cette question sera traitée dans la seconde partie de ce petit essai. Seulement je suis sûr que le fondement de la «compréhension» n'est que la «condition humaine» commune à tous. C'est pourquoi Sartre a dit: la «compréhension» et la «praxis» ne font qu'un. (cf. «Questions de méthode»).

* * * * *

La «partie: «La Possibilité de la traduction»

Comme la traduction a pour véhicule un être particulier qui se situe entre les choses et la conscience: le langage, elle aussi se rattache aux problèmes de la connaissance et de la communication.

La connaissance a rapport, me semble-t-il, à la fonction de la «compréhension», tandis que la communication se rapporte à sa structure. En tout cas, il faut expliquer le fondement de la «compréhension», qui n'est que la structure de la «condition humaine». Cette structure, M.Hirai l'appelle «le triangle de l'homme» dans l'épilogue de son article intitulé «Sur la structure fondamentale de l'engagement».⁵⁾ Car ce schéma suppose trois côtés ou trois niveaux suivants:

le côté AB: niveau personnel-individuel (*l'enfance d'un individu dans sa famille*; objet d'étude de la psychanalyse freudienne), le côté BC: niveau historico-social (*le groupe d'habitation ou celui de production, le collègue, l'Etat, etc.*; objet d'étude de la sociologie américaine de Kardiner ou de l'ethnologie de Lévi-Strauss, etc.; *la classe ou les couches sociales*; objet d'étude de l'histoire de Marx ou d'Hegel), le côté CA: niveau ontologique (*la prise de conscience d'un individu comme être-dans-le-monde*; objet d'étude de l'existentialisme de Heidegger ou de Sartre et celui de la religion de Pascal et Kierkegaard ou de Bergson, etc.) Et il va de soi que *le côté AB* fonctionne comme détermination intérieure à l'égard d'un homme quelconque, que *celui de BC* comme sa détermination extérieure et que *celui de CA* comme sa transcendance.

D'après Sartre qui a accentué le sens privilégié de l'enfance dans 'Questions de méthode'; «l'enfant ne vit pas seulement sa famille»⁶⁾ au niveau personnel-individuel, il vit aussi en partie à travers elle, en partie seul le paysage collectif qui l'entourne; et c'est encore la généralité de sa classe qui lui est révélée dans cette expérience singulière⁷⁾ au niveau historico-social. Et cet enfant, graduellement conscient de soi, se met en question lui-même pour se dépasser au niveau ontologique. Voilà la structure de l'être-dans-le-monde, grossièrement simplifiée, qui me paraît être le fondement de la «compréhension». L'œuvre littéraire n'est donc que le signifiant de cette condition humaine vécue par l'écrivain, qui s'appelle l'universel singulier.

Par exemple, Jean-Paul Sartre est un petit-bourgeois, fils d'officier de marine, orphelin de père, avec un grand-père médecin et l'autre professeur; il a reçu la culture bourgeoise telle qu'on la débitait entre 1905 et 1929; ces faits, liés à certaines données objectives de son enfance, l'ont prédisposé à certaines réactions névrotiques qu'il connaît.⁸⁾ Tout cela représente un monde de derrière invisible, qui constitue l'atmosphère du monde littéraire de 'La Nausée'. C'est ce que Sartre lui-même a expliqué dans son autobiographie: 'Les Mots': «J'étais Roquentin, je montrais en lui, sans complaisance, la trame de ma vie; en même temps j'étais moi, l'élu.»⁹⁾

Enfant, Flaubert se sent frustré par son frère aîné de la tendresse paternelle: Achille ressemble au père Flaubert; pour plaire à celui-ci, il faudrait imiter Achille; l'enfant s'y refuse dans la bouderie et le ressentiment. Entré au collège, Gustave trouve la situation inchangée: [.....] (Flaubert accepte de faire son droit: pour être plus sûr de *différer* d'Achille, il décide de lui être inférieur. Il détestera sa future carrière comme la preuve de cette infériorité se lancera dans la surcompensation idéaliste et, pour finir, acculé à devenir procureur, il s'en tirera par ses crises «hystériques».) [.....] Chaque phase, isolée, semble répétition; le mouvement qui va de l'enfance aux crises nerveuses est au contraire un dépassement perpétuel de ces données; il aboutit, en effet, à l'engagement littéraire de Gustave Flaubert.¹⁰⁾

Il devient ainsi le père du réalisme comme auteur de "Madame Bovary". En effet, comme l'a dit Sartre dans la Préface à "L'Idiot de la famille", «Madame Bovary est défaite et victoire»: défaite dans la vie, victoire dans l'œuvre. Par conséquent, si Flaubert a dit «M^{me} Bovary, c'est moi» et qu'un des contemporains les plus subtils, Baudelaire, tempérament «féminin», avait pressenti cette identification, on comprend bien qu'il s'agit ici du signifié de l'être-dans-le-monde vécu par cet écrivain: «a constitution passive». ¹¹⁾ Sartre la recherchera dans les œuvres de jeunesse et la correspondance de Gustave Flaubert.

Ainsi «le triangle de l'homme» qui se compose de trois niveaux, peut aussi être, je crois, celui de l'explication de l'œuvre littéraire. Citons en exemple la critique racinienne. Il semble que "L'Inconscient dans l'œuvre et la vie de Racine" de Charles Mauron concerne le niveau personnel-individuel, que "Le Dieu caché" de Lucien Goldmann vise le niveau historico-social et que "Racine" de Thierry Maulnier regarde le niveau ontologique. Car selon Maulnier, l'intérêt de Racine «ne va plus à l'homme mais à ce tout indivisible qu'est l'homme et la destinée». ¹²⁾ L'homme devant la destinée, voilà le problème existentialiste. Puis, "Le Dieu caché" de Goldmann tente d'éclairer les textes de Pascal et de Racine à l'aide d'une analyse qui doit autant à la sociologie qu'à la théorie marxiste. Le concept de «vision tragique du monde» que Goldmann tire de l'idéologie janséniste de Port-Royal et qu'il trouve applicable à toute une classe de «magistrats» condamnée à décliner sous l'absolutisme louis-quatorzien, lui permet d'éclairer la structure des pièces raciniennes. Il estime qu'il est possible de rattacher l'évolution de la vision tragique de Racine à celle de la théologie pessimiste de Port-Royal. ¹³⁾ Enfin, la psychocritique de Mauron, en affirmant que toute création humaine reflète une psyché, une structure psychique largement inconsciente, dévoile une structure semblable à celle du complexe d'Œdipe:

Phèdre représente le désir incestueux qu'Hippolyte refuse d'éprouver. ¹⁴⁾

En d'autres termes, le désir du «Fils» pour la «Mère» s'inverse en un désir de la «Mère» pour le «Fils». De sorte que la tragédie exprime symboliquement la naissance d'une névrose. C'est, selon Mauron, l'explication biographique qui rend compte de cette névrose vécue par Racine et transposée dans son œuvre: d'une part Racine, jeune orphelin, est rigoureusement soumis à la tutelle de Port-Royal; d'autre part il a une passion pour le théâtre qui, au regard de la morale janséniste, désigne le péché. Mauron en conclut que la moitié de sa vie durant, Racine a tenté de se libérer de la menace de névrose janséniste.

"Phèdre" de Racine, "Madame Bovary" de Flaubert et "La Nausée" de Sartre, voilà les trois types de l'universel singulier: «la singularité historique de leur être, l'universalité de leurs visées ou l'inverse. » ¹⁵⁾ Un livre, c'est nécessairement une partie du monde à travers laquelle la totalité du monde se manifeste sans jamais, pour autant, se dévoiler.

Si l'on veut parler de la raison d'être et du rôle véritable de la traduction, il me semble donc que l'on doit supposer ce triangle de l'être humain et de son produit. Dans la mesure où la structure de la condition humaine aux trois niveaux: personnel-individuel; historico-social; ontologique, est commune à tous, la traduction est, en principe, possible. Car l'organisation du «*écu*» d'un homme, quoiqu'il soit Français ou Japonais, ou n'importe quel étranger, reste invariable, c'est-à-dire qu'elle se compose des trois niveaux, par conséquent, l'on peut comprendre ce «*écu*» et le communiquer à n'importe qui au moyen de la traduction qui n'est qu'un mode du langage. Certes, aucun ne peut traduire en japonais l'alexandrin de Racine, par exemple, «*La fille de Minos et de Pasiphaë*» (la réplique d'Hippolyte dans «*Phèdre*»). Mais l'on peut transmettre, je crois, la musicalité de son vers, de plus, communiquer sa «*vision tragique du monde*» (Goldmann) et sa conception pessimiste de l'homme, au moyen du signifiant et du signifié de la langue japonaise.

Les Japonais ne vivent pas dans le même milieu que les Français, bien entendu. Mais les Français contemporains ne vivent pas non plus dans le même environnement que Racine, c'est-à-dire sous l'absolutisme louis-quatorzien. C'est pourquoi pour les Japonais comme pour les Français, Racine est à la fois étranger dans la mesure où il a vécu dans un milieu différent des nôtres, et familier dans la mesure où il représente un universel singulier. La compréhensibilité de Racine renvoie donc à sa communicabilité qui conduit à sa traduisibilité. Seulement si l'on essaie de traduire une de ses pièces, l'on doit «*jouer des mots comme de l'instrument musical*». Car pour parler comme Valéry, l'intention commune à plusieurs familles de traducteurs est de «*prendre à la Musique leur bien*».¹⁶⁾

S'il s'agit ainsi de la «*compréhension*» concernant la traduction, il me semble que la considération sur deux poèmes de Baudelaire et de Mallarmé intitulés de la même façon: «*La Chevelure*», nous apporte une certaine lumière. Pour nous Japonais, les cheveux sont d'ordinaire, noirs. Pour vous Français, ils ont diverses couleurs. De toute façon, ils représentent une source de l'expérience sensuelle de l'homme. Le mot de «*chevelure*» signifie donc, dans ces deux poèmes, les cheveux d'une femme qui sont le symbole de la sensualité. Mais chose intéressante, «*La Chevelure*» de Baudelaire est noire:

Je plongerai ma tête amoureuse d'ivresse
Dans ce noir océan où l'autre est enfermé;¹⁷⁾

tandis que «*La Chevelure*» de Mallarmé est blonde:

La chevelure vol d'une flamme à l'extrême
Occident de désirs pour la tout déployer¹⁸⁾

Les mondes sensuels des deux poètes sont en effet différents l'un de l'autre. Voilà leur singularité. On sait bien que Baudelaire s'est inspiré de sa maîtresse mulâtresse, Jeanne Duval (Vénus noire). Mais ces deux poèmes incarnent admirablement la sensualité sublimée dans l'imaginaire. Voilà leur universalité. Or, laquelle des deux 'Chevelure' est facile à comprendre, à communiquer, à traduire en japonais ? C'est celle de Baudelaire, je crois. Parce que pour les Japonais, les cheveux noirs semblent plus naturels. Dans le monde sensuel de Mallarmé, 《La chevelure vol d'une flamme》 n'est rien d'autre que les cheveux blonds, tels que dans 'Hérodiade', on le sait: 《Le blond torrent de mes cheveux immaculés》¹⁹⁾. Cette blondeur brûlante a en fait le sens très important pour lui. Mais pour les Japonais, la chevelure mallarméenne, blonde et brûlante, me paraît difficile à sentir. Car dès qu'un Japonais aura traduit la 《chevelure》 en 髪, sa conscience sera renvoyée aux cheveux noirs des Japonaises. C'est un mouvement presque inconscient de la conscience. Mais si ce Japonais est spécialiste, c'est-à-dire qu'il se spécialise dans la littérature française, surtout dans la poésie de Mallarmé, il doit 《comprendre》 l'originalité de l'univers sensuel de Mallarmé qui se sublime jusqu'à une vision, en renvoyant de nouveau 髪 à la 《chevelure》 mallarméenne. C'est après tout la condition humaine en principe commune à tous qui fonde cette 《compréhension》. Il s'agit ici de la particularité de la sensualité en général. Autrement dit, puisque la chevelure vécue par un Japonais spécialiste est noire, il est paradoxalement à même de comprendre la chevelure blonde vécue par Mallarmé. C'est pourquoi Sartre a dit dans la conclusion de 'Questions de méthode' :

la compréhension n'est rien d'autre que l'existence elle-même.²⁰⁾

Si la traduction implique une telle compréhension qui n'est que l'existence, cette opération a le droit, je crois, de rechercher 《la chaleur et la mobilité de la vie》²¹⁾ par-delà les idées qui se sont refroidies et figées dans le langage.

On peut voir donc dans le moment de la traduction ce que Bergson a cru possible de voir justement dans l'éducation classique:

un effort pour rompre la glace des mots et retrouver audessous d'elle le libre courant de la pensée ²²⁾

En nous exerçant, dit Bergson, à 《traduire les idées, d'une langue dans une autre》²³⁾, l'éducation classique nous habitue à les faire cristalliser, pour ainsi dire, dans plusieurs systèmes différents; par là elle nous invite à 《penser les idées mêmes, indépendamment des mots》²⁴⁾. Le traducteur doit donc, en se libérant du mot 《chevelure》, saisir une vision fluide de la sensualité mallarméenne. Mais sur le plan de la traduction qui commence par 《lire un texte》 et finit par 《crire un autre texte》 qui, en ce sens, n'est

rien d'autre que la pratique scripturale, c'est grâce au langage que nous ne l'oublions pas que qu'on peut dépasser les mots. La traduction contient ainsi trois moments: lecture, compréhension, écriture. On peut donc la définir comme «miracle fécond d'une communication au sein de la solitude»,²⁵⁾ et après tout comme «une amitié sans égoïsme»²⁶⁾ entre les hommes, entre les langues, entre les nations, entre écriture et lecture, pour parler comme Proust. Pour autant que la traduction soit lecture, le traducteur, c'est-à-dire le lecteur est d'accord avec Proust qui écrit:

C'est bien la syntaxe vivante en France au XVIII^e siècle et en elle des coutumes et un tour de pensée disparus que nous aimons à trouver dans les vers de Racine.²⁷⁾

Mais pour autant que la traduction soit écriture, le traducteur, c'est-à-dire l'auteur est d'accord avec F. Ponge qui dit:

Perfectionne-toi moralement et tu feras de beaux vers. La morale et la rhétorique se rejoignent dans l'ambition et le désir du sage.²⁸⁾

Voilà la leçon des escargots. Ainsi la traduction aussi se rattache à la notion propre de l'homme:

la parole et la morale. L'humanisme.²⁹⁾

Notes:

- 1) Henri Bergson, 'Introduction à la métaphysique' in *La pensée et le mouvant*, P.U.F. 1969, p.180.
- 2) Jean-Paul Sartre, 'Qu'est-ce que la littérature ?' in *Situations*, Ed.Gallimard,1948, p.69.
- 3) Paul Valéry, 'Poésie et pensée abstraite' in *Œuvres*, tome I, Bibliothèque de la Pléiade, Ed.Gallimard,1957, p.1331.
- 4) *Ibid.*, p.1325.
- 5) Hiroyuki Hirai, 'Epilogue de "L'engagement de Mallarmé"' in *Eurêka* (revue japonaise, mensuelle de la poésie), fév.1980, pp.197-203.
- 6) Sartre, 'Questions de méthode' in *Critique de la raison dialectique*, Ed.Gallimard,1960, p.56.
- 7) *Ibid.*
- 8) Sartre, 'Plaidoyer pour les intellectuels' in *Situations*, Ed.Gallimard,1972, p.442.
- 9) Sartre, *Les Mots*, Ed.Gallimard,1964, p.210.
- 10) 'Questions de méthode' in *Critique de la raison dialectique*, pp.71-72
- 11) Sartre, *L'Idiot de la famille*, tome I, Ed.Gallimard,1971, p.48.
- 12) Cf. Thierry Maulnier, *Racine*, Ed.Gallimard,1935.
- 13) Cf. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Ed. Gallimard, 1956, rééd. 1967.
- 14) J.-J.Roubine, *Lectures de Racine*, Armand Colin,1971, p.274. Voir aussi, Charles Mauron, *L'Inconscient dans l'œuvre et la vie de Racine*, Ophrys éd.,1957.

翻訳における「了解」の問題

- 15) Plaidoyer pour les intellectuels 'in *Situations*, , p.441.
- 16) Valéry, 'Avant-propos à la connaissance de la déesse 'in *Œuvre*, , p.1272.
- 17) Baudelaire, 'La Chevelure 'in *Œuvres complètes*, , Bibliothèque de la Pléiade, Ed.Gallimard,1975, p.26.
- 18) Mallarmé, 'La Chevelure 'in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Ed.Gallimard,1945, p.53.
- 19) Mallarmé, 'Hérodiade 'in *Œuvres complètes*, p.44.
- 20) 'Questions de méthode 'in *Critique de la raison dialectique*, p.106.
- 21) Bergson, 'Le bon sens et les études classiques 'in *Mélanges*, P.U.F. 1972, p.368.
- 22) *Ibid.*
- 23) *Ibid.*
- 24) *Ibid.*
- 25) Proust, 'Journées de lecture 'dans *Pastiches et mélanges, Contre Sainte-Beuve* La Pléiade.,p.174.
- 26) *Ibid.*,p.187.
- 27) *Ibid.*,p.192
- 28) Francis Ponge, 'Escargots 'in *Le parti pris des choses*, Poésie/Gallimard,1942, P.55.
- 29) *Ibid.*