

νόμος правда diritto
תורה αλήθεια gogo
wahrheit derecho truth
øjeblik veritas الشريعة

VOCABULAIRE EUROPÉEN DES PHILOSOPHIES

SOUS LA DIRECTION DE BARBARA CASSIN

Seuil  LE ROBERT

VOCABULAIRE EUROPÉEN DES PHILOSOPHIES

DICTIONNAIRE DES INTRADUISIBLES

- Entretien, p. 2 à 4
- Auteurs, p. 5 à 8
- Mode d'emploi, p. 9
- Exemples d'articles, p. 10 à 33
- Site internet, p. 34 à 35

■ L'un des problèmes les plus urgents que pose l'Europe est celui des langues. On peut choisir une langue dominante, dans laquelle se feront désormais les échanges, ou bien jouer le maintien de la pluralité, en rendant manifeste le sens et l'intérêt des différences. Le *Vocabulaire* s'inscrit dans la seconde optique.

■ Le point de départ est une réflexion sur la difficulté de traduire en philosophie. Parler d'*intraduisibles* n'implique nullement que les termes en question ne soient pas traduits. Mais cela signale que leur traduction, dans une langue ou dans une autre, fait problème, au point de susciter parfois un néologisme ou l'imposition d'un nouveau sens sur un vieux mot : c'est un indice de la manière dont, d'une langue à l'autre, tant les mots que les réseaux conceptuels ne sont pas superposables. Les intraduisibles fonctionnent comme des *symptômes* – avec *mind*, entend-on la même chose qu'avec *Geist* ou qu'avec *esprit* ; *pravda*, est-ce *justice* ou *vérité*, et que se passe-t-il quand on rend *mimêsis* par *imitation* ? Chaque entrée part ainsi d'un nœud d'intraductibilité, et procède à la comparaison de réseaux terminologiques, dont la distorsion fait l'histoire et la géographie des langues et des cultures.

■ La sélection des entrées résulte d'un double travail d'exploration, diachronique et synchronique. La diachronie, pour réfléchir aux passages, aux transferts et aux bifurcations : du grec au latin, du latin antique au latin scolastique, puis humaniste; d'une langue ancienne à une langue vernaculaire; d'une langue vernaculaire à une autre; d'une tradition, d'un système et d'un idiome

philosophique à d'autres ; d'un champ du savoir et d'une logique disciplinaire à d'autres. On retrouve ainsi l'histoire des concepts, en dégagant les tournants, les fractures et les opérateurs qui déterminent une « époque ». La synchronie, pour constituer un état des lieux, en arpentant l'actualité des paysages philosophiques nationaux ; on se trouve confronté à l'irréductibilité des oublis et des inventions : apparitions sans équivalent, intrus, doublets, cases vides, faux amis, qui marquent dans une langue la cristallisation de thèmes et la spécification d'une opération. On se demande alors, à partir des œuvres modernes qui sont à la fois causes et effets de l'état philosophique d'une langue donnée, pourquoi des termes qu'on considère d'ordinaire comme immédiatement équivalents n'ont ni le même sens ni le même champ d'application – ce que peut une philosophie dans ce que peut une langue.

■ En jouant de la géographie contre l'histoire et du réseau sémantique contre le concept isolé, on se donne les moyens généalogiques et critiques pour cerner la notion de « génie » d'une langue, affronter l'entêtant problème des « génies » différents des différentes langues, et évaluer sur quelques cas décisifs le rapport entre langue et idiome en philosophie. Le *Vocabulaire* a l'ambition de constituer une cartographie des différences philosophiques européennes, en capitalisant le savoir des traducteurs. C'est un instrument de travail d'un type nouveau, indispensable à la communauté scientifique élargie qui cherche à se constituer, en même temps qu'un guide de l'Europe philosophique pour les étudiants, les enseignants, les chercheurs, les curieux de leur langue et de celle des autres.



Entretien avec Barbara Cassin

BARBARA CASSIN, docteur ès lettres en philosophie et directrice de recherche (Centre Léon Robin de Recherche sur la pensée antique, CNRS-Paris IV Sorbonne), est philologue et philosophe, spécialiste de la Grèce ancienne. Elle a participé au Séminaire du Thor fait par Martin Heidegger en 1969, chez René Char et avec Jean Beaufret, puis travaillé avec Pierre Aubenque à la Sorbonne, avec Jean Bollack et Heinz Wismann à Lille. Pour prendre ses distances vis-à-vis de la grande tradition qui va de Parménide à Heidegger, elle a choisi la sophistique. Ce détour violent par un autre héritage grec lié à la rhétorique et à la naissance

de la littérature remet à sa place l'ontologie comme une performance discursive parmi d'autres (*Si Parménide*, PUL-MSH, 1980, sur le *Traité du non-être* de Gorgias ; *La Décision du sens*, coll. M. Nancy, Vrin, 1989, sur le livre *Gamma* de la *Métaphysique* d'Aristote ; *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1995 ; *Aristote et le logos, contes de la phénoménologie ordinaire*, PUF, 1997 ; *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?*, dans la collection « Points-bilingues » qu'elle a créée au Seuil, 1998).

Son travail fait se croiser l'Antiquité et la modernité, à partir des récurrences de la sophistique dans la philosophie du langage, la psychanalyse ou la politique (*Ontologie et politique. Hannah Arendt, Tierce*, 1989 ; *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, 1992 ; *Voir Hélène en toute femme, d'Homère à Lacan*, avec Maurice Matieu, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000 ; *Vérité, réconciliation, réparation*, coll. « Le Genre humain », 2004, sur le rapport rhétorique-démocratie en Afrique du Sud). Avec la traduction (Parménide, Gorgias, Aristote, mais aussi Arendt ou Szondi), l'expérience de l'efficacité du langage est liée à celle de la différence des langues : d'où l'idée d'un dictionnaire de type nouveau, où les problèmes philosophiques seraient instruits du point de vue de la difficulté de traduire.

— Quelle est l'origine du *Vocabulaire Européen des Philosophies, Dictionnaire des intraduisibles* ?

BARBARA CASSIN : Le point de départ est une réflexion sur les intraduisibles, à entendre non pas comme des termes qui n'ont jamais été traduits ou que l'on ne pourrait pas traduire, mais comme des mots, voire des expressions, des tours syntaxiques ou grammaticaux, qui posent problème dans le passage d'une langue à l'autre. Ce sont les indices que les mots et les réseaux de signification dans lesquels ils sont pris ne sont pas, ou pas toujours, superposables dans les différentes langues. Nous n'avons pas travaillé sur tous les mots, ni sur toutes les langues pour un même mot, et encore moins sur toutes les philosophies et l'ensemble de leurs concepts. Nous avons plutôt pris

pour objet des symptômes de différence entre un certain nombre de langues d'aujourd'hui. À travers ce travail, nous avons voulu penser la philosophie en langues, et voir ce que cela changeait dans nos manières de philosopher. De ce point de vue, le *Vocabulaire des institutions indo-européennes* d'Émile Benveniste est un travail comparatif à mes yeux paradigmatique : pour trouver le sens d'un terme dans une langue, il met au jour les réseaux dans lesquels il s'insère et cherche à comprendre comment un réseau fonctionne dans une langue par rapport aux réseaux d'autres langues. Nous sommes au plus loin des dictionnaires ou histoires de la philosophie habituels, qui reposent ou sur la conviction de l'universalité des schèmes linguistiques et culturels, ou sur celle de la réalité et de l'unicité du concept, voire sur les deux.

— Par rapport à cet objectif, quel est l'espace dans lequel vous vous êtes situés ?

B. C. : L'espace européen a été dès le départ le cadre de notre travail. C'est d'ailleurs pour moi une action politique, la seule action politique que je puisse envisager d'avoir efficacement : faire en sorte que les langues de l'Europe soient considérées – et pas seulement d'un point de vue patrimonial, comme on préserve les espèces menacées. Au fond, j'ai deux ennemis, le premier c'est le tout anglais (le « tout à l'anglais ») – cet anglais officiel de la communauté européenne et des colloques scientifiques, qui n'est presque plus une langue. L'autre repoussoir est une certaine tradition heideggerienne de « La » langue philosophique, qui occupe une place prédominante dans l'histoire de la philosophie. Martin Heidegger considère que la philosophie occidentale naît moins en Grèce qu'en grec, et que seule la langue allemande retrouve la profondeur et la créativité philosophiques du grec – même si c'est en un sens « vrai », ce n'est pas cette vérité-là qu'il nous faut.

— Au sein de cet espace européen, quelle part avez-vous accordée, dans votre projet, à deux langues sources de la philosophie, le grec et le latin ?

B. C. : Grec, latin, hébreu, arabe... Nous leur avons accordé une place au coup par coup, de manière spécifique. Chaque fois qu'un problème se posait, qui exigeait pour être compris un passage par ces langues, nous avons fait retour à elles. Nous n'avons voulu conférer à aucune langue, morte ou vivante, de statut particulier.

— Que signifie le titre que vous avez choisi pour votre travail, le *Vocabulaire Européen des Philosophies, Dictionnaire des intraduisibles* ?

B. C. : Les pluriels (« philosophies », « intraduisibles ») témoignent d'abord que nous partons du multiple. Les réseaux que nous étudions sont des réseaux d'idiomes

philosophiques datables, mis en place par des auteurs spécifiques, dans des œuvres particulières; ce sont donc des réseaux singuliers et ponctuels, qui sont cependant autorisés par la langue dans laquelle ils sont construits – comme dit Schleiermacher, dans son *Herméneutique générale*, à propos du rapport entre un auteur et sa langue : « il est son organe et elle est le sien ». Les réseaux sont évidemment en évolution, et se transforment au contact d'autres réseaux. La première partie du titre est descriptive : « vocabulaire » est là pour indiquer qu'il s'agit d'un choix non exhaustif de symptômes, le pluriel « philosophies » marque la dépendance entre ce qui peut se présenter comme un concept universel et les singularités des langues dans lesquelles on le dit.

— Et le sous-titre ?

B. C. : L'autre versant du titre, l'« intraduisible », renvoie à ce sur quoi butent les traducteurs, comme un symptôme de non-passage ou de passage difficile, de langue à langue, de réseau à réseau. La définition provisoire que je proposerai de l'intraduisible, c'est : ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire. C'est notre travail de traducteur, de critique, d'historien, de philosophe, que de penser cette difficulté, de la travailler, d'être travaillé par elle. Comme je l'ai dit, qualifier un mot d'« intraduisible » ne signifie pas qu'il ne peut être traduit. Je ne voudrais pas qu'on comprenne notre travail à partir d'une conception sacralisée de l'intraductibilité, fondée sur l'idée d'une incommensurabilité absolue des langues, liée à une quasi-sainteté de certaines langues. Il ne s'agit pas de promouvoir une sorte de nationalisme ontologique, ou de s'y complaire. Pour éviter cette voie, nous avons instruit la question de l'intraduisible non pas à partir de l'unicité, de l'idée directrice d'une source ou d'une donation originaire, mais à partir de la pluralité, en stationnant dans la multiplicité des langues et dans la multiplicité des significations des différents mots. Comme dit Jacques Lacan dans *L'Étourdit* : « Une langue, entre autres, n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissé persister. »

— Par rapport à cette idée d'« intraduisible », que représente pour vous le génie des langues ?

B. C. : Un problème encombrant, qu'il faut affronter. Je répondrai à l'aide de quelques citations. La première est celle que propose Schleiermacher, et qui figure en exergue à la collection de Bilingues que je dirige au Seuil avec Alain Badiou. Schleiermacher donne lui-même une assise exemplaire pour cette collection et plus généralement pour une philosophie en langues. Il met parfaitement en lumière la tension qui existe entre un concept, dans sa prétention à l'universalité, et son expression linguistique, lorsqu'il affirme, dans *Des différentes méthodes du traduire*, qu'en philosophie, plus que dans n'importe quel domaine, « chaque langue contient, malgré les diverses opinions contemporaines ou successives, un système de concepts qui, précisément parce qu'ils se touchent, s'unissent et se complètent dans la même langue, forment un tout dont les différentes parties ne correspondent à aucune de celles du système des autres langues, à l'exception et encore, de Dieu et de l'Être, le premier substantif et le premier verbe. Car même l'absolument universel, bien qu'il se trouve hors du domaine de la particularité, est éclairé et coloré par la langue ». Ce qui me frappe dans ce propos est l'expression « à l'exception et encore » : l'universalité des concepts est entièrement pensée dans la singularité linguistique.

Face à deux positions que je ne veux pas adopter, l'universalisme logique (un calcul conceptuel identique en tous temps et en tous lieux : Aristote, mon collègue à Oxford) et le nationalisme ontologique (une hiérarchie des langues philosophantes), quelle est la nôtre ? Si je devais la caractériser, je parlerais deleuzien : « déterritorialisation ». Elle joue la géographie contre l'histoire, le réseau sémantique contre le concept isolé. Et je renverrais à Humboldt (*Fragment*

de monographie sur les Basques) : « La pluralité des langues est loin de se réduire à une pluralité de désignations d'une chose ; elles sont différentes perspectives de cette même chose », voire « autant de choses, autrement façonnées ». Les perspectives sont constitutives de la chose. D'où la métaphore du filet irisé : chaque fois que nous lançons un filet autrement maillé, nous pêchons un monde différent.

Contre l'idée que l'être est toujours déjà là, qu'il suffit de l'appréhender et de le dire fidèlement, la position de Humboldt est pour moi tout à fait pertinente. Elle l'est d'autant plus que, dans son *Introduction à l'Agamemnon d'Eschyle*, Humboldt suggère qu'il faudrait réaliser un ouvrage qui étudie la « synonymique des langues » et prenne acte du fait que chaque langue exprime le concept avec une différence, que chaque mot est une condensation de force, ou de forces, comme « un léger nuage dans un ciel pur ». Cet « ouvrage des plus séduisants », c'est peut-être bien notre *Vocabulaire*.

— Finalement, la tour de Babel est pour vous une chance, une occasion, au sens fort de ce terme, de la réflexion, et non un châtement.

B.C. : Tout à fait. Mais je voudrais souligner que cette réflexion, nous ne l'avons pas menée seulement sur les sens des mots, et les réseaux qu'ils forment dans les différentes langues, mais aussi sur les équivoques dont chaque langue est porteuse, leur signification, leur histoire, leur croisement avec les autres langues. J'espère que ce travail collectif rendra sensible une autre manière de philosopher, qui ne pense pas le concept sans le mot, car il n'y a pas de concept sans mots.

Entretien, paru sous le titre « Philosopher en langue », réalisé par Marie Gaille-Nikodimov pour *Laboratoire italien, politique et société*, avril 2003.

Les auteurs du dictionnaire

ABENSOUR Alexandre

Professeur de philosophie en classes préparatoires (Douai)

ALLENDESALAZAR Mercedes

Philosophe (Espagne, France)

ALLIEZ Eric

Professeur invité à la Hochschule für Gestaltung de Karlsruhe (Allemagne)

ALUNNI Charles

Directeur du Laboratoire disciplinaire « Pensée des sciences » à l'École normale supérieure (Ulm); Scuola Normale Superiore di Pisa (Italie)

AUDARD Catherine

Professeur à la London School of Economics (Grande-Bretagne)

AUVRAY-ASSAYAS Clara

Professeur de langue et littérature latines à l'Université de Rouen

BADIOU Alain

Professeur de philosophie à l'ENS (Ulm)

BALADIER Charles

Membre de la Société de psychanalyse freudienne; éditeur d'ouvrages encyclopédiques; médiéviste

BALAUDÉ Jean-François

Professeur de philosophie à l'Université de Reims (Champagne-Ardenne)

BALIBAR Françoise

Professeur émérite de physique à l'Université de Paris VII-Denis Diderot

BALIBAR Étienne

Professeur émérite de philosophie à l'Université de Paris X-Nanterre

BALZA Isabelle

Chercheur à l'Université de San Sebastian (Espagne)

BARATIN Marc

Professeur de langues et littératures anciennes à l'Université de Lille III

BASCHERA Marco

Professeur de littérature française et comparée à l'Université de Zurich (Suisse)

BAUD Jean-Pierre

Professeur d'histoire du droit à l'Université de Paris X-Nanterre

BENMAKLOUF Ali

Professeur de philosophie à l'Université de Nice, Sophia-Antipolis

BERNER Christian

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Lille III

BINOCHE Bertrand

Professeur de philosophie à l'Université de Montpellier III-Paul-Valéry

BODEI Remo

Professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Pise (Italie); Recurrent Visiting Professor à l'University of Southern California at Los Angeles (E.U.)

BOLLACK Jean

Professeur émérite de littérature et pensée grecques à l'Université de Lille III

BOULNOIS Olivier

Directeur d'études à l'École des hautes études en sciences religieuses

BOURGET Jean-Loup

Professeur d'études cinématographiques à l'ENS (Ulm)

BRAGUE Rémi

Professeur à l'Université de Paris I-Panthéon Sorbonne et à la Ludwig Maximilian Universität de Munich (Allemagne)

BRUGÈRE Fabienne

Maître de conférences à l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux III

BUHOT DE LAUNAY Marc

Chargé de recherche au CNRS

BÜTTGEN Philippe

Chargé de recherche au CNRS; Mission Historique Française à Göttingen (Allemagne)

CALHEJO HERNANZ Maria

Professeur titulaire de philosophie à l'Universidad Complutense de Madrid (Espagne)

CAMUS Rémi

Maître de conférences en linguistique russe à l'Université de Caen (Basse-Normandie)

CAPEILLIÈRES Fabien

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Caen (Basse-Normandie)

CASSIN Barbara

Directrice de recherche au CNRS

CAUSSAT Pierre

Ancien Maître de conférences en philosophie à l'Université de Paris X-Nanterre

CHATEAU Dominique

Professeur d'esthétique et science de l'art à l'Université de Paris I-Panthéon Sorbonne

CHEVALLEY Catherine

Professeur au Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Université François Rabelais (Tours)

CLÉRO Jean-Pierre

Professeur de philosophie à l'Université de Rouen

COHEN-LEVINAS Danielle

Professeur de musicologie à l'Université de Paris IV-Sorbonne

COLETTE Jacques

Professeur émérite à l'Université de Paris I-Panthéon Sorbonne

COLOT Blandine

Maître de conférences en latin à l'Université d'Angers

CORREA-MOTTA Alphonso

Professeur de philosophie à l'Universidad Nacional de Colombia, Bogota (Colombie)

COULOUBARITSIS Lambros

Professeur de philosophie à l'Université Libre de Bruxelles (Belgique)

COURCELLES (de) Dominique

Directrice de recherche au CNRS

COURTINE Jean-François

Professeur de philosophie à l'Université de Paris IV-Sorbonne; membre de l'Institut Universitaire de France

CRÉPON Marc

Directeur de recherche au CNRS

DASTUR Françoise

Professeur émérite de philosophie à l'Université de Nice-Sophia Antipolis

DAVID Pascal

Professeur de philosophie à l'Université de Bretagne Occidentale (Brest)

DAVID-MÉNARD Monique

Professeur de chaire supérieure en philosophie; directrice adjointe du Centre d'étude du vivant à l'Université de Paris VII- Denis Diderot; psychanalyste

DÉCULTOT Élisabeth

Chargée de recherche au CNRS

DENNES Maryse

Professeur de philosophie; directrice du Centre d'Études et de Recherche sur les Civilisations Slaves (Université Michel de Montaigne-Bordeaux III)

DEPRAETERE Ilse

Professeur d'anglais à l'Université Charles de Gaulle-Lille III

DEPRAZ Natalie

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Paris IV-Sorbonne

DESPRET Vinciane

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Liège (Belgique)

DEUTSCHER Penelope

Professeure associée de philosophie à Northwestern University Chicago (E.U.)

DOKIC Jérôme

Directeur d'études à l'EHESS; Institut Jean-Nicod

DUBOST Jean-Pierre

Professeur de littérature générale et comparée à l'Université Blaise Pascal-Clermont-Ferrand II

ESPAGNE Michel

Directeur de recherche au CNRS

FAYE Emmanuel

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Paris X-Nanterre

FEBEL Gisela

Professeur de littératures romanes à l'Université de Brême (Allemagne)

FICHANT Michel

Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université de Paris IV-Sorbonne

FONTANA Alexandro

Professeur d'italien à l'ENS (Lyon)

FRAISSE Geneviève

Directrice de recherche au CNRS

GAGNEBIN Jeanne-Marie

Professeur titulaire de philosophie à la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP, Brésil); professeur de théorie littéraire à l'Université d'Etat de Campinas (Unicamp, Brésil)

GAILLE-NIKODIMOV Marie

Post-doctorante, CNRS

GENS Jean-Claude

Maître de conférences à l'Université de Bourgogne

GOLITCHENKO Tatyana

Maître de conférences à la chaire de politologie de l'Université Kiev-Mohyla (Ukraine)

GOROG Jean-Jacques

Praticien hospitalier à Antony (CH Erasme); psychiatre; psychanalyste

GOYET Francis

Professeur de littérature française à l'Université Stendhal-Grenoble III

GRONDEUX Anne

Chargée de recherche au CNRS

GROULIER Jean-François

Professeur de philosophie à l'Institut National des Télécommunications

HARTOG François

Directeur d'études à l'EHESS

HELMREICH Christian

Maître de conférences en études germaniques à l'Université de Paris VIII

ILDEFONSE Frédérique

Chargée de recherche au CNRS

IMBACH Ruedi

Professeur d'histoire de la philosophie médiévale à l'Université de Paris IV-Sorbonne

INGLESSIS MARGELLOS Cécile

Doctorante ès lettres à l'Université de Genève (Suisse); traductrice et critique littéraire.

JIMENEZ Marc

Professeur d'esthétique et science de l'art à l'Université de Paris I-Panthéon Sorbonne

JUDET DE LA COMBE Pierre

Directeur de recherche au CNRS; directeur d'études à l'EHESS

KARIMOVA Zulfia

Enseignante; chercheur à l'Université de Kiev-Mohyla (Ukraine)

KERLEROUX Françoise

Professeur émérite de linguistique à l'Université de Paris X-Nanterre

KLIPPI Carita

Linguiste à l'Université de Tampere (Finlande)

LABARRIÈRE Jean-Louis

Chargé de recherche au CNRS

LALLOT Jean

Ancien Maître de conférences de linguistique grecque à l'ENS (Ulm)

LAMBOTTE Marie-Claude

Professeur de psychopathologie à l'Université de Paris XIII

LANGER Frédéric

Administrateur principal à l'Organisation de coopération et de développement économique

LAUGIER Sandra

Professeur de philosophie à l'Université de Picardie-Jules Verne (Amiens)

LEFEBVRE Jean-Pierre

Professeur de littérature allemande à l'ENS (Ulm)

LÉON Jacqueline

Chargée de recherche au CNRS, Université Paris VII

LIBERA (de) Alain

Professeur d'histoire de la philosophie médiévale à l'Université de Genève (Suisse); directeur d'études à l'EPHE

LICHTENSTEIN Jacqueline

Maître de conférences à l'Université de Paris X-Nanterre

MALABOU Catherine

Maître de conférences à l'Université de Paris X-Nanterre

MALAMOUD Charles

Directeur d'études émérite pour les religions de l'Inde à l'EPHE

MARANDIN Jean-Marie

Directeur de recherche au CNRS

MARINAS José-Miguel

Professeur d'Éthique et Sociologie à l'Universidad Complutense de Madrid (Espagne); collaborateur du Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Filosofía de Madrid (Espagne)

MARIANI-ZINI Fosca

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Lille III

MATTEOS-DIAZ Marcos

Essayiste, Bruxelles (Belgique)

McCUMBER John

Professeur de langues germaniques à l'University of Southern California at Los Angeles (E.U.)

MELLET Sylvie

Directrice de recherche au CNRS

MICHEL Christian

Professeur d'histoire de l'art à l'Université de Lausanne (Suisse)

MIGNOT Claude

Professeur d'histoire de l'art à l'Université de Paris IV-Sorbonne

MOATTI Claudia

Professeur d'histoire antique à l'Université de Paris VIII-Saint-Denis Vincennes et à l'University of Southern California at Los Angeles (E.U.)

MONTEFIORE Alan

Emeritus Fellow of Balliol College, Oxford; Visiting Professor au Center for European Philosophy at Middlesex University et Président du Forum for European Philosophy (Grande-Bretagne)

MONDZAIN Marie-José

Directrice de recherche au CNRS

NEF Frédéric

Directeur d'études à l'EHESS

NIVAT Georges

Professeur émérite à l'Université de Genève; président des rencontres internationales de Genève (Suisse)

OMELYANTCHIK Valentin

Chercheur à l'Institut de philosophie de l'Académie nationale des sciences

OSMO Pierre

Ancien maître de conférences en philosophie à l'Université de Paris X-Nanterre

PANACCIO Claude

Professeur de philosophie à l'Université du Québec à Montréal (Canada)

PAUL André

Historien de la formation et de l'interprétation de la Bible

PIGEAUD Jackie

Professeur émérite à l'Université de Nantes; membre senior de l'Institut Universitaire de France

PONS Alain

Maître de conférences honoraire de philosophie à l'Université de Paris X-Nanterre

PRADELLE Dominique

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Paris IV-Sorbonne

PROST François

Maître de conférences en latin à l'Université de Paris IV-Sorbonne

PROUST Joëlle

Directrice de recherche au CNRS

PUCCI Pietro

Professeur de langues et littératures classiques à Cornell University, Ithaca, New York (E.U.)

QUESNE Philippe

Professeur de philosophie

RABINOVITCH Solal

Psychiatre et psychanalyste, membre de l'École de psychanalyse Sigmund Freud

RAUZY Jean-Baptiste

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Provence

RAYNAUD Philippe

Professeur de science politique à l'Université de Paris II-Panthéon-Assas

RIOUT Denys

Professeur d'histoire de l'art à l'Université de Paris I-Panthéon Sorbonne

RIEJSKBARON Albert

Professeur de linguistique grecque à l'Université d'Amsterdam (Pays-Bas)

ROESCH Sophie

Maître de conférences en latin à l'Université François Rabelais (Tours)

ROMANO Claude

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Paris IV-Sorbonne

ROSIER-CATACH Irène

Directrice de recherche au CNRS; chargée de conférences à l'EPHE

SAINT-GIRONS Baldine

Maître de conférences en philosophie à l'Université de Paris X-Nanterre

SANTORO MOREIRA (de) Fernando

Professeur de philosophie à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro (Brésil), chercheur du CNPQ

SCARANTINO Luca M.

Secrétaire général adjoint du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines (Unesco)

SESÉ Bernard

Professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre; membre correspondant de la Real Academia Española (Espagne); ancien directeur du Centre de Recherches ibériques et ibéro-américaines

SFEZ Gérard

Maître de conférences à l'Institut d'études politiques de Paris; professeur de philosophie en classes préparatoires

SIGOV Constantin

Professeur à l'Université de Kiev-Mohyla (Ukraine)

SIMON Gérard

Professeur de philosophie émérite à l'Université de Lille III; membre du CNRS

SINAPI Michèle

Professeur de philosophie en classe préparatoire

SISSA Giulia

Chargée de recherche au CNRS; professeur de Classics and Political Science à l'University of Southern California at Los Angeles (E.U.)

SPINOSA Giacinta

Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Università di Cassino (Italie)

THAMER Elisabete

Doctorante à l'Université de Paris IV-Sorbonne

THOMAS-FOGIEL Isabelle

Maître de conférences à l'Université de Paris I-Panthéon Sorbonne

THOUARD Denis

Chargé de recherche au CNRS

TZEVELECOU Maria

Linguiste, directrice des recherches à l'Institute for Language and Speech Processing (Grèce)

VASILIU Anca

Chargée de recherche au CNRS

VASYLCHENKO Andreiy

Professeur de philosophie à l'Université de Kiev-Mohyla (Ukraine); collaborateur scientifique supérieur à l'Institut de philosophie de l'Académie nationale des sciences

VÉRIN Hélène

Chargée de recherche au CNRS

VOGUË Sarah (de)

Maître de conférences en sciences du langage à l'Université de Paris X-Nanterre

WERNER Michael

Directeur de recherche au CNRS; directeur d'études à l'EHESS

WOLFF Francis

Professeur de philosophie à l'ENS (Ulm)

VOCABULAIRE EUROPÉEN DES PHILOSOPHIES

■ MODE D'EMPLOI

■ *Le Vocabulaire Européen des Philosophies, Dictionnaire des intraduisibles* est une œuvre collective d'une dizaine d'années ; il a mobilisé autour d'une équipe scientifique d'une douzaine de personnes plus de 150 collaborateurs, avec des domaines de compétences linguistiques et philosophiques les plus variés. L'ouvrage, d'environ 9 millions de signes, compare sous quelque 400 entrées plus de 4 000 mots, expressions, tournures dans une quinzaine de langues européennes (principales langues considérées : hébreu, grec, arabe, latin, allemand, anglais, basque, espagnol, français, italien, norvégien, portugais, russe, suédois, ukrainien). Son index plurilingue, joint à un index des auteurs et des traducteurs répertoriant les principaux passages cités (texte original et traductions), en fait un outil de travail radicalement nouveau. L'ouvrage s'appuie sur plusieurs sortes d'entrées.

■ Certaines partent d'un seul mot dans une seule langue, « intraduisible » révélateur d'une constellation donnée dans le temps et/ou dans l'espace, tel *Leggiadria* qui dit d'abord la grâce des femmes à la Renaissance italienne et nous évoque le sourire de la Joconde, mais aussi bien *Mir* qui désigne en russe la « paix », le « monde » et la « commune paysanne ». D'autres présentent un ou plusieurs réseaux particulièrement difficiles à superposer, pour tenter d'en démêler les singularités : par exemple, avec *Politique*, on traite *du politique*, de *la politique*, de *politics* et de *policy* ; *Structure* procède à une comparaison avec *pattern* et *Gestalt* ; et l'on traite sous *Sens* de tous les sens de « sens », depuis leur écheveau latin (l'unifiant *sensus*, qui rend le grec *nous*, littéralement « flair, intuition », mais renvoie aussi à la signification d'un mot ou d'un texte) jusqu'à l'imbroglie germano-anglais issu de *Sinn*, *Bedeutung*, *meaning*, *sense*, compliqué des traductions françaises par *dénotation* ou *référence*.

■ Un certain nombre d'entrées plus générales, des méta-entrées en quelque sorte, examinent telle ou telle langue dans son ensemble à partir d'une caractéristique déterminante ; par exemple *ser* et *estar* dans l'espagnol philosophique, l'ancrage baroque du portugais, la diglossie en russe, etc. Quelques-unes d'entre elles traitent d'un grand problème, comme l'ordre des mots ou la manière de dire le temps et l'aspect, immergé dans les différentes langues. Les entrées les plus vastes sont généralement le fruit d'une collaboration, et des « encadrés » constituent autant de coups de projecteurs sur un texte, une terminologie, une tradition.

■ Des entrées directionnelles sont là pour servir de guide de lecture, aiguiller vers les entrées pertinentes en langues étrangères, et proposer une synthèse des difficultés et des différences.

Les quelques exemples qui suivent ont été choisis parmi les entrées brèves, qui déploient les singularités d'une langue et d'une problématique (texte specimen).

BERUF ALLEMAND – fr. *métier, vocation*

gr.	<i>ergon</i> [ἔργον], <i>ponos</i> [πόνος], <i>klēsis</i> [κλήσις]
hébr.	<i>ṯafqīd</i> [תּוֹפְקִיד]
lat.	<i>officium, professio, vocatio</i>
angl.	<i>profession, vocation, calling</i>

► VOCATION, et CLAIM, DIEU, GLAUBE, LIBERAL, OIKONOMIA, SÉCULARISATION, SOLLEN, STAND, STRADANIE, TRAVAIL

Beruf est un intraduisible récent : il est associé à Max Weber et à son étude de 1904-1905 sur L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme. Le problème tient d'abord au double sens du mot, qui oscille entre le séculier (*métier, profession*) et le religieux (*vocation*) : là où l'allemand hésite, le français est obligé de choisir. Mais Beruf présente une autre particularité, remarquable : sa part d'intraduisible ne tient pas au génie particulier d'une langue, mais à la décision d'un traducteur, Luther, et à une évolution historique, celle du capitalisme moderne, dont il concentre, selon Weber, toute la nouveauté.

I. L'ÉVOLUTION SÉMANTIQUE DE « BERUF »

En consacrant une section de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* à « La notion de Beruf chez Luther », Weber a enrichi le vocabulaire philosophique et sociologique d'un terme nouveau, en même temps qu'il découvrait un intraduisible : on parle, en français aussi, du *Beruf*, d'autant plus volontiers que le terme a, chez Weber, valeur d'emblème pour tout le processus d'émergence du capitalisme moderne. En lui-même, le *Beruf* se laisse définir comme une certaine « conception du travail comme fin en soi, soit un travail élevé à l'absolu, une "vocation" » (trad. fr. Kalinowski, p. 107, cf. p. 105). Pour Weber, l'esprit du capitalisme est concentré dans le *Beruf*, comme le montre sa définition (ou du moins son « image provisoire » – trad. fr. K., p. 86) de « mentalité qui vise, de manière systématique et rationnelle, par le biais d'un *métier* (*Beruf*), un gain légitime » (trad. fr., p. 109). Cette recherche du profit s'est accompagnée, à l'époque moderne, d'une « éthique sociale » portant « une idée spécifique du *métier* comme *devoir* (*Berufspflicht*) » (trad. fr. K., p. 93) qui conférait une valeur morale au travail et à la profession dans lequel il s'exerce.

Dans les citations qui précèdent, *Beruf* a été traduit par *vocation* et *métier* ; le premier traducteur, Jacques Chavy, proposait aux mêmes endroits *vocation* (p. 64), *profession* (p. 66) et *métier, profession* (p. 51). Là se trouve la difficulté du terme. En français, tout *métier* n'est pas *vocation* ; *Beruf*, lui, désigne les deux choses à la fois : une occupation régulière et rémunérée, et l'appel (le mot vient de *rufen*, « appeler »), l'élection qui conduisent à cette occupation pour donner à l'existence sa signification ultime. Trois solutions se sont proposées aux traducteurs de Weber. La première entérine la nécessité de choisir, comme l'explique une note ajoutée à la fin de la

première traduction française par l'un de ses réviseurs, Éric de Dampierre :

La traduction de *Beruf*, « *métier-et-vocation* », mot clé pour Weber à bien des égards (cf. *Le Savant et le politique*), exigeait que soit sauvegardée avant tout la tension sémantique entre ses deux pôles. Nous l'avons rendu par « *métier* » (ou *profession*) dans un contexte religieux, par « *vocation* » dans un contexte professionnel, afin de souligner cette tension qui fonde la thèse même de l'ouvrage. Toutefois il serait inexact de présupposer partout ces deux acceptions complémentaires, en particulier dans un contexte biblique où cela reviendrait à introduire un anachronisme : en pareil cas, nous nous sommes contentés de « *besogne* », ce vieux mot des Écritures, qui nous a semblé rendre au mieux la notion en son état indifférencié.

trad. fr. Chavy, p. 269.

Le principe de la traduction est donc celui d'un constant contre – emploi : pour rendre l'étrangeté du *Beruf*, on intervertira les significations françaises du mot (*métier, vocation*) et les contextes (séculier, religieux) dans lesquels il s'utilise. Cette solution est nécessairement de fortune : l'interversion n'est pas systématiquement opérée et elle ne peut pas l'être, puisqu'elle doit tenir pour acquis cela même qui est en question, à savoir le partage du temporel et du spirituel, du professionnel et du confessionnel. La particularité du *Beruf* allemand est en effet d'atténuer la rigueur de ce partage, et de dire en une fois ce que le français doit distinguer, voire opposer. Il est donc risqué de partir de cette distinction du sacré et du profane pour traduire le terme qui la met en question.

Une seconde solution consiste à forger un mot-valise qui signale la difficulté : c'est ce qu'a fait Jean-Pierre Grossein en proposant *profession-vocation* dans la dernière traduction française en date de *L'Éthique protestante* (2003), – après avoir justifié cette solution, dans son choix de textes de Weber sur la *Sociologie des religions* (1996), par la nécessité de préférer la « lourdeur » à l'« affadissement » dans le cas où *Beruf* désigne clairement l'« intrication » des deux registres (« Glossaire raisonné », p. 123). Isabelle Kalinowski a fait valoir que ce néologisme « explique davantage qu'il ne traduit » (trad. fr. K., p. 353). Le choix de vraiment traduire, c'est-à-dire d'installer le mot dans les usages de la langue-cible, l'a conduite vers une troisième solution, celle d'une traduction uniforme par *métier*, qui a « l'avantage de mieux s'appliquer à l'acception très large que Weber confère au *Beruf* » (*ibid.*) – quand bien sûr la traductrice n'est pas obligée de laisser *Beruf* en allemand. Avec *métier* cependant, une des deux nuances de *Beruf* disparaît : le mot français n'a pas de résonance religieuse particulière. La traductrice accepte le risque, et y voit même une confirmation du point de départ de l'analyse webérienne, soit « l'absence d'un terme possédant la connotation de "vocation" dans les langues latines à l'époque de Luther » – et, ajoutera-t-on, au-delà (*ibid.*, italiques de l'auteur). La traduction française la plus fidèle à Weber serait alors celle qui échoue à rendre la pluralité des sens de *Beruf*, du fait même qu'elle est une traduction en langue romane.

La polémique qui a fait rage entre les traducteurs a ainsi opposé deux philosophies de la traduction sans

doute irréconciliables. Quant au mot lui-même, il serait faux de dire que *Beruf* opère spontanément la réunion des contraires, le sacré et le profane, et qu'il est dans sa nature de dire tout autre chose que ce que contiennent les autres langues. Weber refuse très nettement de faire entrer en ligne de compte « une quelconque particularité de la langue étudiée » et de voir dans le mot « l'expression d'un "esprit du peuple germanique" » (trad. fr. K., p. 128 ; cf. aussi p. 149, contre l'invocation du « caractère d'un peuple »). Le fait premier dont part Weber est bien linguistique, mais ses raisons, elles, se trouvent en dehors de la langue :

Si l'on suit maintenant le parcours historique de ce terme dans les langues des différentes cultures, on constate d'abord que, pas davantage que l'Antiquité classique, les peuples à dominante catholique ne possèdent une expression à connotation analogue pour désigner ce que nous appelons le « *Beruf* » (au sens d'une fonction exercée toute la vie [*Lebensstellung*], d'un domaine de travail délimité), alors qu'il en existe chez tous les peuples à dominante protestante.

trad. fr. Kalinowski, p. 126-128.

Beruf n'opère pas un partage des langues en tant que langues ; le mot est le révélateur d'un autre partage, qui sépare les peuples protestants des autres, en particulier catholiques. En ce sens, *Beruf* est un intraduisible d'un type particulier : une « idée [...] nouvelle », un « produit de la Réforme » (trad. fr. K., p. 131-132), en un mot un intraduisible confessionnel.

Reste à comprendre comment il peut se faire que *Beruf* soit sans équivalent, si ce n'est pas en vertu d'un caractère particulier de la langue elle-même. La première chose à noter est que *Beruf* n'est pas d'emblée un intraduisible, mais qu'il l'est devenu : il faut donc supposer un changement dans l'histoire. Ce changement prend ici la forme caractéristique d'une décision, celle d'un auteur, Martin Luther, qui selon Weber a choisi d'entendre le mot dans un sens nouveau. Le troisième trait remarquable du *Beruf* tient à ce que cette décision d'auteur est, plus précisément, une décision de traducteur : c'est en traduisant la Bible que Luther, selon Weber, a créé le concept moderne de *Beruf*, en modifiant l'usage ancien du mot.

Le raisonnement de Weber est exposé en particulier dans deux longues notes, véritables notices textuelles et linguistiques, qui passent en revue l'hébreu, le grec, le latin, l'allemand, l'anglais et les langues romanes (trad. fr. K., p. 126-129 et p. 130-134). L'usage ancien de *Beruf* est défini comme religieux, équivalent à *Berufung* ou *Vocation* : il correspond à notre *vocation*, en particulier la vocation ecclésiastique. Le sens actuel est donc pour Weber un sens « profane » (trad. fr. K., p. 130), « purement temporel » (trad. fr. K., p. 131) : de manière remarquable, Luther aurait donc sécularisé le terme. Le texte pivot qui marque le passage à son usage moderne se trouve selon Weber dans la traduction par Luther d'un texte de l'*Écclésiastique*, 11, 20-21, qui recommande :

20 Tiens-toi à ta tâche, et consacre-toi à elle,
vieillis à ton ouvrage.

21 Ne t'étonne pas des œuvres du pécheur,

Fais confiance au Seigneur et persévère dans ta besogne.

Car il est facile aux yeux du Seigneur,
d'enrichir soudain le pauvre d'un seul coup.

Traduction œcuménique de la Bible.

Les enjeux de la traduction semblent se multiplier à l'infini quand on sait que l'*Écclésiastique* traduit par Luther a été composé en hébreu, mais transmis en grec (le livre, du reste, ne figure pas dans le canon juif). Le texte original n'a été partiellement redécouvert qu'en 1896, avant d'être complété à Qumrân, puis en 1964 : Weber se fait l'écho de la première reconstitution (trad. fr. K., p. 86). Le grec traduit la première occurrence de l'hébreu *tafqid* [תפקיד], rendu ici par *tâche* et qui désigne un travail fixe, une occupation déterminée, par *diathêkê* [διαθήκη] ; *ouvrage* (v. 20a) rend *ergon* [ἔργον], et *besogne* (v. 21a) *ponos* [πόνος]. Ce sont ces deux derniers mots que Luther (qui ne connaissait que le texte grec) a traduits par *Beruf* : « en *tôi ergôi sou palaiôthêti* [ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι] » devient « *beharre in deinem Beruf* » et « *emmene *tôi ponôi sou* [ἔμμενε τῷ πόνῳ σου]* », « *bleibe in deinem Beruf* » (au v. 20a en revanche, *diathêkê* est curieusement rendu par « la Parole de Dieu », « *Gottes Wort* », cf. *Deutsche Bibel*, WA, t. 7, p. 346). Les traductions allemandes antérieures n'avaient jamais recouru à *Beruf*, s'en tenant à une traduction littérale de *ergon* par *Werk*, « œuvre » (la Vulgate traduit par *opus*). Autre nouveauté, Luther choisit de confondre l'œuvre et l'effort qui la produit, *ergon* et *ponos*, en un seul terme : le verset se met alors à tourner autour de ce *Beruf* deux fois répété et promu par cet effet de traduction à la dignité d'un concept biblique.

À elle seule cependant, cette nouvelle traduction de l'*Écclésiastique* ne fait pas de *Beruf* un intraduisible. Il faut ajouter que le terme est utilisé par Luther pour traduire un autre mot, grec lui aussi, mais cette fois sans médiation, car extrait des épîtres de Paul. Il s'agit de *klêsis* [κλησις], qu'une Bible française comme la Bible de Jérusalem rend soit par *appel* (1^{re} épître aux Corinthiens, 1,26 ; épître aux Éphésiens, 1,18 ; 4,1-4) soit par *vocation* (épître aux Hébreux, 3,1), la Vulgate recourant systématiquement à *vocatio*. Ainsi Luther opère-t-il une nouvelle assimilation, non seulement d'*ergon* et de *ponos*, mais aussi de *klêsis*, dans *Beruf* : de là naîtrait, selon Weber, le double sens du mot, « métier » et « vocation ».

La décision de traduction prise par Luther apparaît plus remarquable encore si on la décrit en suivant non plus l'ordre des livres de la Bible, mais la chronologie de la traduction. Luther a commencé en 1522 par traduire le Nouveau Testament ; sa version intégrale de la Bible date de 1534. Au moment d'aborder l'*Écclésiastique*, il avait donc déjà utilisé *Beruf* dans son sens traditionnel (les Bibles allemandes antérieures recouraient elles aussi à un composé de *rufen*, *ruffunge*). Le choix de *Beruf* pour *ponos-ergon* apparaît alors comme un détournement de sens, qu'on est en droit de supposer délibéré quand on sait l'investissement théologique et doctrinal de toute cette traduction.

La question se pose néanmoins de savoir si le rapprochement du métier et de l'appel divin est fondé dans le texte de la Bible. Weber (trad. fr., p. 132-133) repère un verset de saint Paul (1 Corinthiens, 7, 20) qui semble aller dans ce sens. Ce texte exhorte chaque chrétien à demeurer « en l'état où l'a trouvé l'appel de Dieu (*en tēi klēsei hēi eklēthē* [ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη]) ». Dans le redoublement caractéristique *klēsis/eklēthē*, il semble qu'on puisse retrouver les deux sens du *Beruf*, ou du moins il semble que *klēsis* soit susceptible d'avoir un sens non religieux. Weber observe cependant que le mot n'est pas ici strictement synonyme d'*ergon* dans l'*Ecclésiastique* (trad. fr. K., p. 133), et le comprend, plutôt que comme un *Beruf* (au sens, précise-t-il, d'un « domaine d'activité délimité »), comme un état (*Stand*).

La thèse de Weber présente toutefois un certain nombre de difficultés. La première est intrinsèque : à un Allemand moderne, le *Beruf* luthérien est presque aussi intraduisible qu'à tout autre locuteur. Les deux sens du mot semblent s'être à nouveau séparés après Luther : les éditions allemandes de la Bible « révisées d'après la traduction de Martin Luther » traduisent aujourd'hui la *klēsis* paulinienne par *Berufung* (vocation), pour éviter toute ambiguïté. Weber lui-même trahit plusieurs hésitations sur le sens de *Beruf* en allemand moderne. À plusieurs reprises, il renvoie au « sens actuel » du mot (trad. fr. K., p. 134), tenant pour acquis que celui-ci est « profane » (trad. fr. K., p. 130). *Beruf* ne signifierait donc plus que le métier au sens « neutre » (trad. fr. K., p. 127). Il est pourtant frappant que quelques lignes plus loin, pour décrire l'évolution du latin *opificium*, Weber explique que le mot était « moralement neutre » et mentionne par contraste un texte de Sénèque (*De beneficiis*, IV, 18), où il « devient [...] l'équivalent de *Beruf* » (trad. fr. K., p. 127).

Ces hésitations de Weber montrent que les nuances du mot se laissent encore malaisément manier, y compris par un *native speaker*, dès lors qu'il s'arrête un moment sur lui et se demande ce qu'il signifie en réalité. Elles confirment aussi que l'évolution sémantique de *Beruf* n'est pas terminée – si tant est que Weber en ait correctement rendu compte.

Ici apparaît en effet une seconde difficulté : on peut se demander si l'usage du terme doit autant à Luther que Weber le suppose. On notera d'abord que l'*Ecclésiastique*, où Luther est censé avoir inventé l'acception moderne de *Beruf*, n'a pas été repris dans le canon de la Bible protestante. Cela laissait peu de chances à cette acception de se diffuser, à moins de trouver un relais ailleurs que dans les traductions de Luther, c'est-à-dire dans ses œuvres originales. Sur ce point, les appréciations pourront varier : il y a bien une doctrine du *Beruf* dans l'œuvre politique du Réformateur, mais on peut se demander, en la ramenant à ses proportions réelles, si l'importance qu'on lui donne ne résulte pas d'une illusion rétrospective due à la lecture de Weber.

II. LA DOCTRINE DU « BERUF » : UNE ILLUSION RÉTROSPECTIVE ?

Le traité de 1523 sur l'autorité politique, *Von weltlicher Oberkeit*, formule bien l'idée selon laquelle « chacun doit accomplir son *Beruf* et son ouvrage [*Denn eyn iglicher muss seins beruffens und wercks warten*] » (WA, t. 11, p. 258, l. 30). Il s'en tient cependant à peu près là. Les autres écrits politiques de Luther élaborent plutôt une doctrine des états (*Stände*). Le contenu de celle-ci correspond bien à ce que Weber dit du *Beruf* et de la sacralisation luthérienne de l'activité temporelle, à travers notamment le refus de conférer une valeur supérieure aux formes de vie monastiques : Dieu, pour Luther, est aussi présent, sinon davantage, à la cuisine qu'au couvent (voir, par exemple, *Predigten des Jahres 1534*, n°46, WA t. 37, p. 480, l. 2-8). Toutefois le mot *Beruf* ne fait pas l'objet d'un traitement privilégié : il n'apparaît notamment jamais seul, mais toujours en association avec *Stand* (voir le commentaire du Ps. 118, *Das schöne Confitemini* [1530], vv. 1-4, WA, t. 31/1, p. 68-92, et le traité *Vom ehelichen Leben* [1522], qui montre qu'au nombre des *Stände*, il faut compter non seulement les métiers, mais aussi le mariage). L'idée d'une « doctrine luthérienne du *Beruf* » (Gustaf Wingren) est donc prélevée sur les textes plutôt qu'elle ne s'y déploie véritablement : non que l'interprétation qui en résulte soit fautive, mais il faudrait une longue enquête d'histoire des idées pour déterminer comment la notion de *Beruf* a fini par s'imposer, aux yeux des exégètes, comme une catégorie centrale de la pensée de Luther. Dans cette enquête, Weber serait évidemment un point de départ, jusqu'à ce qu'on détermine comment lui-même s'est laissé persuader de l'importance, pour Luther, du mot et de l'idée de *Beruf*.

Le soupçon d'une lecture rétrospective de Luther à partir de Weber est notamment illustré par un passage de *l'Histoire de la philosophie politique* dirigée par Leo Strauss et Joseph Cropsey, dans le chapitre consacré à Luther et Calvin. Le passage porte le titre « La politique comme vocation » (en anglais *vocation*), mais semble en vérité traiter de la doctrine des États. Une note ajoutée par le traducteur français rappelle cependant le souci principal de l'auteur, en même temps qu'elle revient sur le problème de traduction :

Le mot anglais *vocation* traduit mal, comme le français *vocation*, l'allemand *Beruf*, et qui [*sic*] signifie le métier en tant qu'on y est appelé, l'activité qu'on exerce (le texte parle ici de la *vocation* de père ou de mari). L'auteur renvoie implicitement au texte de Max Weber sur « Le métier de politique ».

trad. fr. Sedeyn, p. 380.

Beaucoup de choses sont de fait laissées ici implicites (sauf peut-être le titre lui-même, *Politics as Vocation*, traduction littérale du livre de Weber *Politik als Beruf*). Les sciences américaines du *government* sont peut-être les seules à avoir ménagé à la pensée politique de Luther la place qu'elle méritait, et leurs représentants émigrés, de Hannah Arendt à Leo Strauss, y sont pour quelque chose, mais du fait du débat constant qu'ils entretenaient avec

Weber, ils n'ont sans doute connu Luther qu'à travers les catégories de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

À ce mouvement rétrograde s'ajoute celui effectué par Weber lui-même, qui a anticipé dans Luther ses propres questions, celles de la science et de la politique comme *Beruf*, lesquelles du reste, comme le fait remarquer Catherine Colliot-Thélène dans sa traduction de *Wissenschaft als Beruf et Politik als Beruf* (p. 13-14), traitent de la « mission » du savant et du politique et parlent encore d'autre chose que de la sublimation protestante du métier quotidien. Cela ne signifie pas pour autant qu'on ait affaire à un faux problème, comme l'attestent les difficultés que Weber éprouve dans le maniement du mot. Le problème du *Beruf* ne pouvait sans doute apparaître que dans la question que pose Weber : celle de savoir jusqu'à quel point, et par quels biais, nous sommes encore protestants. S'agissant de Luther, *L'Éthique protestante* propose un bilan contrasté. D'un premier côté, celui de la traduction, la postérité de Luther est fortement soulignée : les puritains anglais utilisent *calling*, calqué sur le *rufen* (appeler) de *Beruf*, pour désigner une simple occupation professionnelle – mais il est vrai que le mot peine à s'imposer dans les Bibles anglaises pour traduire *klēsis* (trad. fr. Kalinowski, p. 134). D'un autre côté, celui de la doctrine, Weber reconnaît le « traditionalisme économique » de Luther (trad. fr. K., p. 143), et place – comme Troeltsch après lui – la modernité dans les sectes puritaines, les premières à imposer l'« ascétisme séculier » selon lui caractéristique et de l'éthique protestante et de l'esprit du capitalisme (voir trad. fr. K., p. 265, où cet ascétisme est opposé à l'« acceptation » luthérienne du « sort que Dieu a irrémédiablement fixé pour chacun »).

Sans doute faut-il aussi prendre en compte l'apport propre des disciples de Luther, qui pourraient avoir donné à l'usage nouveau de *Beruf* en traduction le relais doctrinal dont il avait besoin. Weber, toutefois, reste prudent en examinant les textes de la Confession d'Augsbourg (voir la note, trad. fr. K., p. 129, qui ne voit pas clairement émerger le sens moderne de *Beruf*). On touche ici le fond du problème, qui a trait à la partition même du temporel et du spirituel. La décision luthérienne d'importer le *Beruf* dans sa traduction de l'*Écclésiastique* est susceptible d'interprétations parfaitement contradictoires selon la position prise sur le problème de la sécularisation : Luther a-t-il sécularisé le mot en lui faisant traduire *ergon* et *ponos*, ou n'a-t-il pas plutôt fait en sorte que le « travail temporel quotidien » revête une « signification religieuse » (trad. fr. K., p. 134), bien loin de tout « désenchantement du monde » ? Les hésitations de Weber sur le sens moderne de *Beruf* (neutre ou éthique ?) montrent que la difficulté n'est pas résolue – si tant est qu'elle puisse jamais l'être : tout laisse plutôt à penser que la thèse de la sécularisation relève du postulat herméneutique.

On pourrait tout aussi bien soutenir que la traduction de *ponos-ergon* par *Beruf* est la plus lourdement religieuse qui soit. Dans l'histoire des traductions allemandes

de la Bible, *Beruf* remplace ici *Werk*. Cette substitution de termes possède une motivation théologique que Weber, étonnamment, ne mentionne pas : même dans un texte de l'Ancien Testament, Luther tenait à éviter *Werk*, qui renvoyait immédiatement à la doctrine honnie du salut par les œuvres. La doctrine *sola fides* de la justification [la foi seule justifie], dont Weber ne relève que plus loin, et discrètement, le lien avec le concept de *Beruf* (voir trad. fr. K., p. 136), est donc intervenue dans la traduction, d'une manière disproportionnée eu égard à l'enjeu doctrinal assez faible du verset. *Beruf* est une traduction théologiquement surdéterminée, et c'est sans doute cette surdétermination qui explique l'autre violence de la traduction (encore une fois ignorée par Weber), celle qui a poussé Luther à rendre par un même terme les deux mots grecs distincts *ergon* et *ponos* : *Beruf* sorti de son usage traditionnel avait l'avantage de faire oublier à la fois les œuvres et l'effort (*ponos*) qui les suscite, c'est-à-dire à la fois la théologie adverse et la psychologie sur laquelle elle reposait.

Weber est du reste le premier à souligner la « portée » tout au plus « problématique » de son analyse du *Beruf* luthérien. Par là, il renonce à établir tout lien direct entre l'attitude de Luther envers l'activité temporelle et l'émergence du capitalisme (trad. fr. K., p. 147). Cette impossibilité renvoie à une autre, celle qu'on ressent à expliquer un intraduisible comme *Beruf* par la décision ponctuelle d'un traducteur, dès lors que cette décision ne semble pas avoir reçu un écho particulier, du moins avant Weber. Il serait sans doute plus juste de dire que Weber est le seul inventeur du *Beruf*, ou que celui-ci est un intraduisible wébérien et non luthérien. Le *Beruf* délivre ainsi un enseignement sur la pluralité des langues, sur l'intraduisible en philosophie et les modes de son explication. Il montre qu'on n'est pas condamné à recourir au « génie » des langues pour expliquer ce qu'un terme a d'intraduisible. Certes, renvoyer l'intraduisible à une décision individuelle, fût-elle de traduction, ne le rend pas nécessairement moins énigmatique : c'est le cas lorsqu'on se contente d'expliquer *Beruf* par l'initiative du seul Luther. Mais la solution n'est cette fois plus inaccessible, dès lors qu'on relaie l'étude des initiatives de traduction par celle de leur réception : *Beruf* est issu probablement d'une question propre à Weber, qui a transformé un fait de traduction en un véritable concept, en en faisant apparaître la difficulté réelle. Les intraduisibles ne naissent pas toujours où on les attend, ici au croisement de la philosophie, du religieux, de la politique et du social.

Philippe BÜTTGEN

BIBLIOGRAPHIE

GROSSEIN Jean-Pierre, « Peut-on lire en français *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* ? », *Archives européennes de sociologie* XL (1999), p. 125-157.

— « À propos d'une nouvelle traduction de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* », *Revue française de sociologie* 43 (2003), p. 653-671.

LUTHER Martin, *Écclésiastique* in *Die deutsche Bibel, Werke, kritische Gesamtausgabe*, [abrév. WA], Weimar, Böhlau Nachf., 1906-1961.

— *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, WA, t. 11, p. 229-281.

— *Vom ehelichen Leben*, WA, t. 10/II, p. 275-305.

— *Das schöne Confitemini an der Zahl des 118. Psalms*, WA, t. 31/I, p. 68-182.

STRAUSS Leo et CROPSY Joseph (éd.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally, 1963 ; *Histoire de la philosophie politique*, trad. fr. O. Sedeyn, PUF, 1994.

WEBER Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübingen, Mohr, 1988, p. 1-236.

— *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus*, éd. K. Lichtblau et J. Weiss, Bodenheim, Athenäum Hain Hanstein, 1993.

— *Wissenschaft als Beruf (1917-1919). Politik als Beruf (1919-1922)*, Max Weber Gesamtausgabe, éd. M. Reiner Lepsius, W. J. Mommsen, W. Schluchter et J. Winckelmann, vol. 1/17, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1992.

— *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. J. Chavy, Plon, 1964, rééd. 1990.

— *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. I. Kalinowski, Flammarion, 2000 [trad. fr. K.].

— *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. J.-P. Grossein, Gallimard, 2003.

— *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par J.-P. Grossein, Introduction de J.-C. Passeron, Gallimard, 1996.

— *Le Savant et le politique. Une nouvelle traduction. La profession et la vocation de savant. La profession et la vocation de politique*, trad. fr. C. Colliot-Thélène, La Découverte, 2003.

WINGREN Gustaf, *Luthers Lehre vom Beruf*, Munich, Kaiser, 1952.

OUTILS

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.

Traduction œcuménique de la Bible, Paris-Villiers-Le-Bel, Cerf-Société Biblique Française, 9^e éd., 2000.

OBJET, ÊTRE OBJECTIF

gr. *antikeimenon* [ἀντικείμενον]
 lot. *objici, objectum* ; *esse objective*
 oll. *Objekt*

► *CHOSE, ERSCHEINUNG, ES GIBT, ÊTRE, GEGENSTAND, INTENTION, PERCEPTION, PHÉNOMÈNE, RÉALITÉ, REPRÉSENTATION, SEIN, SUJET, TAISACHE, VÉRITÉ, VORHANDEN*

Le mot objet, comme le concept auquel il renvoie, n'a pas toujours existé. Mais nous ne cessons de le projeter dans des textes qui l'ignorent.

I. L' « ANTIKEIMENON » OU LA PENSÉE SANS OBJET

Ne doit-on pas admettre que, même si le mot manque, le concept d'objet est aussi ancien que la philosophie elle-même ? En réalité, Platon et Aristote ne manquent pas d'analyser le rapport des facultés à leur terme, mais ils ne disposent pas, pour cela, d'un vocable autonome. Alors qu'il est absent de l'original grec, ce sont les traducteurs qui l'introduisent, – projetant sur les auteurs antiques, par une illusion rétrospective, notre vocabulaire latin hérité de la philosophie médiévale.

Lorsque Platon parle des facultés et de « ce à quoi elles se rapportent », il emploie toujours une périphrase embarrassée. Certes, il mentionne le rapport entre une puissance de connaître ou de désirer et l'ordre des choses que celle-ci désire ou connaît. Mais il ne les décrit que par le jeu de la syntaxe : la soif ne saurait être le désir que de « ce dont elle est par nature le désir » – la boisson (*République*, IV, 437e ; E. Chambry traduit : « elle ne saurait être le désir d'autre chose que de son *objet* naturel » [Les Belles Lettres, 1931, 10^e éd. 1996, p. 34], je souligne). Chaque désir pris en lui-même « n'est désir que de ce dont il est en lui-même par nature [le désir] » (*loc. cit.* ; Chambry traduit : « chaque désir pris en lui-même ne convoite que son *objet* naturel pris en lui-même », je souligne). De même, la science en soi est « la connaissance de ce dont il faut poser que la science est science » (IV, 438c ; Chambry traduit : « ou de *l'objet*, quel qu'il soit, qu'il faut assigner à la science » [p. 35], je souligne). Pour distinguer une faculté, « je ne considère que ce vers quoi [*eph' hōi*] elle est et ce qu'elle produit » (V, 477d ; Chambry traduit : « je ne considère que son *objet* et ses effets » [p. 94]). Ici, l'on voit combien la liaison platonicienne est souple, se bornant à un pronom relatif, et combien une traduction littérale paraît lourde et embarrassée ; combien plus claire et nécessaire paraît la projection du terme d'*objet* afin d'expliquer le sens du texte de Platon. Il reste qu'une telle traduction introduit chez Platon un concept qui n'a pas de support sémantique. Au contraire, pour lui, les termes correspondants « vont par couples jumeaux » (*Théétète*, 156b 1). Les puissances de l'âme et ce dont elles sont les puissances sont corrélatifs ; mais dans cette corrélation, ce que Platon appelle une « puis-

sance » (*dunamis* [δύναμις]) n'a pas de correspondant terminologique dans l'ordre des choses. Ce que nos traductions nomment l'« objet » – anachroniquement, mais selon une interprétation presque inévitable pour un esprit moderne – reste anonyme chez Platon.

Plus enclin à la classification, Aristote regroupe les puissances et ce qu'elles prennent pour thème dans une catégorie plus vaste, celle des opposés. Les puissances (*dunamis*) se distinguent selon leurs actes propres, et les actes, à leur tour, selon leurs opposés (*antikeimena*) : « et par opposés, j'entends l'aliment, le sensible et l'intelligible » (*De l'âme*, II, 4, 415a 20). Or, si les opérations sont premières, « on pourrait se demander si la recherche de leurs opposés [*antikeimena*] ne devrait pas encore les précéder, par exemple le sensible avant la faculté sensitive, et l'intelligible avant l'intellect » (*ibid.*, I, 1, 402b 15 ; trad. fr. J. Tricot ; la nouvelle édition [1982] ajoute en n. 1 : « le mot *antikeimena* signifie donc ici les objets de la sensation et de l'intelligence »). *Antikeimenon* reçoit d'abord un sens local, celui d'« opposé », comme le rappelle le traité *Du ciel*, où il désigne le lieu le plus bas et le lieu le plus haut, situés aux deux extrémités d'un axe imaginaire qui les relie : « le feu et la terre ne se transportent pas à l'infini, mais vers des <lieux> opposés [*antikeimena*] » (I, 8, 277a 23 ; cf. II, 2, 284b 22 ; voir les remarques de Bonitz [1870] 64a 18). Chaque faculté se distingue d'une autre par ses opérations particulières, puisque l'acte précède la puissance et constitue sa spécificité : « l'acte du sensible et celui du sens sont un seul et même acte » (*De l'âme*, III, 2, 425b 25). Mais, au préalable, chaque acte se trouve déterminé par sa référence à son opposé, c'est-à-dire par le type de propriété qui affecte chacune des facultés de l'âme : ce sont des *opposita*, suivant la juste traduction de Jacques de Venise (vers 1130).

Dira-t-on qu'Aristote a trouvé un nom pour ce qui, chez Platon, restait innommé ? Faut-il interpréter *antikeimenon* comme signifiant l'opposition de l'objet vis-à-vis de la puissance ? Il y a là une illusion rétrospective à laquelle on pourrait aisément succomber. Mais la pensée d'Aristote ne préfigure pas le concept médiéval et moderne d'objet, comme si la généralité de son langage abritait en ses replis secrets la suite de l'histoire et préparait les distinctions ultérieures, comme si encore les interprètes postérieurs parvenaient à la vérité d'un sens latent mais déjà présent en secret, et dont ils seraient les héritiers.

En premier lieu, Aristote ne résorbe précisément pas l'expression platonicienne dans un vocabulaire plus précis ; il se borne à situer le rapport de corrélation observé par Platon dans un concept classificatoire encore plus général. En effet, l'*antikeimenon* est une classe très vaste, dont les corrélatifs sont seulement un cas particulier : « Opposé se dit de la contradiction, des contraires, des corrélatifs, de la privation, de la possession et des extrêmes – point de départ et point d'arrivée des générations et des corruptions » (*Métaphysique*, Δ, 10, 1018a 20-21 ; trad. fr. J. Tricot, rééd. Vrin, 1974, t. 1, p. 277 [trad. modifiée]). Et le corrélatif est lui-même un genre qui a pour

espèces « le mesurable pour la mesure, le connaissable pour la connaissance, et le perceptible pour la perception » (*ibid.*, Δ, 15, 1020b 31-32). Loin de contenir en germe les distinctions dont le concept d'*objectum* est chargé, la notion aristotélicienne d'*antikeimenon* permet simplement un regroupement : elle place la corrélation cognitive dans une hiérarchie de termes plus généraux.

De surcroît, une relation corrélatrice est symétrique : elle peut se renverser, et la connaissance devenir à son tour l'opposé du connaissable (*Catégories*, ch. 10, 11b 29-30 ; cf. ch. 7, 6b 34-36). Le concept médiéval et moderne d'*objet*, lui, est antisymétrique : on ne dira jamais que la connaissance est l'objet du connu. Le sens d'*opposé* est donc beaucoup plus vaste que celui, plus tardif, d'*objet* : l'opposition signifie un rapport réciproque général, plus vaste que le cas particulier des puissances de l'âme et de leur thème ; elle ne définit donc pas le statut du terme visé par la faculté. Ce qu'une puissance connaît, c'est d'abord la chose même, dans la manifestation de son essence et de ses propriétés, non point un objet, défini par sa pure correspondance avec la faculté. La faculté se règle sur l'être, et ce n'est pas l'objet qui définit la faculté (*Métaphysique*, Δ, 15, 1021a 26-b 3 ; I, 6, 1057a 7-12).

II. « OBJECTUM » OU L'OBSTACLE DEVANT LA VUE

Le mot même d'*objet* désigne l'acte de se présenter comme un vis-à-vis, *objici* (lat.). Là encore, ne faut-il pas admettre que le vocable qui le désigne, et donc le concept qui l'accompagne, est présent dès l'Antiquité latine ?

Certes, le latin classique connaît déjà le participe passé d'*objicio*, jeter devant, opposer, interposer, placer en vis-à-vis ; et Tacite, dans *La Germanie* [*Germania*], évoque joliment, dans un combat, les femmes « faisant un rempart de leurs poitrines [*objectu pectorum*] » (VIII, 1). Le latin connaît aussi le substantif masculin *objectus*, qui en dérive, pour signifier ce qui se met devant, un obstacle (ou un *obstant*), un spectacle, et plus précisément, une apparition, un phénomène. Mais l'invention du substantif neutre *objectum* correspond à une nouvelle exigence conceptuelle.

Celle-ci provient d'abord de la théorie de la perception, lorsqu'elle implique une activité des puissances de l'âme. Pour Augustin, qui reprend la théorie platonicienne de la vision, celle-ci est engendrée par la rencontre du regard, jaillissant de notre œil, et de la couleur, émanée de la chose. Notre œil émet un rayon « par lequel nous touchons tout ce que nous voyons [...]. Si tu veux voir plus loin et que s'interpose [*interponatur*] quelque corps, le rayon se rompt sur le corps jeté-devant [*corpus objectum*], et il ne lui est pas permis de passer outre vers ce que tu désires voir [...]. Tu désires voir une colonne, un homme se trouve au milieu, ton regard est empêché » (Augustin, *Sermo* 267, ch. X, 10 ; PL, t. 38, col. 1262). Est ici *objectus* l'*obstant*, le corps interposé entre la visée et la vue, l'obstacle qui met précisément hors d'atteinte le terme de mon mouvement, le thème poursuivi par mon

opération. L'*objectus* entrave l'activité de la vision, il n'est pas son objectif. Le participe passé *objectum* ne désigne pas la chose regardée, mais ce qui, jeté devant la vue, brise l'axe du regard, offusque la transparence de sa vision.

Mais, par une conséquence paradoxale de cette théorie active de la vision, son terme est toujours un obstacle qui vient limiter de son ombre la pure lumière jetée par le regard ; et réciproquement, l'obstacle est un *objectum*. C'est ainsi que le pseudo-Robert Grosseteste, commentant ce texte d'Augustin, en vient, vers 1230, à substantifier le participe passé : « Le rayon spirituel qui sort de l'œil n'est pas affecté par l'objet extérieur [*non immutatur ab objecto extra*] » (Ludwig Baur [éd.], *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Munster, Aschendorff, 1912, p. 255, l. 15-19). Il ne s'agit plus ici d'un adjectif désignant une qualité, mais, selon toute vraisemblance, d'un neutre et d'un terme subsistant. La contraposition n'est plus un hasard de la perception, son inévitable revers, elle indique une propriété positive du visible.

Le concept d'objet se construit dès lors que le terme *objectum* superpose deux déterminations : le sens ancien d'interposition, selon l'étymologie, le nouveau sens, conforme à la problématique aristotélicienne, de terme auquel une puissance est relative. L'usage du terme s'affermir et se détermine chez le pseudo-Grosseteste : « Mais on ajoute encore que, soit pour l'appétit naturel, soit pour la faculté délibérative, il existe différents objets et différents moteurs. Il existe donc aussi des actes différents et des puissances différentes » (pseudo-Robert Grosseteste, in L. Baur, *ibid.*, p. 265, l. 42-44). Même si le pseudo-Grosseteste est le seul à produire le concept d'objet dans son état naissant, en présentant ses deux sources (augustinienne et aristotélicienne), on ne peut exclure que ce soit un outil forgé dans la faculté des arts et diffusé anonymement par celle-ci peu avant sa présentation chez le pseudo-Grosseteste (plusieurs attestations entre 1225 et 1230 permettent de le penser : la *Summa Duacensis*, éd. P. Glorieux, Vrin, 1955, p. 43 et 49 ; le *De anima et de potentiis ejus*, in R.A. Gauthier [éd.], « Le traité *De anima et de potentiis ejus* d'un maître ès arts (vers 1225) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 66, 1982, p. 223, 232, 244 et 250). Il apparaît pour la première fois dans le titre du texte anonyme *De potentiis animae et objectis* (entre 1220 et 1230, in D.A. Callus [éd.], *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n° 19, 1952, p. 147-148).

C'est dans les *Quaestiones de anima* de Philippe le Chancelier que les concepts de sujet et d'objet sont pour la première fois rapportés l'un à l'autre : « *Una [potentia] enim simpliciter est quae est una in subjecto et objecto, duplex quae est una in subjecto, duplicata in objecto* [En effet, est une (puissance) absolument unique celle qui est une dans le sujet et l'objet, et double celle qui est une dans le sujet mais dédoublée dans l'objet] » (éd. L.W. Keeler, Munster, Aschendorff, 1937, p. 39). L'objet n'est plus seulement l'obstacle interposé, mais il est clairement

reconnu comme le thème propre de l'acte de connaître, et c'est même lui qui sert à distinguer les diverses facultés, puisqu'il leur est antérieur. Ainsi, Grosseteste se croit-il autorisé à citer le texte du *Traité de l'âme* en traduisant *antikeimena*, non plus par *opposita*, comme Jacques de Venise, mais par *objecta*. C'est cette traduction qui s'imposera dans la seconde moitié du XIII^e siècle, y compris dans la nouvelle version du *Traité de l'âme* par Guillaume de Moerbeke.

Avec la fusion de la psychologie d'Aristote et de la théorie augustinienne de la vision, un tournant décisif est accompli : les facultés de l'âme ne sont plus seulement ouvertes à la manifestation motrice et multiforme de l'être auquel elles s'identifient dans l'acte de connaître, mais déterminées par la nature préalable de leur objet propre. Ce qui est connu n'est plus le visage de la chose même, mais l'obstacle contre lequel vient buter le regard de l'âme, et qui dérobe à son acte sa propre transparence. La connaissance n'est plus la simple réception d'un être en acte dans la puissance mue, mais le ricochet d'un rayonnement émis par l'intellect et qui revient sur lui après avoir rebondi sur son terme. Elle n'est plus le face-à-face direct de la chose connue et de l'intellect connaissant, unis par un acte commun, mais la réverbération de la visée sur l'« objectivité » qui est venue revêtir la chose d'une strate caractéristique. La chose connue se profilant comme un objet, le problème de la connaissance se détache progressivement de l'être de la chose. La vérité se trouve désormais métamorphosée en adéquation entre les puissances de l'âme et les objets correspondants : « Certains habitus sont dans l'âme en tant qu'habitus, et ainsi ils sont par eux-mêmes dans l'âme ou dans l'homme ; il y en a d'autres qui y sont en tant qu'objet [*in ratione obiectorum*], et telle est la vérité et la fausseté, parce qu'elles sont jetées devant [*objiciuntur*] l'intelligence » (Roger Bacon, *Questiones supra libros prime philosophie Aristoteles*, in *Opera*, éd. R. Steele et F. Delorme, Oxford, 1930-1932, vol. X, p. 193).

III. « ESSE OBJECTIVE » OU L'ONTOLOGIE DES OBJETS EN GÉNÉRAL

Le concept d'*esse objective* (être objectif) lexicalise cette évolution : ce qui est présent à la pensée pure n'y est pas imprimé comme une perception reçue passivement dans les sens, mais comme le terme d'une visée ; il est présent comme objet de notre représentation : « Une fois cette chose connue telle qu'elle est dans la nature, elle luit objectivement à l'intérieur [*intus obiective lucet*] dans l'intelligence même » (Henri de Gand, *Quodlibet V*,

quest. 26, Paris, 1518, f. 205 N ; cf. V, quest. 14, f. 175). L'être objectif renvoie à l'être de la chose telle qu'elle est visée par notre représentation, donc à la fois comme immanent (représenté) et transcendant (représentant). L'intellect agent, lorsqu'il rencontre la chose extérieure, produit l'objet dans l'intellect comme un accident réel dans l'âme. Il lui donne alors le statut d'universel : la forme « homme » peut se dire de tous les hommes. L'objet n'est pas un être reçu, mais il est constitué dans l'intellect et par lui : « Pour notre acte d'intellection, nous avons un objet interne, même si pour sentir nous avons besoin d'un objet externe » (*Quodlibet XIII*, art. 2, § [20] 60 ; éd. F. Alluntis, Madrid, Biblioteca de Auctores cristianos, 1968, p. 470). Et Duns Scot souligne que l'être de la chose reste le même, que son objet existe ou non : l'être objectif de César est identique, que celui-ci existe ou non, de même que la statue de César continue de le représenter, en son absence comme en son existence. L'être objectif est universel, abstrait, immanent à l'esprit.

Ainsi, Duns Scot a construit les traits principaux de la théorie moderne de l'être objectif, ou de la réalité objective, telle qu'elle se déploie jusqu'à Suarez, Descartes et Kant : « *Est objectif ou existe objective* ce qui constitue une idée, une représentation de l'esprit, et non pas une réalité subsistante et indépendante » (Lalande, *s.v.* « Être objectif », 1968, p. 695).

L'invention du terme *objet* et de ses composés montre combien il serait illusoire de supposer que les concepts sont éternels, combien dangereuse et pourtant toujours renaissante est l'illusion rétrospective des interprètes et des traducteurs, qui glissent le concept nouveau dans les textes anciens, et combien les concepts fondamentaux de la métaphysique sont liés à l'évolution du vocabulaire qui permet de les nommer.

Olivier BOULNOIS

BIBLIOGRAPHIE

- BOULNOIS Olivier, « Être, luire et concevoir, Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'*esse objective* », *Collectanea franciscana*, n° 60/ fasc. 1-2, 1990, p. 117-135.
 DEWAN Lawrence, « «Obiectum». Notes on the invention of a word », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n° 48, 1981, p. 37-96.
 KOBUSCH Theo, « Objekt », in H.-J. RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, p. 1026-1052.

OUTILS

- BONITZ Hermann, *Index aristotelicus*, Berlin, Reimer, 1870 ; rééd., Berlin, Akademik-Verlag, 1955.
 LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 19^e éd., 1999.
 PL : MIGNE Jacques-Paul (éd.), *Patrologiae cursus completus, series latina* [*Patrologie latine*], 1844.

RIGHT, JUST, GOOD ANGLAIS – fr. bien, juste, bon

oll. gut, wohl, recht

► BIEN [GÛT], DROIT, et FAIR, JUSTICE, LAW, PRUDENTIAL, UTILITY, VÉRITÉ

Le français ne distingue pas nettement le bien et le bon, l'impératif et l'attractif, alors que l'anglais a deux séries distinctes, *right* et *good*, qui correspondent assez clairement aux deux aspects du bien. Par contre, le français distingue clairement le bon et le juste, au sens de l'intérêt particulier, individuel ou collectif, et de la loi morale universelle, alors que l'anglais est moins net sur la distinction entre *right* et *just* puisque *rightness* peut vouloir dire aussi bien *rectitudo* que *justicia*. Ainsi, le traducteur risquera toujours d'être confronté à des cas où l'opposition du *right* au *good* semblera être celle du bien au bien.

I. LES TROIS SENS DE « JUST »

Tout d'abord, *just* a un sens cognitif, celui de « juste » au sens de correct, exact ou vrai. Toutefois, le substantif correspondant au français *justesse* n'est pas *justice*, mais *rightness*, d'où l'intervention du lexique anglo-saxon (*recht/right*, « droit ») qui va compliquer la situation. *Right* et *just* sont alors à peu près interchangeables entre eux, ainsi que, à quelques nuances près, avec *good*, qui a également un sens cognitif, comme en français : *a good, right or just answer*, une bonne réponse est correcte ou juste. Dans les trois cas, l'antonyme est *wrong* au sens d'erroné.

Le deuxième sens de *just* est le sens moral et, là encore, la distinction avec *right*, « droit » ou « juste », et *good*, « moralement bon », est imperceptible. La vertu de justice, la *rectitudo* latine, correspond bien à l'anglais *rightness*, la rectitude morale. On utilisera *right* plutôt pour les actions « bonnes » et *good* comme *just* plutôt pour le caractère de l'agent vertueux. Mais cette ressemblance est trompeuse. *Right* a un champ sémantique beaucoup plus large et en vient à désigner non seulement la conduite de l'homme vertueux, mais le bien, le critère moral d'une manière générale par contraste avec le mal moral, *wrong*. Quant à *good*, il a également un sens non moral, le « bon » au sens de ce qui satisfait des appétits et des désirs naturels, du bonheur et du bien-être ; et le passage des propriétés naturelles aux propriétés morales est, on le sait, un des débats les plus épineux de la philosophie morale depuis Hume. C'est à ce moment-là que les problèmes les plus sérieux se posent puisqu'il n'y a plus d'équivalent français pour *right* (et surtout pas de substantif correspondant à *rightness*) avec ce sens prescriptif. Pourtant, la signification de cette distinction exprimée ici par Henry Sidgwick, disciple à la fois de Kant et de Mill, est tout à fait claire :

We have regarded this term « rightness » as implying the existence of a dictate or imperative of reason which prescribes certain actions either unconditionally or with refer-

ence to some ulterior end. [...] It is however possible to take a view of virtuous action in which [...] the moral ideal is presented as attractive rather than imperative [...] and the idea of « goodness » is substituted for that of « rightness »

[Nous avons considéré que ce terme « bien » implique l'existence d'un commandement ou d'un impératif de la raison qui prescrit certaines actions de manière inconditionnelle ou par référence à une fin ultime. [...] Il est cependant possible d'avoir une conception de l'action vertueuse dans laquelle [...] l'idéal moral est présenté comme attractif plutôt qu'impératif [...] et l'idée de « bon » est substituée à celle de « bien »]

Methods of Ethics, 1874, livre 1, 9, 1.

Enfin, les champs sémantiques de *right* et *just* se différencient complètement l'un de l'autre puisque *just* a pour troisième sens « juste », au sens non plus d'une vertu morale, mais d'une distribution équitable, ce qui est absent des sens de *right*. *Right*, par contre, possède le sens de « droit » (à ne pas confondre avec *law*, l'étude de la loi, le « droit » ; voir LAW), c'est-à-dire prenant en compte les demandes légitimes des individus vis-à-vis de la société par contraste avec leurs devoirs. Or l'un des débats les plus importants de la philosophie morale et politique anglophone est celui des rapports entre *right* et *good*, le « juste » et le « bien » ou, autre traduction possible, le « bien » et le « bon », d'où les difficultés exemplaires que pose la traduction de cette citation de Michael Sandel :

The priority of the right means, first, that individual rights cannot be sacrificed for the sake of the general good (in this it opposes utilitarianism), and, second, that the principles of justice that specify these rights cannot be premised on any particular vision of the good life

[La priorité du juste veut dire, tout d'abord, que les droits individuels ne peuvent être sacrifiés au bien général (en ce sens elle s'oppose à l'utilitarisme) et, ensuite, que les principes de justice qui spécifient ces droits ne peuvent être déduits d'aucune vision particulière de la vie bonne].

Liberalism and the Limits of Justice, p. 12.

II. LES RAPPORTS ENTRE « RIGHT » ET « GOOD »

L'opposition que fait Sidgwick, dans le passage cité plus haut, entre *rightness* et *goodness* est celle qui existe entre le sens attractif et le sens impératif du critère moral, du bien. Elle semble tout à fait claire. Si *right* doit se traduire par « bien » – par exemple, dans l'expression « critère du bien et du mal » – et non par « juste » ou « droit » ou « correct », et s'il a clairement comme antonyme *wrong* (mal), c'est parce qu'il désigne ce qui doit être fait : il véhicule l'aspect impératif, coercitif, de la morale, le sens du devoir et de l'obligation. Par contraste, *good* désigne l'aspect attractif de la moralité, le désirable ou le souhaitable, le bon. Il est tout à fait insuffisant d'ajouter simplement, comme on serait tenté de le faire en français, que *right* désigne le bien « moral » et non le « bon », parce que, pour Sidgwick comme pour la majorité des philosophes anglais, « bon » est aussi moral que « bien », mais différemment. En revanche, une telle dis-

inction à l'intérieur de la moralité est irrecevable si, comme Kant, on pense que « bon » au sens de désirable ne fait pas partie de la morale (voir GÜT) :

Le bien et le mal désignés par les mots *Wohl* et *Übel* n'indiquent toujours qu'un rapport à ce qu'il peut y avoir d'agréable ou de désagréable dans notre état [...]. Mais le bien et le mal désignés par les mots *Gute* et *Böse* indiquent toujours un rapport à la *volonté*, en tant que celle-ci est déterminée par la *loi de la raison*

Critique de la raison pratique, trad. fr. L. Ferry et H. Wismann, Gallimard, « La Pléiade », 1989, p. 680.

C'est parce que la tradition anglaise s'est toujours refusé à pratiquer cette exclusion qu'elle fait passer la ligne de démarcation non pas entre le bien et le bon, mais entre le juste et le bon. L'anglais *right* serait alors paradoxalement plus proche de l'allemand *Gut* pour exprimer cette opposition et devrait être traduit par « bien » dans le texte de Sidgwick. On en conclura qu'on ne peut traduire *goodness* et *rightness* que par « le bien » dans les deux cas, ce qui semble être un bon exemple d'intraduisible.

Une autre manière de poser le problème est de dire non pas que *good* désigne l'attractif, le désirable, mais qu'il doit être distingué de *right* parce qu'il renvoie à une série de questions d'un autre ordre, tout aussi constitutives de la moralité, celles qui portent sur les fins en soi, sur ce qui a intrinsèquement de la valeur, indépendamment des actions et des désirs du sujet humain. La confusion entre ces deux sens de *good* est évitable si l'on distingue entre le prédicat *good*, qui aurait ce sens de valeur intrinsèque et le substantif *good*, qui garde le sens ordinaire de bon. Une telle confusion est responsable, pour G.E. Moore, du « sophisme naturaliste » imputable aux philosophes utilitaristes, qui font dépendre les fins morales des appétits et des désirs humains. Et sur ce point Kant serait d'accord avec Moore. Voici comment ce dernier propose d'articuler *right* et *good*, lesquels, ici, ne peuvent être traduits respectivement que par *bon* et *bien*, contrairement à ce que préconise l'utilitarisme :

The word « right » is very commonly appropriated to actions which lead to the attainment of what is « good » [...]. But Bentham's fundamental principle is that the greatest happiness of all concerned is the right and proper end of human action. He applies the word « right » to the end, not only to the means [...] which is a naturalistic fallacy

[Le terme « bien » est de manière fort générale appliqué à des actions qui permettent d'atteindre ce qui est « bon » [...]. Mais le principe fondamental de Bentham est que le plus grand bonheur de tous (ceux qui sont) concernés est la fin bonne et appropriée de toute action humaine. Il applique le terme « bien » à la fin, et pas seulement aux moyens [...], ce qui est un sophisme naturaliste]

Principia Ethica, § 14, trad. fr. M. Gouverneur, PUF, 1998, p. 18.

III. « PRIORITY OF THE RIGHT OVER THE GOOD »

Le cas le plus troublant est celui de l'expression *priority of the right over the good*, laquelle est intraduisible, et non seulement parce qu'on manque en français d'un équivalent pour *right*, mais aussi en raison du peu de rigueur de l'anglais. Elle a pris deux sens reliés l'un à

l'autre, mais distincts, et qui n'ont jamais été clairement explicités en raison des glissements que nous avons évoqués plus haut entre *right* et *just*. Le premier concerne la critique libérale des utilitaristes par Rawls et le refus de dériver le *right* du *good*. Il marque le contraste entre « doctrines téléologiques et doctrines déontologiques », entre kantisme et utilitarisme. L'autre sens renvoie à la critique du libéralisme par les « communautariens », à la question de l'indépendance des normes de justice par rapport aux valeurs communes, au « bien commun », pour reprendre le vocabulaire de J. Habermas. L'expression *priority of the right over the good* (priorité du bien sur le bon) en vient alors à vouloir dire *priority of justice over the good* (priorité du juste sur le bien), comme dans la citation de Michael Sandel mentionnée plus haut.

♦ Voir encadré 1.

Un premier sens est, comme nous l'avons indiqué, celui de la priorité du devoir, de ce qui doit être fait, sur le bon ou le bonheur. Il marque surtout la priorité de la question de la liberté et de l'autonomie morale sur la soumission à la réalisation d'un *summum bonum* donné d'avance par la nature humaine. En ce sens, la priorité du bien sur le bon est la thèse fondatrice d'une morale individualiste pour laquelle la capacité de justification individuelle par un contrat social est le seul critère de validité des normes. Il s'agit d'une position parallèle à la définition du vrai par le consensus et non plus par la correspondance avec un état de choses extérieur au jugement. Mais en quoi consiste cette priorité ? S'agit-il d'une priorité logique : a-t-on besoin du concept de *right* pour constituer celui de *good* ? Cela supposerait qu'il existe des conduites, des organisations, etc. qui soient « bonnes » sans être moralement justes si cette priorité n'était pas respectée — ce qui est absurde, alors que ce qu'on veut dire, c'est que le sens impératif du bien est prioritaire par rapport à son sens attractif.

IV. LES RAPPORTS ENTRE « RIGHT » ET « JUST »

L'autre source de confusion vient de ce que l'anglais semble glisser du *right* vers le *just*, de la *rectitudo* vers la *justicia*, sans beaucoup de rigueur. De nouvelles ambiguïtés sont alors créées, qui sont des sources de confusions, mais aussi d'enrichissements. Un tel glissement va permettre de sortir du contexte de l'analyse morale du critère du bien et du mal et de jouer ainsi sur un champ conceptuel plus large, celui de la justice distributive, qui englobe le politique et l'économique. C'est le sens du débat bien connu entre libéraux et communautariens, c'est-à-dire entre John Rawls, d'une part, et Taylor, Sandel, MacIntyre, de l'autre. La doctrine libérale contemporaine affirme avec Rawls l'indépendance des principes de la justice distributive par rapport aux conceptions du bien d'une société. C'est le sens du texte de Michael Sandel cité plus haut.

Ce qui est revendiqué, dans la critique communautarienne de la priorité du juste sur le bien et de l'éthique procédurale, aussi bien dans l'utilitarisme que dans la

théorie rawlsienne, c'est un certain retour à Aristote contre Kant, la possibilité de redonner un contenu substantiel, historique et social au *right*, en le faisant dériver des traditions, des conceptions du bon, du *good*, d'une communauté, et non plus de la seule raison de l'individu. Et le lecteur français risque de ne pas voir véritablement les enjeux en raison de ce glissement de *right* vers *just*. L'essentiel du débat concerne une critique culturaliste et historiciste du libéralisme procédural. La différence entre les deux sens de *bien* que l'on a vue plus haut – sens confondus en français, mais bien distingués en anglais –, c'est que *good* renvoie aux conceptions particulières du bien d'un individu ou d'une communauté. Mais sont-elles bonnes de manière universelle, c'est-à-dire *right* pour l'humanité dans son ensemble ? C'est pourquoi, en réalité, le débat est celui de la justice universaliste et de la justice locale, de ce qui est bon, *good*, pour moi et mon groupe, ou qui peut constituer un « droit de l'homme » (*human right*). C'est exactement ce que veut dire Rousseau, quand il dit que « la volonté générale est toujours « droite » alors qu'elle n'est pas toujours bonne » (*Contrat*

social, II, 3). Il oppose le droit et le bon, ce qui serait la meilleure traduction pour prendre en compte le conflit entre la particularité de l'intérêt, de l'individu ou du groupe, et l'universalité de la règle ou du critère moral.

Catherine AUDARD

BIBLIOGRAPHIE

- HARE Richard, « Ethical Theory and Utilitarianism » in A. SEN et B. WILLIAMS (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge UP, 1982 ; « Théorie éthique et utilitarisme », trad. fr. C. Bouchindhomme, in C. AUDARD (éd.) *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, t. 3, PUF, 1999.
- LARMORE Charles, *Modernité et Morale*, PUF, 1993, ch. 2.
- MOORE George Edward, *Principia ethica* [1903], trad. fr. M. Gouverneur, PUF, 1998.
- RAWLS John, *Théorie de la justice* [1971], trad. fr. C. Audard, Seuil, 1987, § 68.
- *Libéralisme politique* [1993], trad. fr. C. Audard, PUF, 1995, ch. 5.
- SANDEL Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge UP, 1982.
- SIDGWICK Henry, *Methods of Ethics* [1874], 7^e éd., préface J. Rawls, Londres, Hackett Publishing Co., 1981.
- TAYLOR Charles, « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1988, p. 33-56.

SAUDADE PORTUGAIS – fr. *nostalgie*

lat. *desiderium*
 oll. *Sehnsucht*
 cot. *anyoransa*
 esp. *soledad*

► MALAISE, NOSTALGIE, et ACEDIA, AIMER, DASEIN, DESENGAÑO, DOR, ERLEBEN, INTENTION, MÉLANCOLIE, MÉMOIRE, PORTUGAIS, PRÉSENT, SEHNSUCHT, SPLEEN

La saudade se présente comme le sentiment clef de l'âme portugaise. Le mot provient du pluriel latin *solitates*, « solitudes » ; mais sa dérivation est influencée par l'idée et la sonorité du latin *salvus*, « bien portant, sauf ». Une longue tradition, depuis les origines de la lusophonie, avec les « chansons d'ami » au XIII^e siècle, a exploré de façon réitérée, dans la littérature et dans la philosophie, le sentiment très singulier d'un peuple toujours penché vers l'au-delà de ses horizons atlantiques. Puisée dans une souffrance réelle de l'âme, la saudade devient, pour la spéculation philosophique, une expérience de la condition humaine particulièrement apte à exprimer son rapport à la temporalité, la finitude et l'infini.

I. UNE « EXPRESSION-MÈRE »

Il y a en vérité des expressions-mères en suspension dans toutes les langues, des mots qui occultent et en même temps révèlent une longue et mystérieuse expérience sur-individuelle et trans-temporelle [...] La *saudade*, mot intraduisible, d'origine galico-portugaise [...], est précisément l'une de ces expressions-mères auxquelles se référerait Goethe [...]. Parti de l'expérience vécue originelle de la *soledade* ou de la *soidade*, le peuple [portugais] arrive à l'expérience vécue de la *saudade*. La solitude s'y découvre alors potentiellement transcendable par l'amour. Sous un autre angle, le présent s'y découvre comme éternité, attaché au passé par le souvenir, attaché au futur par le désir

A. Quadros, 1989, p. 97-98.

La *saudade* provient d'un souvenir désireux de renouveler le présent par le passé, dans une âme amoureuse et gênée par les limites de sa condition, quelle qu'elle soit. Une définition concise de la *saudade* apparaît dans le traité sur l'*Origem da língua portuguesa* [Origine de la langue portugaise] de Duarte Nunes de Leão : « Souvenir d'une chose avec le désir de cette même chose » (Lisbonne, 1606, in Botelho et Braz Teixeira, p. 18). Doté d'une ambiguïté structurale, ce sentiment est à la jonction de deux affections qui présentent l'absence : le souvenir d'un passé chéri qui n'est plus, le désir de ce bonheur qui manque. Jouissance et angoisse : il en résulte un état mélancolique, déplacé, aspirant à dépasser la finitude de l'instant et l'égaré de la distance. « C'est un mal qu'on aime, et un bien que l'on souffre [...] » (D. Francisco Manoel de Melo, *Epanáforas de vária história portuguesa*, III. « Epanáfora amorosa », Lisbonne, 1660).

Mais la *saudade* n'est pas tant une aspiration complexe vers l'au-delà, vers le lointain objet d'amour, que le tendre malaise d'un corps étiré par l'esprit, l'extase corpo-

relle elle-même. D'où l'expression courante « mourir de *saudades* », dont la chanson « *Samba do avião* » de Tom Jobim explore la tendresse : « Mon âme chante/ je vois le Rio de Janeiro/ je me meurs de *saudade* ». La chanson exprime l'émotion du retour dans laquelle se mélangent l'angoisse et le bonheur qui précèdent le moment de l'arrivée. La *saudade* en effet n'est pas seulement subie à distance de l'être aimé, donc mélancolique et solitaire, elle est aussi ressentie à sa rencontre, comme si toute la douleur accumulée se libérait cathartiquement dans un instant d'extase, instant de salut. Cela peut expliquer la voie toute particulière que les mots latins *solitas/solitates* empruntent en portugais.

II. ÉTYMOLOGIE, MYTHE ET HISTOIRE

Dans sa version archaïque *soidade*, le mot se trouve dans les « chansons d'ami » des troubadours du XIII^e siècle, premiers textes de la littérature portugaise : ce sont des plaintes d'abord féminines déplorant l'absence de l'amoureux parti pour les guerres et les croisades, ou vers les découvertes et les conquêtes d'outre-mer. L'origine de *soidades*, aussi bien que du mot espagnol *soledades*, est le pluriel latin *solitates* (solitudes), dont le signifié originel s'est mieux conservé en portugais dans le singulier *solidão* (lat. *solitas*) et dans la forme poétique *solitude* (lat. *solitudo*), identique au français ; le pluriel abstrait s'utilise comme le singulier : on dit encore indifféremment *saudade* ou *saudades*.

On trouve une fois la forme *saudade* dans un codex du XIV^e siècle, mais elle ne se répand, selon Carolina de Vasconcelos, qu'au XVI^e siècle, dans les années qui suivirent la défaite légendaire des Portugais à Alcazar-Quivir. C'est là qu'ils perdirent leur roi Sébastien le fou, disparu dans la mêlée et, faute de lui trouver un successeur, se soumièrent à la couronne espagnole. Cette bataille produisit un sentiment collectif de deuil et d'espérance qui caractérisera à jamais l'âme portugaise. Les légendes messianiques se multiplièrent, prophétisant le retour du roi et la rédemption de la nation portugaise par la *saudade*. L'*Histoire du futur* du père jésuite António Vieira, qui raconte l'avènement d'un 5^e empire universel sous la couronne du roi Sébastien enfin revenu, en est le meilleur exemple. La figure de l'*Encoberto* (le Voilé, le Roi Caché), comme hypostase du sentiment de la *saudade*, sera maintes fois reprise, notamment par le philosophe existentialiste Leonardo Coimbra (1883-1936).

Le passage de *soidade* au mot plus mélodieux *saudade* est expliqué, hypothétiquement, par une influence populaire du verbe *saudar* (saluer), des mots *salvo* (sauf) et *saúde* (santé) venus du latin *salvus/salutate*, comme en témoigne l'usage, toujours courant, de faire ses salutations en envoyant des *saudades*. Une lettre, arbitrairement attribuée à Camoens mais qui date sans doute de son époque (XVI^e siècle), explore l'ambiguïté :

<i>Por usar costume antigo</i>	Par une ancienne habitude
<i>Saúde mandar quisera</i>	J'aurais voulu envoyer mon salut

<i>E mandara se tivera...</i>	Et je l'aurais envoyé si je l'avais eu...
<i>Mas... amor dela é inimigo</i>	Mais... l'amour est son ennemi
<i>Pois me deu em lugar dela</i>	Car à sa place il m'a donné
<i>Saudade em que ando,</i>	<i>Saudade</i> que je subis,
<i>Saudades cem mil mando...</i>	<i>Saudades</i> , cent mille que j'envoie...
<i>E não ficando sem ela</i>	Et j'en garde encore avec moi
	in C.M. de Vasconcelos, 1922, p. 57.

L'idée religieuse de salut ne sera pourtant pas impliquée dans la *saudade* avant les poètes et les philosophes existentialistes et mystiques de la Renaissance portugaise, ce mouvement culturel nationaliste et messianique du début du XX^e siècle, qui accompagne l'avènement de la république au Portugal. Leonardo Coimbra et Teixeira de Pascoaes, fondateur de la revue *A Águia*, feront de ce sentiment un fondement existentiel, voire une déesse, avec une religion et un culte particuliers.

La *saudade* est ainsi associée aux événements les plus importants de l'histoire portugaise et à la plupart de ses mythes d'origine. Déjà Ulysse est présenté comme le fondateur mythique de Lisbonne (*Olisipolis* – la ville d'Ulysse) : il l'aurait fondée en rêve, sans jamais y aller. Héros marqué par la nostalgie, la souffrance du retour, il serait aussi l'aïeul mythique des sentiments de *saudade* des navigateurs errants et de leurs femmes qui les attendent toujours. Tous les départs pour la Reconquête, la quête du Graal des Templiers, les croisades, les grandes découvertes maritimes et les récentes migrations au XX^e siècle s'accumulent pour produire une diaspora qui éloigne les individus de leurs amours, de leurs familles, de leurs villages, de leur patrie. Ce désir de l'au-delà qui pousse les Portugais à partir dépasse les limites de l'histoire au point d'être vécu comme l'effet de la *saudade* et le produit d'une réminiscence et d'un désir archétypiques.

III. UNIVERSALITÉ ET APPROCHE EXISTENTIELLE

Dès qu'il s'agit de singulariser la nation portugaise, le thème revient. Ainsi, quand il faut affirmer sa différence contre l'Espagne et garantir l'autonomie du territoire, quand Rome dépasse, avec la Compagnie de Jésus et l'Inquisition, les bornes d'un pouvoir proprement spirituel, lorsque le mouvement français des Lumières attire les intellectuels de Coimbra, quand les Anglais font sentir leur expansion capitaliste industrielle ou, récemment, pour intégrer l'Union Européenne ; que ce soit pour affirmer un caractère national ou pour justifier une position plus cosmopolite, la *saudade* est à chaque fois centrale. Des discussions philologiques les plus scientifiques aux messianismes nationalistes les plus chauvins, les courants, les positions et les opinions se diversifient et s'affrontent : « L'âme lusitanienne s'est concentrée dans un seul mot, où elle existe et vit, comme dans la petite goutte de rosée l'image du soleil immense » (Teixeira de Pascoaes, *O Espírito lusitano ou o saudosismo*, 1912, in

Botelho et Braz Teixeira, p. 30). L'intraduisibilité de la *saudade*, du mot comme du sentiment, accompagne l'histoire portugaise, depuis la première réflexion sur le thème chez D. Duarte : « Et pourtant ce nom de *suidade* me paraît si approprié que le latin ni aucune autre langue que je sache pour un tel sens n'a rien de semblable » (*Leal conselheiro*, ch. 25, écrit en 1438, 1^{re} éd. Lisbonne, 1842). On évoque en français la « nostalgie », le « désir », le « manque » ou la « mélancolie » ; en catalan l'*anyoransa* ; le latin a *desiderium*, analysé par saint Augustin et Spinoza, et l'allemand *Sehnsucht* – mais même l'espagnol *soledade* dont l'origine est identique n'a vraiment pas le même sens.

Cette singularité renvoie néanmoins à une approche existentielle de la condition humaine, elle donne lieu à une analyse phénoménologique et devient par là susceptible d'universalité. La *saudade*, comme l'angoisse, met en évidence le rapport de l'homme au monde. La notion médiévale d'*intentio* (voir INTENTION) se trouve alors réinvestie par la phénoménologie de la *saudade* :

[...] dans l'acte de *saudade* [*saudoso*] s'offrent [*dão-se*] l'existence de l'être pour le sujet et l'existence du sujet pour l'être ou, pour le dire avec le vocabulaire scolastique, ce dont il y a *saudade* est, sous un certain point de vue, *esse in*, c'est-à-dire événement qui se produit [*se dá*] dans une conscience individualisée et, sous un autre point de vue, *esse ad*, c'est-à-dire relation intentionnelle avec l'objet absent et désiré. Donc, si l'entrer-en-soi-même [*ensimesmar-se*] de la *saudade* implique la détermination catégorielle de l'existence en *saudade* [*vivência saudosa*] dans l'ensemble de la vie psychologique, son sortir-de-soi-même [*exsimesmar-se*] implique le problème complexe des formes, de la nature et de la place ontologique des objets que celui qui sent la *saudade* [*o saudoso*] désirerait voir actualisés

Joaquim de Carvalho, « Problemática da saudade », conf. prononcée à Lisbonne, 1950, in Botelho et Braz Teixeira, p. 225.

Avec l'idée d'intention se déplie toute la condition de l'homme dans le temps et la manière dont il se rapporte à sa propre finitude. Sílvio Lima décrit cette tension, ce repli tendu dans les dimensions de la présence, qui se penche vers le passé dans la mémoire et vers le futur par le désir :

La conscience en *saudade* [*saudosa*] souffre dans le présent de la privation de quelque chose de passé, mais elle souffre parce qu'elle aspire au retour [*regresso*], à jouir à nouveau [*refrução*] du « paradis perdu » et qu'elle le préfère donc à la suppression des obstacles qui font *saudade* [*saudozantes*]. Sans cette flamme permanente d'aspiration, la *saudade-saudade* n'aura pas lieu [*não se dará*] ; il faut que dans la dimension du présent soit opéré le *complexus* simultané des trois dimensions : le présent respire le passé et, dans la futurition, l'aspire.

« Reflexões sobre a consciência saudosa », *Revista Filosófica*, n° 44, 1955, in Botelho et Braz Teixeira, p. 235.

L'objet qui produit la *saudade* détermine à chaque fois une position existentielle, culturelle, esthétique, religieuse, métaphysique (*saudades* d'un amant, du pays, d'un temps, de telle ou telle idée...) ; inversement, tout, de

la littérature à la religion et à la politique, est susceptible d'une interprétation modulée par la *saudade*. C'est le cas des diverses philosophies, dans leurs différences d'époque et de langue : depuis la théorie platonicienne du désir du Beau par la réminiscence de son idée, jusqu'au dépassement de la Métaphysique par retour aux origines présocratiques de la pensée, toute l'histoire de la philosophie peut être tissée et déconstruite à l'ombre de cette délectable passion mélancolique.

Fernando SANTORO

BIBLIOGRAPHIE

BOTELHO Afonso & BRAZ TEIXEIRA António (org.), *Filosofia da saudade*, Lisbonne, Imprensa Nacional, 1986.

COYNÉ André, *Portugal é um ente* [De l'être du Portugal], Lisbonne, Fund. Lusíada, 1999.

LOURENÇO Eduardo, *Mythologie de la saudade*, trad. fr. A. de Faria, Chandeigne, 1997.

QUADROS António, *A ideia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos 100 anos*, Lisbonne, Fund. Lusíada, 1989.

VASCONCELOS Carolina Michaëlis de, *A saudade portuguesa*, Porto, Renascença Portuguesa, 1922, rééd. Aveiro, Estante, 1990.

TORAH [תּוֹרָה] [HÉBREU], ŠARĪ'Ā [الشَّرِيعَة] [ARABE] – fr. loi

gr.	<i>nomos</i> [νόμος]
lat.	<i>lex</i>
all.	<i>Gesetz</i>
angl.	<i>law</i>

► LOI [LAW, LEX], et DESTIN, DEVOIR, DIEU, LANGUES ET TRADITIONS, SOLLEN, THEMIS, TRADUIRE, WILLKÜR

Dans la discussion philosophique européenne, le mot *loi*, tel que le pense la philosophie politique, ne vient pas seulement des philosophes grecs — Platon, Aristote, les Stoïciens, Cicéron — et des juristes romains. Il a également une source dans la Bible. Celle-ci est un objet de réflexion pour les théologiens comme saint Augustin ou saint Thomas. Elle l'est aussi pour les philosophes, depuis le projet de Machiavel de lire « sensément » la Bible (Discorsi, III, 30), Hobbes et Spinoza jusqu'à Kant. L'idée de « loi » vient à l'Europe moderne des traductions allemande de Luther (*Gesetz*) ou anglaise de la Version autorisée (*law*). Les deux se situent à l'intérieur d'un horizon déjà marqué par la traduction grecque des Septante (*nomos* [νόμος]), puis latine de la Vulgate (*lex*), le contexte d'ensemble étant le plus souvent la discussion de la valeur de la « loi » dans les Épîtres de saint Paul. On tentera d'explorer ici, à partir de l'hébreu et de l'arabe, les croisements entre les différents vocabulaires de la loi.

I. LE VOCABULAIRE HÉBREU DE LA LOI

En hébreu, *torah* [תּוֹרָה] vient de la racine YRH [יָרָה], qui signifie « jeter » — en hébreu moderne, « tirer » avec une arme à feu. À l'origine, il s'agissait sans doute de tirer au sort et d'interpréter le résultat comme exprimant la volonté divine. Les prêtres sont nommés « détenteurs de la *torah* [tōfesej hat-torah (תַּפְּסֵי הַתּוֹרָה)] » (Jérémie, 2, 8). Il ne s'agit pas d'un texte écrit, mais d'un enseignement oral portant sur le domaine de compétence sacerdotal : des questions rituelles, par exemple le pur et l'impur (Aggée, 2, 11-13), ou le genre de sacrifice qu'il convient d'offrir (Zacharie, 7, 2-3). Cet enseignement est censé être donné par YHWH lui-même. Il est ordonné d'obéir aux prêtres, de faire « selon la *torah* qu'ils t'enseigneront (*yōrūha* [יִוְרְוּךָ]) et selon le jugement (*mišpaṭ* [מִשְׁפָּט]) qu'ils te diront » (Deutéronome, 17, 11). La Loi est ensuite replacée dans le cadre de l'exode, devenant ainsi la Loi de Moïse (Deutéronome, 1, 5, etc.), plus exactement la Loi de YHWH (Esdras, 7, 10, etc.) transmise par l'intermédiaire de Moïse. Le mot se généralise ensuite aux cinq livres du Pentateuque, voire vaut pour l'ensemble de la Bible, Prophètes et livres sapientiels compris (par ex. Jean, 10, 34). Il finit par englober les deux aspects de la Loi : la Loi écrite et la Loi orale, censée elle aussi avoir été donnée au Sinaï. Le sens d'« enseignement » est repris dans la traduction du Pentateuque par Martin Buber sous le titre *Buch der Weisung*. Franz Rosenzweig traduit : *Gesetzeslehre* (*Stern der Erlösung*, III, 1, § 321).

Mišwah [מִצְוָה] signifie « ordre, commandement ». Le mot, qui désigne initialement toute sorte d'injonction, s'est imposé pour désigner les préceptes positifs et négatifs contenus dans la Torah. On s'est efforcé de les distinguer avec précision et de les énumérer de façon exhaustive, non sans chercher à expliquer le nombre de 613 préceptes en tout — et surtout le nombre de 365 préceptes négatifs. Le mot peut désigner aussi, par extension, l'action qui accomplit un commandement, le fait méritoire — et, au sens populaire, il signifie presque une « B.A. ».

Mišpaṭ vient de la racine ŠPT [שָׁפַט] « juger, diriger ». Le jugement est prononcé avec autorité par un dirigeant, un *sōfet* [שׁוֹפֵט] — le « juge » au sens du livre des Juges ou du suffète, plus haut magistrat carthaginois. De l'idée de « sentence » est dérivé le sens en hébreu moderne de « phrase », comme pour l'anglais *sentence*.

Hoq [חֻק], pl. *huqqim* [חֻקִּים], vient de la racine HQQ [חָק], « graver », d'où « inscrire », puis « prescrire ». Le mot hébreu est apparenté à l'arabe *haqq* [حَق], « part qui revient », « vérité ». Il désigne tout ce qui est déterminé et fixé. La forme féminine *huqqa* [חֻקָּה] peut désigner aussi les régularités des processus de la nature (Jérémie, 5, 24). Ces deux derniers termes sont devenus techniques dans le Talmud. *Mišpaṭ* désigne les commandements d'allure plausible et facilement universalisables (interdiction de l'idolâtrie, du meurtre, de l'inceste, du vol); *hoqq* désigne en revanche les commandements dont la signification n'apparaît pas (interdiction de manger du porc, de porter des tissus mélangés de fibres végétales et animales, etc.) (Talmud de Babylone, *Yoma* [VI], 67b). Justifier les seconds forme un genre littéraire auquel se sont exercés à peu près tous les penseurs juifs, et même des chrétiens, qui les appellent commandements « cérémoniels ». On y utilise les procédés les plus divers : allégorie, idée de la condescendance divine s'adaptant aux mœurs d'une époque donnée, d'une correspondance avec les réalités célestes, d'un souci de prendre le contre-pied de pratiques idolâtriques, etc.

La racine HLH [הָלַךְ], qui signifie « aller », est courante dès l'époque ancienne, mais le substantif *halahah* [הַלְכָה] (*halakhah*) n'est pas dans la Bible. Il désigne les règles à suivre, applicables ou seulement théoriques : d'abord des dispositions particulières, puis, en général, le comportement à adopter dans la vie juive.

II. LE VOCABULAIRE ARABE DE LA LOI

Le Coran contient peu de termes que l'on puisse traduire par « loi ». Quelques préceptes de valeur législative y sont appelés « commandements » ou « lois de Dieu » (II, 183/187 et 229-230; IV, 17/13; LVIII, 5/4; LXV, 1). Le mot employé, *hadd* [حَدٌّ], pl. *hudūd* [حُدُود], suggère l'idée de découpage et de délimitation, si bien que les philosophes l'emploient pour traduire le grec *horos* [ὄρος], au sens de « définition ». En droit musulman, le mot s'est spécialisé au sens de « châtiments légaux » : lapidation, crucifixion, mutilation, décapitation, flagellation.

Šarī'a [الشريعة] vient d'une racine ŠR' [ش ر ع], qu'on a rapprochée de ŠRB [ش ر ب], « boire ». Le sens premier est probablement celui de « chemin menant à un point d'eau ». Pour le bédouin, le connaître est garantie de survie, et le chemin qui mène à l'eau est donc le bon chemin par excellence. Dans le Coran, le verbe *šara'a* [ش ر ع] est employé pour parler d'une divinité qui impose une règle de conduite. Ainsi : « (Allah) a établi (*šara'a*) pour vous, en fait de religion, ce qu'il avait prescrit à Noé » (XLII, 13 ; cf. aussi 21).

Un substantif, *šir'a* [شريعة], peut-être emprunté à l'éthiopien, désigne la démarche à suivre. Ainsi : « Nous avons donné à chacun d'entre vous une règle (*šir'a*) et une coutume (*minhāg* [منهاج]) » (V, 48) – ce dernier mot est lui-même un emprunt à l'hébreu rabbinique. C'est en ce sens que le Coran fait dire à Allah : « Nous t'avons placé sur une voie procédant de l'Ordre (*'alā šarī'atin min al-'amri* [على شريعة من الأمر]) » (XLV, 18). La *šarī'a* est devenue le système d'obligations et d'interdictions tiré de la synthèse des sources du droit islamique, dosées différemment selon les grandes écoles juridiques (parfois appelées « rites ») : Coran, traditions sur le Prophète, coutume de Médine, analogie.

Le mot s'est spécialisé pour désigner une loi donnée par la divinité, non une loi humaine. Pour celles-ci, les philosophes ont simplement transcrit le grec *nomos* [νόμος], sous la forme *nāmūs* [ناموس], pl. *nawāmīs* [نواميس]. Le mot sert ainsi pour « traduire » le titre des *Lois* de Platon, ou pour désigner un apocryphe de même titre. Le judaïsme médiéval d'expression arabe n'hésite pas à reprendre le mot *šarī'a* pour désigner la loi juive.

Sunna [سنة], pl. *sunan* [سنن], signifie d'abord « habitude ». Dans le Coran, il désigne le comportement habituel d'Allah, en particulier dans le châtement des impies du passé (VIII, 38, etc.). Dès avant l'islam, le mot désigne

la coutume normative, le précédent auquel se référer dans un jugement. Avec la constitution d'un droit islamique, il désigne le comportement du Prophète, considéré comme exemplaire, voire celui de ses compagnons. *Sunna* peut également désigner l'« habitude » d'Allah. Celle-ci tient lieu des « lois » de la nature, rendues impensables par la vision du monde du *Kalām* [كلام] en son courant dominant : pour celui-ci, les choses n'ont pas de nature stable, mais sont des faisceaux d'accidents maintenus ensemble à chaque instant par la seule volonté divine. Ce n'est que tardivement que *sunna* a pris le sens de la tradition dont se réclame la tendance devenue majoritaire en Islam, à savoir ceux qui s'appellent eux-mêmes gens de la *sunna*, « Sunnites ».

Il existe enfin une série de termes désignant les dispositions prises par les gouvernements sans s'appuyer sur la loi religieuse : *qānūn* [قانون], pl. *qawānīn* [قوانين], n'est autre que le grec *kanōn* [κανών] « règle » ; *nizām* [نظام] signifie littéralement « ordonnance », et *marsūm* [مرسوم] « décret ».

Rémi BRAGUE

BIBLIOGRAPHIE

BUBER Martin et ROSENZWEIG Franz, *Die Fünf Bücher der Weisung*, Cologne, Olten, J. Hegner, 1954.

Le Coran, intr., trad. et notes D. Masson, Gallimard, « La Pléiade », 1967.

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

MACHIAVEL Nicolas, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Rome, Blado, 1531 ; Florence, Giunta, 1531 ; Turin, Einaudi, 1983 ; *Discours sur la première décade de Tite-Live*, in *Œuvres complètes*, prés., annot. et trad. fr. E. Barincou, Gallimard, « La Pléiade », 1958 ; et in *Œuvres*, trad. fr. C. Bec, Robert Laffont, « Bouquins », 1996.

ROSENZWEIG Franz, *Der Stern der Erlösung* [1921], rééd., Heidelberg, L. Schneider, 1954 ; *L'Étoile de la rédemption*, trad. fr. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Seuil, 1982.

PRAVDA [правда] ^{PLURIEL} – fr. *justice, équité, vérité*

gr. *dikaïosunê* [δικαιοσύνη]
 lot. *justitia*
 ongl. *righteousness, justice, truth*

► VÉRITÉ, JUSTICE (THÉMIS), et DROIT, ISTINA, LOI, MIR, POSTUPOK, PRAXIS, SOBORNOST', SVET

Le mot *pravda* [правда], en dépit du caractère univoque des équivalents dont on se sert pour le traduire — vérité, truth, Wahrheit —, désigne non seulement la vérité, mais aussi la justice. C'est avant tout sur la deuxième signification que porte l'accent lorsqu'on examine les mots qui ont la même racine : *pravo* [право] (le droit), *spravedlivost'* [справедливость] (la justice, l'équité), *pravosudie* [правосудие] (la justice, le jugement juste). Mais *pravda* n'est pas un homonyme : son sens résiste à une séparation complète des notions d'*istina* [истина] (vérité) et de *spravedlivost'* (justice), de la théorie et de la pratique. *Pravda* n'est jamais utilisé pour désigner la vérité scientifique. On peut mesurer les effets de l'intraduisibilité par le fait que *pravda* est rendue la plupart du temps par le terme de vérité, négligeant son domaine sémantique initial : justice, légitimité, loi, équité.

I. LA « PRAVDA » SLAVE ET LA « JUSTICE » DES INDO-EUROPÉENS

Le mot slave *pravda* [правда] correspond au grec *dikaïosunê* [δικαιοσύνη] et au latin *justitia*. Il est formé sur la racine slave *prav*, « droit, juste » (M. Vasmer, *Étymologičeskij slovar' russkogo jazyka* [Dictionnaire étymologique de la langue russe], p. 352). La version étymologique la plus vraisemblable fait remonter *prav* à l'indo-européen **prō-vo*, apparenté au latin *probus*, « bon, honnête » (*probus*), au sanskrit *prabhū*, « exceptionnel, supérieur », à l'anglo-saxon *fram*, « fort, actif, courageux ». En vieux-slave, en bulgare, en ukrainien et en russe, le premier sens de *pravda* est « justice », le second « vérité » ; le serbo-croate, *prāvda* signifie « poursuite en justice, procès » ; en slovène, *pravdā* veut dire « règlement, loi, action en justice » ; *pravda* en tchèque et slovaque, *prawda* en polonais ont des connotations analogues. En russe contemporain, le mot *pravednik* [праведник], « homme juste », remonte au vieux-slave et correspond au grec *dikaïos* [δικαιος] (« juste »), *hagios* [ἅγιος] (« saint »), *martus Khristou* [μάρτυς Χριστοῦ] (« martyr du Christ »). À l'antonyme *nepravda* [неправда] correspondent *adikia* [ἀδικία], *anomia* [ἀνομία], « injustice ».

En bonne logique, le mot *pravda* doit occuper une place centrale dans un dictionnaire philosophique de la langue à laquelle il appartient. Mais si l'on essaie de trouver l'article « Pravda » dans l'*Encyclopédie philosophique* en cinq volumes publiée en URSS, on est forcé de constater son absence. Pour quelle raison ? Ce silence, qui est prise de distance par rapport au titre du journal, *La Pravda*, voix officielle du régime autoritaire, conduit bien au-delà des considérations idéologiques, des circonstances de lieu, de temps ou de censure, et permet une autre

approche des problèmes théologico-politiques classiques.

L'historien et philosophe Georges Fedotov, émigré aux États-Unis après la Seconde Guerre mondiale, donnait les précisions suivantes : « Le mot russe *pravda* a un sens particulièrement riche ; le terme peut vouloir dire "justice" (*justice*), "droiture" (*righteousness*), et même "vérité" (*truth*). Et on le rencontre à coup sûr à travers son contraire *nepravda* (*injustice*) à chaque pas dans les annales des relations entre puissances » (*The Russian Religious Mind*, t. 2, p. 171).

Les traductions ne trahissent pas, lorsque *pravda* rend le grec *dikaïosunê* des Septante ou la *dikê* [δίκη] d'Héraclite et de Sophocle (la *dikê* d'Antigone est *pravda*). Des expressions classiques comme « le soleil de la *pravda* » — « *sol justitiae* » — reflètent une analogie éthico-cosmologique traditionnelle dont l'essence est révélée par le principe selon lequel « le monde tient grâce aux justes ». L'inverse est présupposé vrai : les justes eux-mêmes s'appuient sur l'analogie entre l'ordre du monde (*mir* [мир]) et l'ordre de la cité, tant que celle-ci persiste.

Une fois ce lien traditionnel brisé par la physique moderne, la stabilité sémantique de la *pravda* s'en trouve affectée. Et en premier lieu, son proverbial caractère pratique. Dans le dictionnaire de Dahl (le Littré russe), la *pravda* est définie comme « la vérité en action, la vérité manifestée, le bien ; la justice rendue, l'équité ». Dans les exemples donnés par Dahl, l'accent est nettement mis sur la participation active et l'acte en tant que tel : « Exercez la justice et la *pravda* », « Se battre pour la *pravda* », « Vivre selon la *pravda* » ; et la *pravdivost'* [правдивость] (substantif dérivé de *pravda*, signifiant la conformité à la *pravda*, traduit habituellement par « véricité, sincérité ») est explicitée « comme adéquation complète de la parole et de l'action ». De nombreuses expressions de ce genre restent vivantes dans la langue russe d'aujourd'hui, renvoyant à des locutions qui témoignent de l'influence durable des premières traductions en langue slave, au IX^e siècle, de la liturgie, des Psaumes et de l'Écriture par Cyrille et Méthode, plusieurs siècles avant le passage du latin de la Vulgate aux autres langues vernaculaires. L'instrument principal de l'alphabétisation étant le Livre des Psaumes, l'apprentissage de la lecture véhiculait cette analogie entre l'ordre du monde créé et celui de la cité.

♦ Voir encadré 1.

II. LA « PRAVDA » ET LE HIATUS ENTRE « LÉGALITÉ » ET « LÉGITIMITÉ »

L'évolution sémantique de *pravda* ne subit pas l'influence systématique et directe du droit romain. Les limites du mot ne sont pas fixées à l'intérieur d'un réseau de notions codifiées, de sorte qu'est levée une série d'obstacles à un questionnement radical sur ses relations avec la jurisprudence au sens strict du terme. Mais qu'à l'origine ces relations aient eu toute leur signification, l'histoire en apporte un témoignage indiscutable : la *pravda* est une notion clé dans le droit vernaculaire, elle

donne son nom au plus ancien recueil de lois fixées par écrit des Slaves de l'Est, *La Pravda russe* (XI^e siècle). La modernisation de la terminologie juridique modifie la sémantique de la *pravda* sans pour autant supprimer son sens juridique, mais plutôt pour en fixer le statut supérieur. En même temps qu'il demande à Leibniz d'élaborer un système de classification sociale de son empire, Pierre le Grand ordonne à Théophane Prokopovitch de déterminer juridiquement le pouvoir absolu de l'empereur dans un document intitulé *La Pravda de la volonté du monarque* (1722 ; on perçoit dans ce texte l'influence directe de Hobbes et Pufendorf). Peut-on dans ce titre rendre *pravda* par « légitimité » ? Cette traduction sera contestée plus d'une fois. En réponse à la version absolutiste d'une rationalisation radicale du droit, suivra une réaction non moins radicale des jacobins russes, avec à leur tête le colonel Pestel (pendu en 1825) qui intitula sa constitution *La Pravda russe*. Mais peut-on ici traduire *pravda* par « constitution » ? À cette question historique, les tentatives malheureuses de limiter constitutionnellement la *pravda* du monarque – et ce jusqu'à la révolution de 1905 – ont répondu par la négative.

Des questions de ce genre ne réduisent pas les problèmes philosophico-philologiques de la traduction à des enjeux historico-politiques. En relativisant la représentation que l'on se fait de l'essence immuable du mot *pravda*, nous découvrons ses dimensions sémantiques désormais cachées, restées à l'état de possibilités inaccomplies. Intraduisibles aujourd'hui, elles représentaient des potentialités de traduction dans le réseau des idiomes européens ; mais le cours des révolutions en a décidé autrement. Quoi qu'il en soit, face à cet oubli massif, il est important de souligner que le sens juridique originel du mot *pravda* traverse toutes sortes de péripéties, y compris la destruction et l'abolition systématiques par la révolution d'octobre 1917 des institutions juridiques de

l'Ancien Régime et des représentations linguistiques traditionnelles de la justice.

III. LA BIPOLARITÉ « PRAVDA »/« ISTINA »

Le droit et l'éthique désignent la philosophie pratique comme domaine d'application positive de la notion de *pravda* ; la définition négative de la limite d'utilisation de cette notion est donnée par la gnoséologie et les sciences de la nature : celles-ci opèrent avec l'*istina* [истина] et non la *pravda*.

Les sciences modernes tantôt rejettent le mot *pravda*, tantôt éliminent son contexte sémantique immédiat, à savoir « la promesse, le serment, l'injonction, le commandement, le décret, le règlement, les lois, le contrat, le jugement, le témoin » (B. Ouspenski, *La Situation linguistique de la Russie kiévienne*). La philosophie antique élargissait les domaines d'application du mot *loi* (*nomos* [νομός]) en le transférant par analogie de la *polis* [πόλις] au *kosmos* [κόσμος], du monde des hommes au monde de la nature. À partir du XVII^e siècle, sous l'influence des progrès de la mécanique, l'analogie se retourne : le concept de loi « physique », après la démonstration de son efficacité sans précédent dans la description des objets matériels, commence à déterminer la conception de la justice et la « physique sociale ». Le naturalisme est érigé en projet social. Des différents aspects de l'action – « qui ? », « où ? », « quoi ? », « comment ? » –, le naturalisme absolutise le plus éloigné des personnes et des circonstances : « Que (faire) ? ». Le nivellement des dimensions constitutives de la *pravda* – des références à la personne et à la situation (l'« opportunité » [καιρός], voir MOMENT, II ; l'« équité » [ἐπιεικής] aristotélicienne, voir THEMIS, IV) – place la *pravda* sous l'entière dépendance d'une *istina* interprétée de façon instrumentale. Mais cela ne lève pas la bipolarité entre l'*istina* qui répond

1

La langue liturgique slave

Au xx^e siècle, R. Jakobson et N. Troubetskoï ont démontré le rôle linguistique et liturgique fondateur de Cyrille et Méthode dans la constitution du dictionnaire des principales notions slaves. Leur herméneutique fut explicitement développée lors de la controverse, à Venise, en 867, sur « l'hérésie des trois langues », où l'on accusa la traduction en langue slave d'enfreindre le privilège du caractère sacré des trois langues liturgiques « intraduisibles » : l'hébreu, le grec, le latin. L'innovation

de Cyrille et Méthode sera reprise dans les traductions des hussites (xiv^e siècle), elle aura des répercussions sur les traductions vernaculaires au temps de la Réforme dans toute l'Europe et débouchera, enfin, sur la réforme liturgique adoptée par Rome au xx^e siècle ainsi que sur la proclamation de Cyrille et Méthode patrons de l'Europe unie (1980).

Mais ce qui est paradoxal aujourd'hui, c'est la situation de la langue liturgique slave elle-même (dans laquelle un rôle important est

attribué au mot *pravda*) : tout comme à propos du latin jusqu'à un passé récent, on assiste à une discussion sur son caractère intraduisible (voir RUSSE). Dans le cas précis du mot *pravda*, son emploi liturgique a conservé pour la langue de Dostoïevski et de Pasternak des strates sémantiques traditionnelles qui disparaissent dans la traduction par les mots « séculiers » de justice et vérité.

BIBLIOGRAPHIE

JACOBSON Roman, *Selected Writings*, t. VI, *Early Slavic Paths and Crossroads*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton, 1985.

TROUBETSKOÏ Nikolai Sergueïevitch, *Obščeslovianskij element v russkoj kul'ture* [L'Élément pan-slave dans la culture russe], in *Histoire. Culture. Langue*, Moscou, Ed. Progress, 1995, p. 162-211.

— *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, n° 8, Prague, 1939.

à la question de « l'être » et la *pravda* qui répond à la question du « devoir être ». *L'istina* constate, par exemple, la « physiologie » d'une maladie affectant un individu ou une société ; la *pravda* passe à la question de ce qui doit être, en s'opposant à ce qui ne doit pas être. L'impératif de réaliser activement la *pravda* revêt un caractère particulièrement comminatoire, dès lors que celle-ci se réduit à l'application pratique d'une *istina* déjà connue. Séparer la *pravda* du « qui » concret (fondamentalement inaccessible) et du « où » concret (qui localise la connaissance) permet de la rendre plus abstraite et plus manipulable. Au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, le « conflit des facultés » s'achève par la domination belliqueuse des sciences de la nature et par l'idée des nihilistes russes, convaincus, qu'il est possible d'appliquer à la société des schémas aussi rigides que la table de Mendeleïev. Cette grille refoule la pluralité sémantique du terme *pravda* illustrée par le proverbe : « À chacun sa *pravda*. »

IV. COURT-CIRCUIT ENTRE LA « PRAVDA » ET LA VIOLENCE

La revanche de la *pravda* dans un espace géométrisé par la science revêt un caractère moral et universel. La protestation de Tolstoï contre la violence ne se limite pas à une critique dévastatrice de l'État policier, de la guerre, de l'armée, mais s'en prend également à l'appareil judiciaire dont la fonction de limiter la violence n'est pas réalisable sans le recours à celle-ci. Ce qui est exigé, c'est la mise en œuvre d'une séparation radicale entre la *pravda*-pardon de l'Évangile et la *pravda*-vengeance des païens. La requête de Soloviev et de Tolstoï adressée à Alexandre III en 1881 en faveur des terroristes-régicides en fournit un exemple historique : « Employer la violence pour rendre la justice signifie admettre que la *pravda* elle-même est impuissante. La révolution contemporaine montre dans les actes qu'elle admet l'impuissance de la *pravda*. Mais en vérité, la *pravda* est forte, bien que la violence de la révolution contemporaine trahisse son impuissance » (V. Soloviev, « Smysl sovremennyx sobytij [Le sens des événements actuels] », p. 38).

L'abolition de l'esclavage en Amérique et en Europe (y compris en Russie en 1861) explique en partie le niveau élevé des espérances placées en la justice et la bienveillance pendant cette période. Soloviev résume dans le syllogisme suivant et de façon ironique ce saut irrationnel dans l'argumentation naturaliste : « L'homme descend du singe, donc aimons-nous les uns les autres. » La crainte d'une faillite ou d'une insolvabilité des « sources du moi » (pour reprendre le titre de C. Taylor) est liée au fossé qui se creuse entre, d'une part, la maxime morale et celui qui la formule dans un sermon sur la montagne et, d'autre part, l'espace dans lequel on s'efforce de la mettre en pratique. Le facteur capital de l'espace – de la Baltique à l'océan Pacifique – exerce une influence considérable sur le topos de la *pravda*, le soumettant à une logique linéaire et à ce nivellement que l'on retrouve dans la table rase révolutionnaire. Les géogra-

phes ont calculé que les dimensions du dernier empire pouvaient être évaluées à un sixième de la superficie de la terre. La globalisation d'une justice égalitariste dans ce monde sans limites et sans frontières éclaire la logique implacable décrite dans les *Démons* de Dostoïevski et mise en acte par le bolchevisme. Le volontarisme qu'ils expriment, prétendant effacer le mal en tant que tel sur le continent, n'aboutit pas à l'apparition de « l'homme nouveau », mais se transforme en vengeance à l'encontre de ce qui résiste. Sur la route de la revanche, la justice se dégrade jusqu'à la vengeance. La *pravda* ainsi détournée ne tranche pas le nœud de la violence, mais se trouve plus étroitement ligotée encore, perdant son alliée naturelle, la liberté.

Tout ou rien, *thesaurus* ou *tabula rasa*, voilà les deux pôles de la controverse entre Soloviev et le nihilisme.

L'argument du traité de Vladimir Soloviev, *La Justification du bien* (*Opravdanie dobra*, 1896), est dirigé vers la mise en évidence dans la *pravda* de la conjugaison de la liberté civile (le droit) et de la liberté de conscience (la morale). S'opposant au nihilisme juridique de Tolstoï, Soloviev affirme, concernant la *pravda* :

Voilà un terme qui manifeste à lui seul l'essence unique des principes juridique et moral. Dans toutes les langues, les notions morales et juridiques sont exprimées par des mots identiques ou dérivés de la même racine [...] *dikē* et *dikaïosunē*, jus et *justitia*, comme en russe *pravo* [право] (le droit) et *pravda*, en allemand *Recht* et *Gerechtigkeit*, en anglais *right* et *righteousness* ; ces deux mots se distinguent par des affixes ; voir également l'hébreu *šedèq* [שֶׁדֶק] et *šedāqāh* [שְׁדָאָה].

V. Soloviev, *La Justification du bien. Essai de philosophie morale*, p. 369.

Soloviev définit la *pravda* comme « l'attitude que l'on doit adopter vis-à-vis de tout » (*ibid.*, p. 205), c'est le principe universel de son système philosophique.

Pour son ouvrage *L'Idée russe*, écrit en français, Soloviev cite et traduit le jugement du slavophile Axakov sur la transformation des structures dirigeantes de l'Église en département de l'appareil d'État : « À l'idéal d'un gouvernement (*pravlenie* [правление], *pravda* intérieure) vraiment spirituel, on substitue celui d'un ordre (*pravda*) purement formel et extérieur » (p. 191). Pourquoi Soloviev traduit-il *pravda* par « ordre » ? La difficulté de la traduction provient, entre autres choses, de la non-correspondance entre deux éléments non superposables : d'un côté, la *pravda* extérieure et la *pravda* intérieure en russe, de l'autre, la justice-institution et la justice-vertu en français. Semion Frank, le plus grand continuateur de la pensée de Soloviev, soulignera dans un article rédigé en allemand, « La vision du monde russe » (1925), que :

La langue russe possède un mot très caractéristique qui joue un rôle extrêmement important dans toute la structure de la pensée russe – du mode de pensée populaire jusqu'au génie créateur. Ce mot intraduisible, c'est *pravda*, qui désigne simultanément l'*istina* et le droit moral et naturel, tout comme en allemand le mot *richtig* désigne quelque chose d'approprié ou d'adéquat aussi bien sur le plan théorique que pratique.

L'unité de *pravda* et *pravo*, brisée et présentée comme archaïque par le point de vue nihiliste, est reconstituée par Soloviev et Frank. Pour relever le défi de l'archaïsme, ils se livrent à une archéologie de la *pravda*.

V. PROJETS VISANT À DÉPASSER LA COUPURE THÉORIE/PRACTIQUE À L'AIDE DE LA « PRAVDA »

À l'époque moderne, l'intraduisibilité du mot *pravda* est liée à la séparation entre *vita activa* et *vita contemplativa* (Hannah Arendt). L'invention de la « technologie » (du concept et du phénomène, comme le montre l'école d'Alexandre Koyré) est conditionnée par le fait que le paradigme de la divergence entre *tekhne* [τέχνη] et *epistēmē* [ἐπιστήμη] chez Platon et Aristote est remplacé par celui de leur convergence chez Descartes et Bacon. L'axiomatique de la « philosophie pratique » et des concepts de base est transformée par le « praticisme » technologique comme critère déterminant des théories scientifiques et des doctrines idéologiques. Le fait de s'appuyer sur une invention technologique comme la presse ouvre la voie à une instrumentalisation politique de la *pravda*.

Après les deux *Critiques* de Kant dans lesquelles la « raison théorique » et la « raison pratique » sont rigoureusement délimitées, trois voies conduisant vers leur synthèse se dégagent dans la philosophie européenne : la voie esthétique-anthropologique (Schiller), la voie politico-spéculative (Hegel), la voie socio-historique (Marx).

a) La synthèse esthétique des schillériens russes tend à unifier le Bien pratique et l'*Istina* théorique au sein du concept de *Pravda* : telle est la spécificité du « message » du roman russe et tel est le leitmotiv de la critique littéraire et sociale (par-delà les clivages entre conservateurs et révolutionnaires). La manière dont N.K. Mikhaïlovski a formulé cette idée est entrée dans les annales de l'intelligentsia radicale :

Chaque fois que le mot *pravda* me vient à l'esprit, je ne peux pas ne pas être émerveillé par l'extraordinaire beauté qu'il recèle. Ce mot n'existe, semble-t-il, dans aucune langue européenne. Seule la langue russe, semble-t-il, désigne par un même mot la vérité et la justice qui paraissent se fondre en une grandiose unité [...].

N.K. Mikhaïlovski, *Écrits*, t. 1, p. V.

b) La synthèse politique des hégéliens slaves tend à unifier la vérité et la justice dans le concept d'État. Mais si en Allemagne on définit l'État par la philosophie du droit (*Recht*), en Russie on le définit par la philosophie de la *pravda* (légitimité-justice). Le court-circuit des concepts d'« État » et de *pravda* caractérise l'utopie des hégéliens de droite. Ainsi les idéologues de l'Eurasisme théorisent-ils l'étatisation de la *pravda*. L'historien eurasiens M. Chakhmatov achève en 1921 son étude « L'État de *pravda* (essai sur l'histoire des idéaux étatiques en Russie) » (in *Evrasijskij Vremennik* [Annales eurasiatiques], vol. 4, Berlin, 1925, p. 304) par le diagnostic suivant : « L'Europe contemporaine s'est éloignée de "l'État de pra-

vda". Certains de ses éléments n'ont été conservés qu'en Angleterre où ne sont pas encore complètement séparés la religion et le droit, le droit et l'éthique. »

Un diagnostic de ce type confond deux ordres d'« intraduisibilité ». La rationalisation de la jurisprudence des différentes traditions européennes n'a pas rendu identiques les concepts *pravda/Recht/law* (d'où la référence à une Angleterre « traditionnelle » ; voir *LOI, LAW*). Par ailleurs, dans les limites de l'idiome russe, on ne parvient pas à traduire la *pravda* en termes juridiques, lesquels sont déterminés en Europe par la séparation entre religion, morale et droit, et surtout entre force et droit.

c) « L'unité de la théorie et de la pratique » proclamée par le marxisme-léninisme est la cause principale de son succès en Europe, celle-ci cherchant vainement l'unité sus-désignée. Marx ramène au centre de la philosophie le concept aristotélien de *praxis*, en le réorientant vers une « technologie de l'histoire ». Le marxisme promet à l'humanité de rendre intelligibles l'action politique dans le présent et la théorie historique dans le passé et l'avenir, et remplace la Bible dans la bibliothèque de l'intelligentsia. Mais dans le même temps, la notion biblique de *pravda*, chargée de promesses eschatologiques oubliées, conserve pour l'intelligentsia russe sa valeur de symbole d'une synthèse nouvelle. Après la révolution de 1905, elle est soumise à la critique de penseurs ayant rompu avec le marxisme comme N. Berdiaev, P. Struve, S. Boulgakov, S. Frank, etc. À la « *pravda* de l'intelligentsia », Berdiaev oppose l'« *istina* philosophique » et appelle à la recherche d'une synthèse différente, « une synthèse qui réponde au besoin légitime et positif de l'intelligentsia, d'une unification organique de la théorie et de la pratique, de la "*pravda-istina*" avec la "*pravda-justice*" » (N. Berdiaev, « *Intelligentskaja pravda i filosofskaja istina* », p. 29).

Mais, conformément à l'analyse pessimiste de Léon Chestov, la *pravda* est désarmée devant l'expansion de l'Utopie, c'est-à-dire d'un système de réponses hyper-théoriques à des questions hyper-pratiques.

VI. LES DIFFICULTÉS DE LA RÉTROVERSION : JUSTICE — « PRAVDA » — VÉRITÉ

Introduite par Saint-Simon et Fourier, l'expression « justice sociale » est rendue en russe par *pravda*. Un siècle de développement des idées révolutionnaires va conférer aussi bien à l'idée sociale qu'à sa forme lexicale une charge sémantique absente dans les sources occidentales. Le mot *pravda*, même sans l'adjectif « social », se charge au XIX^e siècle d'une connotation explosive. C'est un défi à l'ordre sémantique ancien. Cette connotation est aisément repérable dans les textes écrits par Dostoïevski au temps de sa jeunesse fouriériste ; elle se modifie de façon substantielle, sans pour autant disparaître complètement, dans ses dernières œuvres où il met en garde contre l'obsession révolutionnaire. C'est autour du mot *pravda* qu'est tissée la toile des procès (méta-)juridiques de *Crime et Châtiment* et des *Frères Karamazov*. La *pravda* constitue l'axe du « Discours sur Pouchkine » (1880),

considéré comme le testament intellectuel de Dostoïevski (« Le nihilisme européen » de Heidegger, par exemple, s'ouvre avec une citation de ce texte). Si l'on tenait compte de l'important enrichissement sémantique de la notion, retraduire en français *pravda* en recourant au concept initial de « justice sociale » constituerait une démarche réductrice et inacceptable. Mais traduire *pravda* par « vérité » constitue un exemple d'« intraduisibilité » qui prive le lecteur des références croisées dans la recherche de la « justice » en France et en Russie (les intellectuels russes francophones mélangent les idées françaises et le vieux slavon d'Église). Dostoïevski écrit :

Ce n'est pas hors de toi qu'est la vérité [*pravda*], mais en toi-même ; trouve-toi en toi-même, soumets-toi à toi-même, domine-toi toi-même, et tu verras la vérité [*pravda*]. Elle n'est pas dans les choses, cette vérité [*pravda*], elle n'est pas hors de toi ni on ne sait où par-delà les mers, elle est avant tout dans ton propre travail sur toi-même. Vaincs-toi, réprime-toi – et tu seras libre comme tu ne l'as jamais rêvé, et tu entreprendras une grande œuvre, et tu rendras les autres libres, et tu découvriras le bonheur, car ta vie sera comblée et tu comprendras enfin ton peuple et sa sainte vérité [*pravda*].

Journal d'un écrivain, p. 1356.

VII. « PRAVDA » : UN MOT QUI A FORCE DE LOI ET QUI DÉPASSE LA LOI

Toujours en quête de la *pravda*, la littérature en tant que laboratoire universel contribue puissamment à la formation de l'idée : la parole (*slovo* [слово]) supprime le juge et la loi suprême (on notera que *slovo* fait partie des « intraduisibles » : il signifie à la fois « mot », « parole », mais aussi « discours », « allocution », « dit », et renvoie au *logos*).

« À partir de Gogol, la littérature russe se met en quête de la *pravda* et enseigne la manière de réaliser celle-ci » (N. Berdiaev, *Les Sources et le Sens du communisme russe*, p. 63). Vladimir Soloviev dira que *Les Âmes mortes* de Gogol sont devenues pour la Russie le « Jugement dernier » avant la défaite de Sébastopol. La notion de *pravda* s'associe alors au personnage du Révizor de l'Ancien Régime. La *pravda*, comme le Révizor, pénètre toutes les cellules et affaires de la capitale et des provinces de l'empire, révélant sa puissance analytique et imposant ses critères fondamentaux. *Pravda* et Révizor voyagent incognito. « On ne doit pas tricher avec la parole » – cette maxime gogolienne sera placée par Soloviev en épigraphe de l'article écrit à la fin de sa vie sur la question de la liberté de conscience dans l'Empire russe. L'imbroglio de mensonges qui caractérise les rapports entre l'État, l'Église, la société, la police secrète, la littérature, la censure, les universités, le système éducatif, devient particulièrement insupportable à la lumière de la parole-jugement de Gogol, de Dostoïevski, de Leskov, de Saltykov-Chtchedrine, de Tolstoï, de Tchekhov. La paralysie du système du droit et la tendance du pouvoir impérial à écorner la loi à tous les niveaux de la hiérarchie administrative d'une façon beaucoup plus radicale que dans les autres cultures européennes provoquent la

méfiance envers l'institution judiciaire, tandis que s'accroît la confiance dans le jugement de la parole. La parole qui rend justice – la *pravda* – se présente non plus comme commentaire ou complément de la loi existante, ni même comme son concurrent, mais comme tribunal en l'absence de loi, comme législateur d'une justice alternative. Investie de cette charge, la parole se trouve dotée de potentialités nouvelles révélées par les défis et épreuves de l'histoire russe et soviétique ; pour les mêmes raisons, elle est moins développée dans les pays n'ayant pas connu l'expérience totalitaire. C'est là une cause historique de la difficulté à traduire *pravda* comme droiture de la parole qui juge, de la parole investie du pouvoir de trancher en dernière instance.

Soloviev s'attache à examiner sous l'angle de la philosophie le thème de la responsabilité décisive que constitue la (non-)correspondance de la parole et de l'action dans l'histoire des grands empires. Selon Soloviev, la Deuxième Rome, la millénaire Byzance, doit sa chute à la contradiction entre une conception païenne de l'État, héritée de la Première Rome, et les commandements du Christ, affirmés en paroles mais lettre morte dans les actes. C'est cette même contradiction qui prive de légitimité la « Troisième Rome » moscovite d'Ivan le Terrible. Toujours selon Soloviev, la révolution de Pierre le Grand détruit moins l'unité organique de la Russie ancienne qu'elle n'arrache le masque de l'hypocrisie dissimulant la contradiction entre paroles pieuses et actions impies. Le concept de contradiction (*protivo-rečie* [противоречие]) retrouve ainsi sa signification pratique première (plus concrète que dans la logique hégélienne). *Mutatis mutandis*, on peut affirmer que le « critère de contradiction dans la philosophie pratique » établi par Soloviev est, pour la *pravda*, tout aussi fondamental que le principe de non-contradiction aristotélicien pour l'*istina* dans la philosophie théorique.

On peut dire que Soloviev, par-dessus l'idéalisme allemand, réintroduit l'initiative d'opérer la mutation de la philosophie pratique européenne ; selon lui, cette initiative remonte à la patristique, d'Origène à saint Augustin, et Maxime le Confesseur – dans de nombreuses traductions slavonnes du Pseudo-Aréopagite, la « *Pravda-Dikaosunē* » est l'un des noms de Dieu. Par ailleurs, il faut souligner la différence radicale entre cette démarche et les projets de Kierkegaard et de Nietzsche, analogues sous d'autres rapports, visant la mutation de la métaphysique occidentale. Le point de départ de Soloviev et de Dostoïevski n'est pas l'individu isolé dont la liberté brise les liens unissant les hommes entre eux et apparaît comme « irrationnelle » au regard de la raison universelle, mais la parole-relation entre des êtres libres, la parole-lien qui mise sur la liberté partagée et sur une vie ouverte au paradoxe de la *pravda*.

VIII. « NEPRAVDA » : PRINCIPE ET EFFET DE LA NOVLANGUE

La *nepravda* est le mot clé qui permet de caractériser un régime idéologique qui falsifie systématiquement son

discours. George Orwell, dans son roman *1984*, donne une description précise de la relation fondamentale qui unit *nepravda* – *lawlessness* – à la terreur orientée contre les « intraduisibilités » traditionnelles et contre la logique formelle (sur le fronton du « Ministère de la *Pravda* » on peut lire le slogan : « La guerre, c'est la paix »). La voie qui mène à l'arbitraire social passe par la mutation sémantique du vocabulaire. La rupture entre deux mots issus de la même racine, *pravo* (le droit) et *pravda*, est le résultat de la mise en œuvre du *new speak* soviétique. Au XX^e siècle disparaissent des dictionnaires les indications concernant le sens originel de *nepravda* (« crime, infraction à la loi ») que l'on trouve encore dans les dictionnaires de la fin du XIX^e siècle. Le dictionnaire de Dahl (1881) dit ceci à propos de la *nepravda* : « toute action illégitime, violente, contraire à la conscience ; vexation, jugement injuste, iniquité [...]. Équivalents latins : *injuria, injustum, improbitas, inaequitas*. » Mais le lexicologue précise la mutation – contemporaine pour lui – de *nepravda* et *pravda* :

Le sens de ces mots a été déformé presque sous nos yeux, puisque désormais ils sont devenus synonymes de « mensonge » (*lož'* [ложь]) et « vérité » (*istina*) [...]. Mais originellement *istina* se réfère uniquement à des notions intellectuelles et *pravda* à des qualités morales, c'est pourquoi notre premier recueil de lois s'appelait *La Pravda russe*.

Dahl, t. 2, p. 529.

Ce qui est souligné ici est une étape historique déterminée de la rationalisation de la *pravda*, la rupture de ses liens avec les sphères juridique et morale ; cette attache est sensiblement relâchée, mais perceptible encore dans les emplois de son *antonyme*. Le dictionnaire encyclopédique de Brockhaus et Efron (t. 25, 1898), dans l'article « Acte criminel », considère comme équivalents le crime et la *nepravda*, spécifiant les formes de *nepravda juridique* : la *nepravda* pénale et la *nepravda* civile. Les dictionnaires soviétiques vont complètement rejeter le sens juridique de *nepravda* et réduiront au minimum sa charge morale. On pourrait dire qu'au rétrécissement extrême du sens de ce mot correspond l'élargissement extrême de la réalité de la *nepravda* dans un État criminel. Aux dictionnaires soviétiques, Georges Fedotov répond :

Le mot *pravda* peut répondre à ceux qui n'ont pas totalement oublié le sens de ce mot. La *pravda* sur le chemin de l'exil s'oppose à la participation dans la *nepravda* générale, dans l'affaire injuste, dans l'édification, dans le travail, dans l'exploit, au fond desquels repose la *nepravda* fondamentale.

Tiažba o Rossii [Litige à propos de la Russie], p. 200-201.

IX. EXIL POUR LA « PRAVDA », PHILO-DICÉE, PHILO-XÉNIE

Le refus de participer à une « *nepravda* collective », organisée de façon systématique par l'implication de tous dans un crime et une responsabilité collectives, est le geste initial de la philosophie de l'exil de Georges Fedotov. Il ajoute un accent topologique particulier au thème

antique et moderne de la sortie de la « caverne » totalitaire, celui de l'« exil pour la *pravda* » :

Il est facile d'être exilé pour la *pravda* ; mais il est difficile de vivre pour la *pravda* en exil. *Pravda*, ce ne sont pas des statues de dieux que l'on peut emporter avec soi en fuyant Troie livrée aux flammes. Elle doit être vivifiée en permanence, toujours re-sentie dans le cœur et l'esprit. Sinon elle dépérit, ne laissant que des pelures de mots desséchés.

ibid., p. 203.

Quelle réponse apporter quand des mots comme liberté, démocratie, égalité, justice, ont été tant discrédités entre les deux guerres ? Difficile réponse : l'exil comme acte et comme objet de réflexion, comme phénomène historique propre au XX^e siècle, celui des « personnes déplacées ». Hannah Arendt exprimera sa haute estime pour la pensée de Fedotov dans *Les Origines du totalitarisme* ; sa philosophie libérale ainsi que sa critique de la *pseudo-pravda* soviétique sont développées en Amérique par M. Karpovitch et M. Malia. Dans la tradition libérale, le rétablissement du lien entre liberté et *pravda* (après leur divorce dans le marxisme-léninisme) revêt une importance décisive, fût-ce au prix de l'exil.

Fedotov analyse l'actualité historique de l'encouragement prodigué par l'Évangile à « ceux qui sont persécutés au nom de la justice (*pravda*) ». « Exilés (*izgnannye* [изгнанные]) » et « persécutés (*gonimye* [гонимые]) » sont des mots qui, en russe, ont la même racine. De même nature sont également les deux émigrations, celle qui va « vers l'extérieur » et celle qui va « vers l'intérieur ». La topologie de l'exil manifesté extérieurement, visible pour tous, découvre et offre une chance de révéler au monde le vaste archipel soustrait aux regards de l'« exil intérieur ». Sa réalité est niée par les idéologues du Nouveau Régime et passée par pertes et profits par les adversaires occidentaux du communisme. Dans les deux cas, la table rase de la révolution est acceptée au pied de la lettre comme une donnée reconnue par tous. Fedotov déconstruit cet *a priori* qui sert de base à tout débat sur le communisme. Au lieu de discuter les thèses projetées sur cette « table rase » que constitue la superficie de l'URSS, soit un sixième de la planète, ce philosophe l'examine comme un palimpseste et y déchiffre les lignes et le sens effacés. Les hégéliens, de droite comme de gauche (A. Kojève, G. Lukács) suivent le cheminement de l'Absolu dans l'histoire en lisant les lettres collectives publiées dans *La Pravda*, le journal ; Fedotov, quant à lui, scrute le destin « effacé » et silencieux de ceux qui, en dépit des injonctions du parti, n'ont pas apposé leur signature au bas de ces lettres, qui ont rayé leur nom des listes de la « nomenklatura » historique, qui ont privé leur famille de toute place au soleil de l'Humanité. La distinction rigoureuse des concepts de « sens de l'histoire » et de *pravda* offre un droit d'asile à ceux effacés par l'histoire des vainqueurs. La *Pravda des vaincus* est le titre d'un article-programme de 1933 dans lequel Fedotov oppose deux philosophies alternatives de l'histoire : l'hégélienne et l'augustinienne. Le réexamen de la seconde est guidé par un axiome : les plus petits mouvements en direction

du bien ou du mal sont impossibles à effacer. L'hospitalité accordée à ceux qui n'ont de place ni dans le système politique ni dans le système idéaliste s'inscrit dans une herméneutique du palimpseste : « Sur ceux qui, aujourd'hui, sont sans force, qui se cachent dans "les grottes et les terriers" de la vie soviétique, sur ceux dont la voix ne parvient pas jusqu'à nous, mais dont, en vérité, ni la Russie ni le "monde entier ne sont dignes", sur ces inconnus, en toute conscience du risque que nous prenons, osons parier : c'est le pari de Pascal, le pari de la foi, le pari sans lequel la vie de personne ne mérite d'être vécue » (*Tiažba o Rossii* [Litige à propos de la Russie], p. 313).

Émigré de l'intérieur, Ossip Mandelstam va établir le lien entre l'exil au nom de la *pravda* et l'analyse topologique de *L'Enfer* de Dante. Le mot *pravdo-ljubie* [правдо-любие] (« philo-dicée ») nous renvoie à une matrice sémantique analogue à celle qu'Émile Benveniste a décrite dans la combinaison entre *philos* et *xenos* (voir AMER). L'exemple paradigmatique de la philo-dicée sera donné par l'hospitalité radicale accordée par la famille Glagolev en 1941, à Kiev, à une famille juive menacée d'être fusillée par les nazis : les Glagolev donnèrent à leurs hôtes leur maison, leurs passeports, leur nom. Sur ce sujet, un document important a été publié : Père Alexis Glagolev, *Au nom de ses amis* (*Novy Mir*, n° 10, 1991). Ici l'hospitalité devient synonyme de solidarité dans l'exil. Paul Celan placera en épigraphe la formulation de la philo-dicée par Marina Tsvetaïeva : « Les poètes sont des youpins. » Ici la philo-xénie et la philo-dicée ne sont qu'une même chose. Une telle topologie de la *pravda* se situe aux antipodes de l'utopie de l'État de *pravda*.

X. LE PARADOXE DE LA « PRAVDA »

Dans la traduction américaine de la *Grande Encyclopédie soviétique* en trente-cinq volumes – qui figure parmi les grands dictionnaires, à la fois outil de travail et témoignage unique sur l'époque de la « guerre froide » – le terme *pravda* est traduit par *truth*. Aucune référence à *justice*, *right* ou *righteousness*. Cette traduction partielle d'un article partial consacré au journal ayant le plus gros tirage de la planète représente le sommet de l'iceberg ; les Britanniques ont d'ailleurs caractérisé ainsi cette encyclopédie : « du mensonge par ordre alphabétique ».

À l'opposé de ce pôle de falsification lexicographique, se trouve l'absence pure et simple de l'entrée *pravda* dans l'*Encyclopédie philosophique* en cinq volumes. La figure du non-dit est un geste expressif, le signe révélant la situation du concept-otage dans le vocabulaire post-stalinien. Le vide au lieu et place de l'article *pravda* dans l'*Encyclopédie philosophique* se comprend non comme lacune du texte investi de l'autorité idéologique, mais comme déchirure et manifestation de ce palimpseste de la *pravda* sur lequel G. Fedotov, depuis son exil parisien, osait son pari pascalien.

La catastrophe de Tchernobyl en 1986 et le mensonge officiel à son propos ont révélé à des millions de gens le talon d'Achille du système soviétique : « la peur de la

pravda », la « pravdophobie » (N. Struve, *Pravdobojazn'* [Pravdophobie], 1986, p. 101-103). Qui a peur de la *pravda* ? – c'est le mot d'ordre du discours libérateur de la *glasnost'* [гласность] (un autre intraduisible, rendu d'ordinaire par « voix publique » ou « transparence »). On assiste à l'effondrement de l'expérience de l'« éclipse artificielle » du soleil de la *pravda*. La justice-vérité sur le communisme ne met pas seulement en évidence la contradiction fondamentale entre les paroles et les actes ; il y a, plus profondément, la contradiction entre le mot et son double dans la novlangue. L'effondrement du mot-idole entraîne celui du mot-usurpateur qui excluait la procédure de la vérification par le jeu question-réponse. Élaborées par les travaux de M. Bakhtine et S. Averintsev, la critique du discours monologique – de refus de l'autre – et la philosophie du dialogue entrent dans le discours civique.

Les empires du XX^e siècle n'ont pas définitivement effacé le dialogue et la tension entre les deux pôles constitutifs de l'Europe : l'*istina* d'Athènes et la *pravda* de Jérusalem. Lors de son procès, la possibilité pour Socrate de tenir un discours sur la vérité (*istina*) suppose un cadre juridique effectif interdisant de l'interrompre par des coups ou la torture. À Jérusalem, l'*istina* suppose la *pravda* dans un sens sensiblement différent. Le mot hébreu *Émèt* comme *pravda* cumule le sens de « véridicité » (*istinnost'* [истинность]) et celui de « justesse » et « justice » (S. Averintsev, *Sophia-logos. Vocabulaire*, p. 396). On voit là l'empreinte durable de la traduction des Psaumes. La langue française laisse ouverte la possibilité de cette identité sémantique, par exemple dans l'expression : « c'est juste », au sens de « c'est vrai ». Mais le contraste entre ce performatif marginal en français et une notion fondamentale dans les langues slaves donne la mesure de la tâche proprement philosophique qui revient au traducteur.

Le paradoxe de la *pravda* ne se limite pas à la déclinaison de la justice et de la vérité en un seul mot. Le sens de la *pravda* est antérieur à la distinction entre le pratique et le théorique. Mais la bipolarisation qui caractérise ces notions aujourd'hui entraîne la formation d'un discours incapable d'accueillir la traduction du mot *pravda*. La résistance à la traduction dénote la nature irréductible de la *pravda* aux concepts et renvoie à la tradition philosophique de la « docte ignorance ». Dans son traité *L'Inattainable*, Simeon Frank met en évidence le lien qui unit la *pravda* à cette tradition qui remonte à Nicolas de Cuse et aux écrits de Denys l'Aéropagite. L'horizon apophasique de la *pravda* rencontre ici la conscience socratique de son ignorance. La *pravda* est décrite par la formule classique : « *inattigibile inattigibiliter attinguntur* » (compréhension par la prise de conscience du caractère incompréhensible). La critique des limites de la traduction se transforme en mode de compréhension de l'intraduisible. Frank affirme :

Nous ne pouvons parler de pravda supérieure, l'exprimer telle qu'elle est avec nos concepts, et cela seulement parce qu'elle-même parle silencieusement d'elle-même, s'exprime et se révèle ; et nous n'avons ni le droit ni la possibilité d'exprimer pleinement cette auto-révélation

au moyen de *notre* pensée ; nous devons rester silencieux devant la grandeur de la *pravda* même.

L'Inattingible, p. 313.

Hegel décrivait le monde moderne comme un mode de vie dans lequel à la prière du matin s'était substituée la lecture du journal ; au XX^e siècle, le journal *La Pravda* s'est efforcé de mettre en pratique les conséquences ultimes de cette substitution ou « révolution de la communication ». Le problème de l'intraduisibilité de ce concept clé suggère à ceux qui tentent d'interpréter le monde post-communiste et post-athée l'hypothèse de travail suivante : ne pas donner une interprétation totale du « système totalitaire », ne pas déduire le sens du mot *pravda* du concept de « totalitarisme », mais renverser la perspective — questionner les idéologies prétendant englober théorie et pratique, passé et présent, *vita contemplativa* et *vita activa*, en s'ouvrant aux paradoxes de la *pravda*.

Constantin SIGOV

(traduit par Georges PHILIPPENKO)

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDRT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1994.
 AVERINTSEV Sergueï, *Sophia-logos. Vocabulaire*, Kiev, Dukh i Litera, 2001.
 BAKHTINE Michail, *Toward a Philosophy of the Act*, ed. M. Holquist, University of Texas Press Slavic Series, 1993.
 BERDIAEV Nicolas, « Intelligenstkaia pravda i filosofskaia istina », in *Vekhi. Iz Glubiny*, Moscou, Pravda, 1991.
 — *Les Sources et le Sens du communisme russe*, trad. fr. A. Nerville, Gallimard, 1938.
 BONNEFOY Yves, « L'obstination de Chestov », préface in L. CHESTOV, *Athènes et Jérusalem*, Aubier, 1993.
 CHESTOV Léon, *Dostoïevski i Nietzsche. Filosofija tragedii* [Dostoïevski et Nietzsche : la philosophie de la tragédie], Saint-Petersbourg, M.M. Stasûlevic, 1903 ; repr. Ymca-Press, 1971.
 DOSTOÏEVSKI Fédor M., *Journal d'un écrivain*, Gallimard, « La Pléiade », 1972.

FEDOTOV Georges, *The Russian Religious Mind, II, The Middle Ages, The 13th and the 15th*, éd. Gerters, préface J. Meyendorff, Harvard UP, 1966.

— *Tiažba o Rossii* [Litige à propos de la Russie], Ymca-Press, 1982.

FRANK Simeon, *The Unknowable* [L'Inattingible], Londres, Ohio UP, 1983.

MALIA Martin, *Russia under Western Eyes. From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, Cambridge (Mass.)-Londres, Belknap Press of Harvard UP, 1999.

OUSPENSKI Boris, *Jazykovaja situacija Kievskoj Rusi i ee znacenie dlja istorii russkogo literaturnogo jazyka* [La Situation linguistique de la Russie Kiévienne et son influence dans l'histoire de la langue littéraire russe], Moscou, MGU, 1983.

SIGOV Constantin, « Au-delà de l'opposition *Tabula rasal Thesaurus* », *Cahiers du monde russe*, EHES, 1994.

SOLOVIEV Vladimir, *La Justification du bien. Essai de philosophie morale*, Genève, Slatkine, 1997.

— *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1981.

— « Smysl sovremennyx sobytij » [Le sens des événements actuels], in *Écrits en deux volumes*, Moscou, Pravda, 1989, p. 34-38.

STRUVE Nikita, *Pravdobojasn'* [Pravdophobie], Le Messenger, 1986, t. II, p. 147.

TCHYJEVSKYI Dmitri, *Hegel in Russland*, Halle, Reichenberg in Bohmen, Stiepel, 1934.

WALICKI Andrzej, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

OUTILS

Bol'shaja Sovetskaja Éntsiklopedija [Grande Encyclopédie soviétique], Moscou, Sovetskaja Éntsiklopedija, 3^e éd., 1976 ; *Great Soviet Encyclopedia*, 20 vol., New York-Londres, MacMillan, 1979.

DAL' Vladimir, *Tolkovyy slovar' živogo velikorusskago jazyka* [Dictionnaire raisonné de la langue grand-russe vivante], 3^e éd., Moscou, M.O. Vol'f, 1903-1909, repr. 4 vol., Les Cinq Continents, 1954. *Éntsiklopedičeskij Slovar'*, 35 vol., Saint-Petersbourg, Brockhaus-Efron, 1890-1902.

VASMER Max, *Étimologičeskij slovar' russkogo jazyka* [Dictionnaire étymologique de la langue russe], 4 vol., Moscou, Progress, 1986.

Présentation du site échantillon du Vocabulaire Européen des Philosophies-European Cultural Heritage on line (VEP-ECHO)

Le site présente une sélection de textes extraits du VEP et liés au vocabulaire de l'image. Il préfigure la manière dont une version électronique de ce dictionnaire non seulement en déploierait les richesses, mais en étendrait considérablement la portée, notamment au niveau de la **navigation interne** (liens hypertextes) et des **liens externes** vers divers types de ressources en philosophie, disponibles sur Internet.

Les principales caractéristiques de cette version électronique sont les suivantes :

- la **restitution à l'écran** du texte des articles du VEP a fait l'objet d'une mise en pages spécifique, procurant un grand confort de lecture par l'introduction de divers enrichissements typographiques : ajout d'interstitres, utilisation de couleurs, aération du texte, mise en évidence des citations, etc.
- l'ensemble des textes de l'échantillon est conçu d'emblée comme un **réseau hypertexte**, reprenant et amplifiant ainsi la notion de *corrélat* et celle d'*entrée directionnelle* déjà en œuvre dans l'édition imprimée
- une **représentation graphique** des liens entre les notions est matérialisée par des cartes, fonctionnant soit au niveau global de l'échantillon soit autour d'une notion précise ; ces cartes, intégrant des liens hypertextes, proposent un mode de navigation inédit et pertinent
- les **encadrés**, qui constituent une des richesses du dictionnaire, sont considérés comme des « documents » à part entière et sont intégrés au sein du réseau hypertexte
- la nomenclature de base est enrichie par tous les **équivalents** des entrées principales, ce qui constitue une nomenclature plurilingue multipliant les « points d'entrées »
- un important travail de repérage sur des **mots-clés** dans le texte permet à l'utilisateur d'interroger l'échantillon via un moteur de recherche, basé sur un *index plurilingue* des notions, et sur un index des auteurs et des œuvres cités. Une recherche en *texte intégral* sera également proposée
- un ensemble de **liens externes** au dictionnaire a été intégré, permettant d'accéder directement depuis le texte des articles à des ressources disponibles sur Internet (en particulier, notices d'auteurs, textes originaux et traductions dans différentes langues), prolongeant ainsi la portée du dictionnaire sur la problématique de la *traduction* en philosophie

Ce site, en cours de finalisation, est accessible librement à l'adresse suivante :

<http://robert.bvdep.com/public/vep/accueil.html>

L. Catach, Le Robert, mai 2004

SITE INTERNET

The screenshot displays a web browser window with the title "Vocabulaire européen des philosophies - Échantillon IMAGE". The browser's address bar shows the URL "http://robert.brdep.com/publik/vsp/acueil.html". The page content is divided into a left sidebar and a main central area.

Sommaire

- apparence
- art
 - art [1] : Art des Anciens, art des Modernes
 - art [2] : Plastique, arts plastiques, «bildenden Künste»
- baroque
- beauté
 - beauté [1] : Bel et bon : «kalos hagathos»
 - beauté [2] : Le Beau comme participation à la lumière et à l'inhérence : Plotin
 - beauté [3] : «Bellezza» et «aghezza»
 - beauté [4] : La beauté et la grâce
- Bild [allemand]**
 - Bild : L'image en hébreu
- catharsis [grec]**
 - catharsis : D'Aristote à Comelles et retour
- classique
- coloris
 - comparaison [1] : La définition aristotélicienne de la métaphore
 - comparaison [2] : La comparaison des arts
 - description : L'«ekphrasis» : du mot au mot
- dessain
- dessin
 - Dichtung [allemand]**
 - Dichtung [1] : «Nerum factum» et «agere poétique» chez Vico
 - Dichtung [2] : «Dichtung» chez

Échantillon IMAGE - Carte générale

The central area features a conceptual map with various terms in different fonts and sizes, representing relationships between concepts:

- Grâce** (large, stylized)
- Fiction** (large, stylized)
- Imagination** (large, stylized)
- Image** (large, stylized)
- Mot d'esprit** (large, stylized)
- Apparence** (large, stylized)
- Style** (large, stylized)
- Facture** (large, stylized)
- Poésie** (large, stylized)
- Modernité** (large, stylized)
- Règle** (large, stylized)

Other terms in rectangular boxes include: LEGGIADRIA, FANCY, MANIÈRE, CLASSIQUE, ROMANTIQUE, BAROQUE, PHANTASIA, TABLEAU, DISEGNO, COLORES, BILD, EIDOLON, GOÛT, NEUZEIT, MODERNISME, INGENIUM, GÉNIE, ART, MIMESIS, DOXA, ESTHÉTIQUE, OKONOMIA, STANDARD, COMPARAISON, BEAUTÉ, PLAISIR, DICHUNG, DESCRIPTION, LUMIÈRE, SVET, CATHARSIS, and FAKTURA.

VOCABULAIRE EUROPÉEN DES PHILOSOPHIES

SOUS LA DIRECTION DE BARBARA CASSIN

L'un des problèmes les plus urgents que pose l'Europe est celui des langues. On peut choisir une langue dominante, dans laquelle se feront désormais les échanges, ou bien jouer le maintien de la pluralité, en rendant manifestes le sens et l'intérêt des différences. Le *Vocabulaire* s'inscrit dans la seconde optique.

Il a l'ambition de constituer une cartographie des différences philosophiques européennes, en capitalisant le savoir des traducteurs. Il explore le lien entre fait de langue et fait de pensée, et prend appui sur ces symptômes que sont les difficultés de passer d'une langue à l'autre – avec *mind*, entend-on la même chose qu'avec *Geist* ou qu'avec *esprit*? *Pravda*, est-ce *justice* ou *vérité*? Et que se passe-t-il quand on rend *mimêsis* par *imitation*? Chaque entrée part ainsi d'un fait d'intraductibilité, et procède à la comparaison des réseaux terminologiques, dont la distorsion fait l'histoire et la géographie des langues et des cultures.

C'est un instrument de travail d'un type nouveau, indispensable à la communauté scientifique élargie qui cherche à se constituer, en même temps qu'un guide de l'Europe philosophique pour les étudiants, les enseignants, les chercheurs, les curieux de leur langue et de celles des autres.

■ 95€