

Les Japonais sont-ils humains ?

Considérations sur la traduction et la transcendance chez Lévinas

KIMOTO Mari

Aujourd'hui, la plupart des œuvres d'Emmanuel Lévinas ont déjà été traduites en japonais. Nous voyons aussi paraître de nombreuses études et monographies sur lui et sur sa pensée. Philosophe juif d'origine lituanienne et naturalisé français, Lévinas semble avoir un impact considérable sur la pensée japonaise. C'est un phénomène particulier digne d'être analysé de près, d'autant que sa culture à la fois occidentale et juive est radicalement différente de la culture japonaise. Les Japonais reçoivent l'idée lévinassienne de « l'Autre » en tant qu'antidote contre l'hégémonie égocentrique¹ de la philosophie occidentale.

En même temps, Lévinas a lui-même laissé dans un entretien des paroles paradoxales qui peuvent être considérées comme ethnocentristes, enfermées dans le judéo-christianisme occidental :

1. Lévinas affirme à ce sujet : « la face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale » (TI, 6) ; « la philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'Autre au Même, par mise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être » (TI, 33) ; « l'idéal de la vérité socratique repose donc sur la suffisance essentielle du Même, sur son identification d'ipséité, sur son égoïsme. La philosophie est une égologie » (TI, 35) ; et « philosophie du pouvoir, l'ontologie comme philosophie première ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice » (TI, 38).

I often say, though it's a dangerous thing to say publicly, that humanity consists of the Bible and the Greeks. All the rest can be translated: all the rest – all the exotic – is dance².

Lévinas semble démentir la possibilité d'une humanité en dehors de la culture judéo-chrétienne et de la philosophie occidentale commencée par les Grecs. Il suggère que seuls la Bible et les Grecs représentent ce qui est spirituellement sérieux tandis que les civilisations africaines, entre autres, sont superficielles et frivoles³. Si Lévinas ne parle jamais explicitement des civilisations afroasiatiques et de leur relation avec la tradition occidentale dans ses œuvres philosophiques, il affirme qu'il y a une différence essentielle chez lui entre la tradition occidentale de la culture judéo-chrétienne et celle non-occidentale dépourvue d'histoire sacrée⁴. Ainsi, Lévinas, philosophe du pluralisme, semble reprendre l'idée de division du monde en trois parties avancée par certains Juifs de l'Antiquité: Juifs, Grecs, Barbares, et elle-même inspirée de Cicéron — *non solum Graecia et Italia, sed etiam omnis barbaria* (non seulement la Grèce et l'Italie, mais encore presque toutes les nations barbares)⁵.

Nous avons ici pour dessein d'interpréter ces propos d'une manière constructive en les abordant à travers l'analyse du concept de « traduction ». Notre intérêt pour la question de la traduction est né au moment où nous sommes tombés sur cette curieuse phrase de Lévinas: « All the rest can be translated (tout ce qui reste peut être traduit) ». En effet, l'argument de Lévinas sur la possibilité ou l'impossibilité d'une traduction exige de toute manière des approches multi-

2. MORTLEY 1991, 18. Dans un autre entretien, Lévinas répète presque le même contenu mot-à-mot: « I always say – but under my breath – that the Bible and the Greeks present the only serious issues in human life; everything else is dancing » (ROBBINS 2001, 149).

3. La « danse » désigne ici un acte traditionnel africain lors de l'enterrement qui est censé remplacer l'acte de pleurer pour exprimer la tristesse de la perte.

4. MA 2008, 600 et 604.

5. Robert Bernasconi relève chez Lévinas l'effondrement de la logique de l'opposition entre les Juifs et les Grecs au profit d'une logique d'exclusion qui privilégie « seulement les Grecs et les Juifs » (BERNASCONI 2006, 449).

ples. Par cette analyse, nous souhaitons montrer comment la théorie lévinassienne du langage permet non seulement de ne pas contredire son éthique, mais aussi d'inclure les penseurs « exotiques » dans la sphère de la rationalité et de l'humanité. Nous examinerons l'idée de transcendance selon le penseur japonais Nishida Kitarō pour mettre en lumière comment elle peut résister à la thèse lévinassienne. Sur cette idée, nous évoquerons aussi Heidegger qui, dans « D'un entretien de la parole — Entre un Japonais et un qui demande », prétend écouter, sans rien dire sur l'Orient, ce qui s'y dit et comment cela se dit, tout en indiquant que reste encore cachée une unique source d'où un déploiement de la parole peut parvenir à l'expérience de la pensée, tel qu'il garantirait l'ouverture d'un dialogue du dire européen et du dire extrême-oriental⁶.

Cette idée heideggérienne de la rencontre entre ces deux mondes de parole reste toujours devant nous. Dans cette mesure, le présent article traitera de la question de l'humanité lévinassienne dans le contexte de l'ethno-religio-centrisme et la remettra dans le contexte de l'incommensurabilité ou la commensurabilité de la transcendance. Nous analyserons d'abord l'arrière-plan de la réception de Lévinas au Japon. Ensuite, nous examinerons dans ses œuvres religieuses et philosophiques le concept de traduction, qui ne se limite pas au sens premier du terme. Enfin, nous discernons l'aspect pluriel du concept de transcendance chez Lévinas, qui est absent du monothéisme, et par lequel nous pourrions entrevoir un horizon de la rencontre avec la pensée « exotique » du tiers exclu dans la droiture de l'en-face-de-l'Autre.

L'ARRIÈRE PLAN DE LA RÉCEPTION DE LA PENSÉE LÉVINASSIENNE AU JAPON

Il convient de présenter ici des arguments développés par Murakami Yasuhiko et Naka Mao dans un article des *Cahiers d'études lévinassiennes*, où ils abordent la question suivante: pourquoi la pen-

6. HEIDEGGER 1985, 89.

sée lévinassienne est-elle si bien reçue par la culture japonaise, qui n'est pourtant pas fondée sur le monothéisme?

Les deux auteurs avancent trois hypothèses pour répondre à cette question⁷. D'abord, selon eux, les lecteurs japonais seraient séduits par la rigueur distinguée de l'éthique monothéiste de Lévinas. Ensuite, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, où le Japon a été à la fois auteur et victime de crimes, les Japonais sembleraient trouver une réponse adéquate à leur responsabilité à la lumière de l'idée de l'Autre selon Lévinas: le Japon affirme envers l'Autre une responsabilité infinie et sans condition. Enfin, tout comme dans la civilisation occidentale, l'homme moderne japonais souffre de l'isolement qu'induit l'individualisme. Il est à la fois avide d'y remédier et prêt à accepter la réflexion lévinassienne sur la vie quotidienne pour rétablir les liens humains.

Nous nous focaliserons ici sur la première réflexion concernant l'éthique monothéiste rigoureuse chez Lévinas par rapport à l'absence de Dieu ou de l'idée de transcendance au Japon. Seulement un pour cent de la population japonaise étant chrétienne, et les juifs et les musulmans étant encore moins nombreux, le monothéisme reste toujours quelque chose d'étranger à la plupart des Japonais. Il est surprenant de savoir que l'œuvre de Lévinas a obtenu un succès important à la suite de ses premières traductions, d'autant plus que le judaïsme était complètement méconnu des lecteurs japonais de l'époque. Certes, les Japonais en général ne se posent pas de question sur le ou les dieux. Ils sont majoritairement habitués à un syncrétisme mélangeant des versions simplifiées du bouddhisme et du shintoïsme, qui ne les incitent pas à croire profondément en l'existence de dieux ou à réfléchir philosophiquement sur leur être ou leur existence. Pour les Japonais, ce mélange populaire de deux religions fonctionne simplement comme une coutume satisfaisant aux besoins de la vie quotidienne.

Les dieux n'existent au Japon que dans les forces de la nature ou

7. MURAKAMI et NAKA 2005, 409–38.

en tant qu'esprits des ancêtres, ce que justement Lévinas critique en le qualifiant de « paganisme ». Autrement dit, l'esprit japonais ne pense ni la transcendance ni l'infini. Il ne perçoit pas le monde comme créé par celui qui le transcenderait, ni par celui dont l'attribut serait l'infini. La réception de l'œuvre lévinassienne est donc fortement influencée par ce caractère païen de la mentalité japonaise.

C'est depuis le XIX^e siècle que sont étudiées au Japon la philosophie occidentale ainsi que la question de la transcendance. Or, les études philosophiques étant déjà à l'époque détachées du christianisme, elles n'aboutiront pas à la réflexion transcendantale au sens philosophique du terme. Dans ce courant intellectuel, les lecteurs japonais ont été à la fois bouleversés et fascinés, à travers la lecture de l'œuvre lévinassienne, par le monothéisme qui exige une éthique rigoureuse. Nous pouvons le constater dans un témoignage que donne Uchida Tatsuru, un des traducteurs de Lévinas, sur sa première lecture de *Difficile liberté* : il affirme qu'il a été bouleversé par l'esprit rigoureux et minutieux de Lévinas, et que, sans aucune connaissance préliminaire, il n'a pas compris l'œuvre dans son ensemble. À travers la traduction, la pensée de Lévinas a commencé à se répandre au Japon sans que le monothéisme ou le judaïsme ne soient vraiment abordés. Les chercheurs la traitent chacun selon leur intérêt. L'article de Murakami et de Naka mentionné ci-dessus souligne en dernier lieu les efforts des chercheurs japonais pour garder l'objectivité dans leurs approches et pour que leurs interprétations ne soient pas proprement « japonaises ». Cependant, l'article affirme aussi que les études lévinassiennes au Japon présentent l'« absence de Dieu » comme une lacune importante⁸.

8. La situation actuelle des études lévinassiennes au Japon est en train de changer. Les jeunes chercheurs n'hésitent plus à aborder la question du judaïsme dans la philosophie de Lévinas, comme le montrent les travaux de Tomokazu Baba, notamment dans son livre intitulé *L'autre de l'éthique: le concept du paganisme chez Lévinas*. Or, s'agissant des paroles discriminatoires et intolérantes de Lévinas, Baba dit qu'elles sont inéluctables, étant donné la situation historique qui entoure le judaïsme, bien qu'il reconnaisse en même temps le judéo-christiano-centrisme occidental chez Lévinas. Dans les années 1930, le discours explicite sur le judaïsme n'était pas encore accepté avec la même liberté que de nos jours, tout

Si nous acceptons cette remarque, il s'ensuit que les lecteurs japonais de Lévinas, sans comprendre ce que signifie la transcendance du monothéisme, ont été bouleversés par l'éthique de l'Autre qui exige d'entendre de façon absolue la voix provenant de l'autre. Toutefois, ce schéma correspond paradoxalement et curieusement à celui du «Même» et de l'«Autre» dont traite Lévinas dans *Totalité et infini*. Lévinas y affirme que «l'enseignement ne transmet pas simplement un contenu abstrait et général, déjà commun à moi et à Autrui» (TI, 100) et que «l'absolument étranger seul peut nous instruire» (TI, 71). Si c'est le cas, les gestes des lecteurs japonais, à savoir traduire, comprendre et accepter l'œuvre de Lévinas, peuvent être qualifiés de gestes les plus éthiques au sens lévinassien du terme. Nous devons ainsi reprendre le passage où Lévinas affirme que «tout ce qui reste [tout ce qui n'est pas la Bible ou les Grecs] peut être traduit», et examiner à présent ce qu'il entend par «traduit».

LE CONCEPT DE «TRADUCTION» CHEZ LÉVINAS

La traduction de l'Écriture hébraïque

Passons à la question de l'«autre absolu» par rapport au problème de la traduction. Afin d'éclaircir la signification du terme «traduction» chez Lévinas, nous allons examiner sa réflexion sur cette notion, développée dans le livre religieux *À l'heure des nations*. Nous pourrions ainsi montrer l'affinité de cette notion avec sa théorie du langage développée dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ainsi que son rôle d'intermédiaire entre la religion et la philosophie. En effet, même si Lévinas a publié ses œuvres philosophiques et religieuses dans des maisons d'édition différentes, il existe une forte res-

comme son association avec le terme «christianisme», alors que «judéo-christianisme» est une expression courante aujourd'hui. Baba estime que lier le judéo-christianisme à la tradition philosophique depuis Socrate, au-delà de la confrontation entre le judaïsme et le christianisme, est un pari philosophique audacieux que fait Lévinas (BABA 2012, 420).

semblance quant à la pensée et aux usages qui sont faits des notions religieuses.

Dans l'article « La traduction de l'Écriture » publié dans *À l'heure des nations*, Lévinas se demande s'il est possible de traduire les livres saints hébraïques dans une autre langue que l'hébreu ancien sans perdre l'essentiel de leur idée ni commettre le sacrilège de modifier le texte.

Lévinas ne caractérise pas la dignité religieuse de l'Écriture hébraïque comme « sacralité », mais comme « aptitude à rendre les mains impures » (HN, 49). Selon lui, le message que porte le texte hébraïque refuse sa transmission « gratuite » sans aucun risque pris de la part de son destinataire. Un texte qui peut être saisi dans l'esprit, à la manière d'une chose saisie par une main nue, n'est pas un texte éminent inspiré par la Sagesse.

À cet égard, Lévinas présente deux positions de la Mishna⁹ (des lois orales juives) qui préconise un « judaïsme traduisible ». La première affirme que les livres saints peuvent s'écrire dans toutes les langues et y conservent leur dignité: « rendre les mains impures », tout en considérant que la « matérialité » ou le « corps »¹⁰ (HN, 50) hébraïque est indispensable et intraduisible. En revanche, la deuxième position prétend que le statut privilégié du grec fait qu'il doit être la seule langue étrangère à pouvoir traduire l'Écriture sans perdre son essence. En l'occurrence, selon Lévinas, l'interprétation de l'Écriture sera limitée par la traduction, mais avec le grec, cette perte sera compensée par le statut privilégié de cette langue.

Par rapport à la position universaliste de la Mishna, la Baraïta¹¹ (une tradition orale juive non incorporée dans la Mishna) met en valeur la particularité du judaïsme. Dans le Rouleau d'Esther sur

9. « Michna » selon l'orthographe dans *À l'heure des nations*.

10. Lévinas indique les séquences de la Bible insérées dans les objets du culte, *tefilin* (phylactères posés sur le bras et le front du priant) et *mezouzoth* (rouleaux fixés aux linteaux des portes dans les demeures juives).

11. « Braïta » selon l'orthographe dans *À l'heure des nations*.

lequel elle s'appuie, l'impossibilité de la traduction du judaïsme est clairement exprimée. En tant qu'écriture qui relate la persécution du peuple juif, le livre perd son éminence en cessant de « rendre les mains impures », une fois qu'il a été traduit en une autre langue que l'hébreu, langue de la victime.

Cette opposition entre la Mishna et la Baraïta peut être aussi comparée à l'opposition entre le « judaïsme ouvert à la modernité » et le « judaïsme inaltérable du culte ». Lévinas tient compte de celle-ci pour approfondir son argument sur la deuxième position de la Mishna, à savoir le lien exceptionnel que partage la langue grecque avec les livres saints.

D'après Lévinas, les docteurs du Talmud reconnaissent à la langue grecque l'aptitude à « rendre les mains impures » et supposent même qu'elle fût incontournable pour la traduction du Pentateuque. Pour ces savants, les changements qu'apporte la traduction grecque au texte en hébreu sont nécessaires afin de garder la quintessence du texte. Lévinas trouve dans le procédé de traduction en grec une valeur positive de « l'assimilation à l'Europe » (HN, 59) de la pensée juive. L'assimilation a cependant ses limites: dans la traduction du Pentateuque il existe des passages impossibles à traduire en d'autres langues. Cependant, tout en montrant les exemples des limites de l'assimilation littérale avec les citations des versets corrigés, Lévinas souligne que ces « corrections » par le discours grec nous apportent « une autre merveille de l'esprit ». Le grec, en tant que « langage d'une intelligence et d'une intelligibilité » ouvertes au jugement non-prévenu est pour la Torah « une épreuve nécessaire » (HN, 62).

Lévinas semble lui-même partager cet objectif de la propagation et de l'universalisation de la Torah à travers la traduction grecque. Il attribue le privilège de la langue grecque « à l'ordre, à la clarté, à la méthode, au souci de la progression allant du simple au complexe, à l'intelligibilité, surtout à la non-prévention » (HN, 64). Le grec est une langue qui déchiffre, démystifie et conceptualise sans cesse les métaphores. Même s'il lui manque parfois de finesse, étant donné sa non-prévention, et

qu'il laisse échapper quelque chose à « ses idées claires et distinctes » (HN, 63), il apporte des discordances entre la traduction et le texte original. Ce sont ces discordances qui prouvent au contraire la fécondité et les nouveautés infinies de l'esprit de la Torah¹².

En résumé, la relation entre « la Bible » et « les Grecs » chez Lévinas consiste dans la traduction, dont le but est de pouvoir présenter la sagesse du judaïsme. Autrement dit, « l'humanité » selon Lévinas, existant uniquement dans la Bible et chez les Grecs, désigne corollairement l'exercice de la traduction, c'est-à-dire « les corrections » (HN, 58) par la version grecque apportant une nouvelle intelligibilité et conservant la capacité à « rendre les mains impures » des textes hébraïques.

La traduction de l'« au-delà de l'être »

Après avoir réfléchi sur l'emploi du terme « traduction » dans l'œuvre religieuse de Lévinas, examinons à présent l'usage de ce terme dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le terme « traduction » y apparaît à plusieurs reprises dans des arguments sur la « transcendance », définie comme « au-delà » et comme « autrement qu'être ». Prenons quelques passages de cette œuvre qui comprennent philosophiquement les termes de « traduction » et de « traduire ».

Autrement qu'être qui, dès le début, est recherché ici et qui dès sa tra-

12. Nous nous rappelons ici la réflexion que Walter Benjamin a développée sur l'aspect philosophique de la traduction. Il explique dans « La tâche du traducteur » que l'essentiel de la traduction ne réside pas dans la transmission du sens, mais plutôt dans l'« incommensurable » ou l'« intraduisible », ce qui ne peut nullement être transmis dans un mode de pensée autre que l'original. Sa thèse provient de la critique de la connaissance dans laquelle la traduction n'est qu'une représentation ou une copie de l'original. L'objet de son essai sur la traduction s'oriente vers l'irreprésentable qui reflète ses limites, dans lesquelles le traducteur doit avoir conscience de la violence de traduire et de déformer ce qui est intraduisible. Il y a un décalage inéluçable entre l'original et la traduction. Une telle relation correspond à celle entre l'homme témoinnant et le Dieu créateur. Chez Benjamin, c'est le témoignage (de l'homme) qui renouvelle chaque fois la valeur de ce qui est témoigné (le Dieu). L'acte de traduire est alors considéré comme un témoignage de la gloire et de l'intraduisibilité de l'original. Comme chez Lévinas, la Bible est, selon Benjamin, le sommet de la littérature dans la mesure où elle porte en elle la possibilité de sa traduction entre les lignes.

duction devant nous se trouve trahi dans le dit dominant le dire qui l'énonce. Un problème méthodologique se pose ici. (AE, 19)

Le parler philosophique qui trahit dans son dit la proximité qu'il traduit devant nous, reste encore, en tant que dire, proximité et responsabilité... (AE, 261)

Le Dit absorbant le Dire ne dévient pas son maître, bien que par abus du langage, il le traduise devant nous en le trahissant. Le dénouement de l'intrigue du Dire n'appartient pas au langage en tant que Dit, ne ressort pas au dernier mot. Le dire signifie sans s'arrêter au Dit, ne part pas d'un Moi, ne se ramène pas au dévoilement dans une conscience. (AE, 82)

Afin de montrer le rôle intermédiaire du terme « traduction », examinons les notions du « Dire » et du « Dit » qui apparaissent fréquemment dans l'œuvre. Dans le fonctionnement du langage, Lévinas distingue la communication en tant qu'« exposition à l'Autre », qu'il nomme le « Dire », de la communication comme « transmission du sens », c'est-à-dire le « Dit ».

Le « Dit » en tant que transmission du sens est objectivé pour désigner le signifié. Selon Lévinas, l'ontologie dévoile avec le « Dit » la vérité de l'être. Toutefois, dans *Totalité et infini* il critique ce « Dit » en l'appelant la « neutralité ». La « neutralité » désigne les idées et les concepts qui fonctionnent comme des articles intermédiaires vers lesquels tous les êtres s'orientent. C'est dans la neutralité qu'ils sont reconnus et qu'ils sont tous réduits. Ces idées sont indispensables lorsque le sujet objective le monde et les autres êtres. En même temps, elles annulent la différence entre « l'intention qui vise » et « l'être visé », et finissent par fusionner l'individuel des individus (l'altérité des autres) dans la reconnaissance du sujet.

En revanche, le « Dire » est un acte langagier visant l'autre qui ouvre la voie à la signification du sens. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le rapport à autrui est appelé « proximité ». Le « je » est déjà impliqué dans la proximité avec autrui avant d'exister en tant que sujet langagier et en tant que celui qui reconnaît. Autre-

ment dit, ce n'est qu'une illusion de croire que le « je » existe d'abord et s'engage ensuite dans une relation avec l'autre. Au contraire, c'est la demande de communication qui précède le « je ». Envoyée au sujet du « je » destinataire par « l'autre » destinataire, la demande de communication impose une obligation au « je ». C'est cette obligation de réponse que Lévinas appelle la « proximité de l'Autre » ou l'« obsession ». C'est elle qui crée le « je » en le contraignant à répondre et en lui donnant ainsi une faculté de donner du sens au monde partagé avec autrui.

Je suis déjà dévoilé à l'Autre « avant l'origine », c'est-à-dire « avant » la naissance de mon être conscient et langagier. Lévinas définit une telle subjectivité comme « l'autre-dans-le même » et la dénomme « diachronie » car elle est ce qui perturbe la conscience chronologique du sujet.

L'égalité entre « transcendance » et « autrement qu'être » signifie donc qu'autrui (l'Autre absolu) précède le moi de manière structurelle. C'est cette égalité qui doit se présenter comme condition préalable à la conscience du sujet. Or, selon Lévinas, l'intentionnalité de la conscience n'épuise pas sa définition par le fait d'être une simple ouverture à l'être ou une corrélation sujet-objet comme dans la définition husserlienne: « toute conscience est la conscience de quelque chose ». Elle est plutôt la compréhension ou la prétention à la compréhension, c'est-à-dire le fait de « prendre pour... » ou d'« entendre comme... ». Un apparaître du phénomène ne se séparant pas de son signifié, l'expérience suppose des pensées qui nomment l'identité du multiple, c'est-à-dire proclament « quelque chose en tant que quelque chose », par lequel d'indiscernables aspects entrent dans l'expérience soit passive soit préprédicative. Une telle structure théorétique du langage comprend donc une contradiction méthodologique, puisque pour la faculté de pensée, qui est inséparable du discours, « l'universel précède l'individuel, est dans tous les sens du terme, a priori » (EDHH, 310). En ce sens, toute la compréhension de l'être est inévitablement universelle et neutre. Ainsi, la question de la transcendance, qui impose

le langage comme une condition préalable de sa légitimité, ne nous laissera pas d'autres choix que de partir du langage.

Dans *Totalité et infini*, en faisant référence à la troisième méditation de Descartes, Lévinas affirme que l'*ideatum* (ce que l'idée représente) de l'infini est un surplus qui dépasse son idée. De même, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, l'au-delà de l'être nécessite le retour à « l'avant l'origine » de la langue ontologique. Or, dit Lévinas, « c'est probablement la tâche même de la philosophie de trahir avec l'indiscrétion à l'égard de l'indicible ». Expriment l'indicible, Lévinas emprunte la rhétorique de la transcendance au prix d'une interruption de son discours philosophique.

Nous devrions nous focaliser sur le fait que Lévinas emploie très fréquemment le terme de « traduction » lorsqu'il relate « l'indicible » comme équivalent de la « transcendance ». Outre les passages que nous avons déjà cités, examinons-en d'autres qui montrent son raisonnement sur ce thème.

La corrélation du dire et du dit, c'est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie est le prix que demande la manifestation. Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous—fût-ce au prix d'une trahison. Langage ancillaire et ainsi indispensable. Langage qui en ce moment même sert à une recherche menée en vue de dégager l'*autrement qu'être* ou l'*autre de l'être*— hors des thèmes où déjà ils se montrent —infidèlement— *essence* de l'être, mais où ils se montrent. (AE, 17–18)

Langage que le philosophe retrouve dans les abus du langage de l'histoire de la philosophie où l'indicible et l'au-delà de l'être le trahissent devant nous. (AE, 22)

Lorsqu'il emploie le verbe « traduire », celui-ci est toujours accompagné de l'expression « devant nous ». Cela correspond au fait que le « Dit » est une réapparition du sens reflété dans notre conscience. Il s'ensuit que l'acte de traduire signifie à la fois un effort d'exprimer « l'indicible » comme équivalent de « l'autrement qu'être », et un acte

d'enregistrer le « Dit » dans notre conscience et dans un livre. Or, dès que la traduction s'achève, l'indicibilité de « l'indicible » disparaît et trahit l'objectif d'origine. La traduction contient dans son acte une contradiction profonde entre le témoignage de l'au-delà et son échec en tant que « trahison ».

Cela dit, Lévinas précise que cette contradiction n'est ni due à la méthodologie, ni à la résolution. Elle est due à l'ambivalence fondamentale qui s'étend dans le « Dire ». Il explique que l'objectif de la philosophie est d'endurer cette situation contradictoire qu'il appelle la « diachronie ». Lévinas souligne qu'avec cette modalité de pensée, un « Dire » doit se dédire pour se soustraire au nivellement que constitue le « Dit ». Le « Dire » doit réfuter sans cesse la neutralité que représente le « Dit ». Le vrai langage philosophique ne peut pas être un récit unique, celui du « Dire » vers le « Dit ». Pour éviter l'Histoire en tant que récit unique, le sujet doit énoncer et aussitôt retirer ce qu'il a dit afin de s'exprimer de nouveau. Il s'agit de continuer à traduire l'« indicible » ou « transcendance » et de renouveler sans cesse ce qui est traduit. La notion de subjectivité chez Lévinas peut ainsi être conçue comme celle de « responsabilité » dans le sens où le « Dire » correspond toujours à l'Autre en débouchant sur la voie de la communication permanente.

Nous avons ainsi démontré l'identité de la structure sur laquelle sont fondées la théorie de la traduction dans le livre religieux (« La traduction de l'Écriture ») et celle développée dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le caractère ambivalent de la première conception, articulant les livres saints hébraïques avec la langue grecque, se déploie dans une autre conception, celle d'une relation de va-et-vient dans le « Dire », le « Dit » et le « dédire ». Le terme de « traduction » chez Lévinas n'est donc pas utilisé seulement au sens premier du terme, dans le contexte des langues étrangères¹³. Cela signifie que le concept

13. Derrida, en reprenant dans « Les tours de Babel » le texte de Benjamin que nous avons mentionné ci-dessus (note 12), aborde la question de la traduction à partir de la plura-

de vocation qui a pour but d'exprimer ou de traduire l'« altérité », la « transcendance », ou l'« autrement qu'être », joue un rôle fondamental dans la théorie du sujet et celle de l'Autre chez Lévinas.

Reprenons ici les passages cités ci-dessus sur l'humanité réduite au monothéisme et aux Grecs. Comme nous l'avons déjà examiné, sous l'angle du terme de traduction, l'« humanité » est un acte visant à rendre universelle la sagesse de la Torah à travers la langue grecque. Elle désigne donc une correspondance permanente entre le « Même », c'est-à-dire le grec (le langage philosophique), et l'« Autre », c'est-à-dire le judaïsme. Cependant, lorsqu'il affirme que « tout ce qui reste peut être traduit », Lévinas emploie clairement la notion de traduisibilité dans un sens négatif.

L'attitude négative de Lévinas sous-entend « le problème du "tiers" ». Il relie l'apparition du « tiers » à la strate de la conscience dans laquelle se manifestent le monde et l'Autre.

Dans la « traduction » au sens lévinassien, c'est-à-dire au sens où elle est employée pour exprimer le rapport entre le « Dire » et le « Dit », il faut « suivre la naissance latente du savoir dans la proxi-

lité et de l'altérité des langues. En signalant que les trois formes de traductions distinguées chez Roman Jakobson, la *traduction intralinguale*, la *traduction interlinguale* et la *traduction intersémiotique*, présupposent au préalable l'unité des systèmes de langues, il pense que la traduction proprement dite est plutôt une expérience de la multiplicité des langues. La question de cette multiplicité s'éclaircit dans *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*: la traduction est un processus dynamique impliquant une inévitable déformation et un acte d'accueillir l'Autre en sa langue, ou bien l'ouverture radicale à l'Autre à venir. Il y a, chez Derrida, une sorte de corrélation entre la philosophie et la traduction. Tout en prétendant qu'« une langue n'existe pas », Derrida dit que la langue est « accessible à la greffe la plus radicale, aux déformations, aux transformations, à l'expropriation, à une certaine a-nomie, à l'anomalie, à la dé-régulation ». Alors que chaque langue est un système dont l'unité se reconstruit toujours, elle est hétéronomique dans le sens où elle se constitue par l'ouverture à l'altérité des autres langues. Une langue est essentiellement multiple et appelle l'ouverture hétéro-logique qui lui permet de parler d'autre chose et de s'adresser à l'Autre. La langue s'apparente alors à une sorte de traduction, ou plutôt, elle se constitue toujours en tant que traduction s'ouvrant aux mondes multiples et aux événements pluriels. Derrida nomme cette ouverture structurelle « la messianicité sans messianisme ». Une langue ainsi qu'un texte, qui sont uniques, demandent à être traduits d'une manière multiple. En partageant ce point de vue derridien, ce travail tente de radicaliser la question de l'humanité chez Lévinas.

mité» (AE, 244). Cependant, lorsque Lévinas parle du « tiers » qui est « tous les autres », le « tiers » est le terme neutre qui intervient dans le rapport absolument asymétrique entre le « moi » et l'« Autre ». Il est aussi celui qui exige la justice en tant qu'égalité et équité, rendant possible la compréhension réciproque et objective dans la socialité. Inversement, le tiers, c'est-à-dire « tous les autres », est classé comme faisant partie de l'équité et de l'égalité, sauf que ces concepts (« l'équité », « l'égalité », ou « la justice ») ne jouent qu'un rôle visant à refléter ou à représenter la trace de l'« humanité » enregistrée dans la dimension de connaissance, c'est-à-dire dans le « Dit ». Si le « tiers » s'entend en corollaire avec la représentation de l'objectivité, et ne parvient pas à saisir l'opportunité de la transcendance du « Même » à l'« Autre », nous devrions voir — dans l'expression « tous les autres » — ceux qui ne méritent pas de « rendre les mains impures ». La traduction du « tiers » sera donc la simple transmission du sens, puis l'assimilation sans réserve à l'Europe. Lin Ma relève que pour Lévinas, non seulement « tout ce qui reste peut être traduit », mais aussi que « tout ce qui reste *doit* être traduit »¹⁴. La civilisation grecque est la seule civilisation occidentale ayant la capacité de comprendre les autres cultures « qui ne sont jamais comprises par elles-mêmes », et l'inscription en grec est le seul moyen par lequel l'unité d'intelligibilité dans le monde peut être créée, ce par quoi la transcendance peut être sauvegardée.

Pourtant, Lévinas soutient en même temps dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* qu'« il faudra dès lors montrer que l'exception de l'« autre que l'être » — par-delà le ne-pas-être — signifie la subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* qui repousse les annexions de l'essence » (AE, 21). L'« humanité » est remplacée par la « subjectivité ». Comme nous l'avons examiné, le « Dire » dans la « proximité » de l'Autre signifie la subjectivité. Dans ce cas, il s'ensuit que l'humanité lévinassienne doit être ouverte à tous les sujets conscients et langagiers.

14. MA 2008, 610

Tous les discours portant sur l'humanité en tant que « traduction » de la pensée judaïque en langue universelle, ne nécessitent-ils alors pas de s'ouvrir à la traduisibilité/intraduisibilité de « tous les autres », tout en trahissant l'intention de Lévinas? Cependant, cette trahison est plutôt le sens propre de son discours, et doit être considérée en tant qu'elle s'attend elle-même à être dite, dédite et reprise par les lecteurs des autres langues du monde.

Il faut par conséquent remettre en cause la légitimité de son affirmation: « tout ce qui reste peut être traduit ». Face à cette affirmation de Lévinas, nous nous interrogerons sur la possibilité de la transcendance dans la pensée japonaise, dans la mesure où l'hypothèse lévinassienne de l'humanité consiste à exprimer, à savoir « traduire » l'altérité et la transcendance. Si nous supposons qu'il y a une relation intime entre la traduction et la philosophie, il nous semble possible de dire, à l'instar de Lévinas, que ce sont les penseurs japonais de l'ère Meiji (1868–1912), à l'aube du Japon moderne, bien avant les traducteurs et les lecteurs japonais de Lévinas, qui méritent de se voir octroyer le qualificatif d'« humanité ». En effet, leur pratique de la traduction du langage de l'autre et de leur réception de la « philosophie », c'est-à-dire le mode de pensée de l'autre, n'est rien d'autre qu'une preuve de l'humanisme lévinassien.

C'est en ce sens que la philosophie de Nishida Kitarō, entre autres, sera le sujet de notre préoccupation. Nishida, qui pourrait être considéré comme penseur-traducteur, a créé un vocabulaire afin de rendre les concepts philosophiques occidentaux en japonais et corollairement une logique philosophique japonaise. Nous nous efforcerons de discerner la possibilité d'une autre manière de penser la transcendance qui puisse être un « enseignement » donnant un impact véritablement « étranger » (comme altérité absolue) au mode de pensée occidentale, ainsi que la citation de Lévinas ci-dessus nous l'a montré (« l'absolument étranger seul peut nous instruire »). Cela nous conduirait alors à mettre en cause sa thèse, selon laquelle la pensée japonaise, en tant que non-occidentale, se passant de « rendre les mains impures », ne fourni-

rait que des connaissances simplement « exotiques », qui ne sont pas l'« étranger » au sens propre.

LES DIRECTIONS MULTIPLES DE LA TRANSCENDANCE

Cherchons à présent dans la transcendance une conjonction des pensées nishidienne et lévinassienne. Nous n'avons pas ici pour but d'entrer dans les détails de la philosophie de Nishida. Il s'agit de soulever une problématique commune aux deux penseurs.

La transascendance et la transdescendance

Dans « Double transcendance immanente vers l'Autre absolu — L'altérité dans la philosophie nishidienne de la religion », Bret Davis oppose la « transdescendance » de Nishida à la « transascendance » lévinassienne, expression que Lévinas lui-même emprunte à Jean Wahl et dont nous reparlerons plus en détail ultérieurement. Davis reprend l'expression « transdescendance », qui est présente dans la traduction anglaise de « Qu'est-ce que la religion ? » de Nishitani Keiji, disciple de Nishida. Nishitani a particulièrement insisté sur l'emploi de ce terme pour mieux exprimer le concept de transcendance¹⁵.

Dans le cas de Lévinas, la séparation absolue entre le moi et l'autre est la condition essentielle de la transcendance. Chez Lévinas, c'est un mouvement métaphysique orienté vers l'extériorité absolue. Cette extériorité se trouve dans l'altérité de l'autre humain qui se présente à moi depuis une hauteur, en tant que « Maître » ou « Vous » qui me commande et m'enseigne.

Contrairement à Lévinas, Nishida considère, dans un article intitulé « Logique du lieu et vision religieuse du monde », qu'il y a quelque chose d'infiniment transcendant dans les profondeurs du soi. Selon lui, il y a deux modes de relation entre le soi et l'Absolu : la direction extérieure-transcendante ou « immanence transcendante », qu'on

15. NISHITANI 1982, 171 et 304.

trouve dans le judéo-christianisme, et la direction intérieure-transcendante ou « transcendance immanente », qu'on trouve dans le bouddhisme. En admettant leurs valeurs essentielles respectives, Nishida se propose de développer l'idée de la « transcendance immanente » au-delà du bouddhisme traditionnel: « Nous devons infiniment nous transcender de l'intérieur. Cette transcendance immanente est ce qui ouvre la voie d'une nouvelle culture » (NKZ 11: 461).

« La transcendance immanente » est la réponse à l'Un absolu, fondement de l'extrême limite de l'individualité du sujet. Nishida soutient que Dieu doit agir depuis le fond de nous-mêmes. Nous voyons la transcendance au fond de nous-mêmes (NKZ 6: 425).

Ce fond de nous-même est nommé « *basho* (lieu) du néant absolu » par Nishida. Davis estime que l'originalité de Nishida consiste à interpréter comme « *basho* du néant absolu » ce que l'on nomme « Dieu » en Occident et « Bouddha » en Orient. Le « *basho* » est le fondement de l'unification sujet-objet. C'est un lieu absolument autre au-delà des distinctions relatives entre l'être et le non-être, le lieu où se résout l'opposition noético-noématique, dans un abandon de toute saisie représentative.

Thomas P. Kasulis présente deux formes de dialectique pour mieux comprendre le « *basho* » de Nishida. La première dialectique est progressive, typiquement hégélienne: elle nous ramène du point de départ l'intégration par l'opposition. L'unité se situe au-delà de l'opposition en se développant comme résolution et le dernier point de vue transcende les pôles précédents. En revanche, la dialectique nishidienne est régressive: elle remonte à une position antérieure à l'opposition, en deçà d'où émerge originellement l'opposition de la polarité. Kasulis indique que c'est par ce caractère régressif de la dialectique nishidienne que Nishitani trouve plus pertinent le terme de « transdescendance » que celui de « transcendance »¹⁶. Les deux dialectiques recherchent

16. Nous l'avons déjà mentionné avec DAVIS 2012.

l'une et l'autre l'unité qui transcende le conflit, mais leurs vecteurs de développement sont opposés¹⁷.

Par ailleurs, Davis explique que le « *basho* » ne doit pas être considéré comme un lieu où se dissout la différence entre les individus, mais plutôt comme un lieu où s'ouvre la possibilité de la communication entre eux ainsi qu'entre l'individu et l'autre absolu. Davis lie alors la notion de « transcendance immanente » à la question d'autrui, traitée dans un article de Nishida intitulé « Je et Tu ». Il remarque que « l'autre absolu » chez Nishida contient un double sens : le « néant absolu » et « autrui ». Le « tu » en tant qu'autre absolu signifie « me tuer » dans le sens où il nie la signification du « je ». En même temps, l'autre absolu s'exprime en tant que soi et m'appelle en me demandant de lui répondre¹⁸.

Tout comme Lévinas, Nishida considère que c'est dans la dimension de la sensibilité, « au fond de l'irrationnel » du moi, que nous découvrons l'autre absolu. La rencontre avec autrui devient possible lorsque l'on considère que le monde intérieur de la conscience et le monde extérieur ne sont pas deux mondes différents et opposés, mais sont au contraire les deux côtés coexistants d'un seul et même monde. L'autre absolu détermine l'individu à la fois depuis l'extérieur du point de vue de l'individu s'auto-déterminant et depuis l'intérieur par lequel je me crée temporellement.

17. KASULIS 1989, 261–2. Étant donné que Lévinas critique Hegel en expliquant que le dernier stade hégélien est la perspective de Totalité qui exclut l'accueil de l'altérité, nous pouvons considérer que Lévinas et Nishida partagent un intérêt commun dans la tentative de penser autrement que la dialectique hégélienne.

18. Fujita Masakatsu examine la relation de soi avec l'autre chez Nishida, Buber et Lévinas. Tout en mettant l'accent sur la discontinuité absolue entre le « je » et le « tu » chez Nishida par rapport à la relation mutuelle du « je-tu » chez Buber, Fujita admet qu'il faut reconnaître un aspect réciproque dans la relation d'appel avec l'autre chez Nishida et en même temps que c'est là où l'asymétrie de la relation avec autrui chez Lévinas semble plus radicale que la relation nishidienne (FUJITA 2011, 121–41). Kumagai Seiichirō estime également que le concept de l'autre nishidien recèle une possibilité de s'approfondir jusqu'à l'autre absolu lévinassien (KUMAGAI 2005, 81). Selon Davis, la plupart des études comparatives entre Nishida et Lévinas montrent donc plutôt la radicalité de la théorie de l'autre chez Lévinas par rapport à celle de Nishida.

En reliant le terme « autre absolu » (« Je et Tu ») à la « transcendance immanente » (« Logique du lieu et vision religieuse de monde »), Davis propose de nommer le concept nishidien de la transcendance « la transcendance immanente vers l'“autre absolu” »¹⁹. C'est en voyant le néant absolu au fond du soi que le véritable soi personnel s'ouvre à l'altérité absolue d'autrui. Le « je » voit en lui-même le « tu » en tant qu'autre absolu et écoute « la voix de l'autre » qui s'adresse à lui, pour laquelle le « je » doit assumer une responsabilité infinie parce que cet autre absolu, « l'appel du tu » le détermine. Il est ma racine, mon fondement. Nishida l'exprime comme suit :

... dans la mesure où l'autre que nous voyons au fond de nous-même serait encore le soi, la responsabilité ne se présenterait pas. Le « je » porte au fond de son existence même une responsabilité infinie uniquement parce qu'il détient au fond de lui-même un « tu » et qu'il est par cela le « je » lui-même. (NKZ 6: 420)

Il y a une forte affinité entre « l'autre-dans-le-même » lévinassien et « l'autre absolu au fond de nous-même » nishidien, qui pourrait rendre possible le dégagement de la « responsabilité infinie » envers l'autre qui constitue le sujet connaissant. Les deux philosophes ont une démarche similaire, cherchant à déconstruire la relation objectivante et considérant la dimension sensible comme condition de la subjectivité²⁰. Cependant, Davis remarque la différence qui existe entre leurs pensées relatives à la position religieuse comme arrière-plan de la pensée de l'autre. En montrant ses différences avec le monothéisme lévinassien qui insiste sur la radicale extériorité au monde du Dieu transcendant, Davis met l'accent sur l'originalité du « panenthéisme » nishidien qui présente la « transcendance immanente », autrement dit la « transdescendance ».

19. DAVIS 2012, 103.

20. Fujita soutient que la pensée du néant absolu de Nishida est moins une nouvelle position sur la religion qu'une position « non-religieuse » (FUJITA 2011, 287).

La transdescendance selon Lévinas: l'il y a

Nous avons vu que Davis opposait la transcendance *descendante* chez Nishida à la transcendance *ascendante* chez Lévinas. Cette opposition avait déjà été établie par Jean Wahl dans *Existence humaine et transcendance*, l'ouvrage sur lequel s'est appuyé Lévinas à l'égard de l'idée de transcendance. Ce concept ne se trouve pas uniquement en Orient²¹. Wahl affirme que la transcendance a aussi des couches *descendantes*:

Nous avons dit que l'absolu reste au-delà.

Mais si l'absolu échappe au langage et à la pensée, c'est moins encore parce que son idée est l'idée de quelque chose qui est au-delà que parce qu'elle est celle d'un en-deçà.

Dans le transcendant, il y a à la fois le trans-ascendant et le trans-descendant. Mais il y a aussi l'idée que ces distinctions sont futiles. (EHT, 59)

C'est dans ce contexte que Wahl parle de la relation entre la subjectivité et la transcendance chez Kierkegaard. Il s'agit de deux notions présentant l'angoisse kierkegaardienne due à l'incertitude de ce à quoi l'on fait face. Est-on devant Dieu ou une force démoniaque? Le couple transascendance/transdescendance prend un aspect moral/immoral, bon/mauvais. Il faut signaler ici que Wahl tente de penser ces deux transcendances en dehors du contexte des catégories de moral et d'immoral. Dans la discussion suivant la communication de Gabriel Marcel sur «Subjectivité et transcendance» à la Société française de Philosophie, où il considère la notion de transdescendance comme régression éthique, Wahl le réfute en affirmant la neutralité axiologique de l'idée:

Je ne crois pas qu'on puisse dire que je n'accorde au mot de transcendance «aucune nuance de valeur», ni que j'écarte de la philosophie existentielle les notions de haut et de bas, —de «s'élever» et de

21. Nishitani emploie aussi ce terme, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, mais nous ne sommes pas en mesure, dans le présent article, de vérifier la source du terme «transdescendance» chez Nishitani: soit il a fini par créer ce terme comme corollaire de son argument, soit il l'a emprunté à Wahl.

« s'abaisser », sauf si on les prend dans un sens purement moral (de bien et de mal). — J'admets fort bien que la nature soit le but de la transcendance vers le bas. (EHT, 155)

Wahl propose une transcendance qui puisse avoir comme sujet la nature, tout en admettant que le mot « nature » n'est peut-être pas bien choisi, non plus celui de « monde » ou « monde extérieur ». En tout cas, il tend à dégager ce qui est autre que le Dieu des religions ou celui des hétérodoxies, en présentant le concept de transdescendance « vers le bas », « au-dessous de nous », ou « dans les bases de l'être » (EHT, 37), qui n'est rien d'autre qu'un mouvement dirigé vers l'immanence.

La conception de la transcendance en tant que relation à la nature ne serait pas acceptée par Lévinas. Selon lui, elle signifie qu'il y a une influence païenne qui trouve son origine dans le polythéisme, comme on le voit dans sa fameuse critique de Heidegger au sujet de son recours au paganisme naturaliste, où il accuse son manque de réflexion sur la relation transcendante asymétrique avec autrui.

Lévinas appelle « élément » le monde naturel ou le milieu, non-possédable par « personne », où je vis et qui « me nourrit et me baigne » (TI, 136), conditionnellement antérieur à la représentation. L'élément, c'est-à-dire le ciel, la terre, la mer ou le vent, « n'a pas de formes qui le contiennent » (TI, 138) et est de « pure qualité » en dehors de la distinction du fini et de l'infini, qui me vient de nulle part, autrement dit, de *il y a*. Lévinas présente la notion d'*il y a* en tant qu'horreur de l'impersonnel, absurdité d'une existence sans existant, afin de marquer sa distance avec la notion d'*es gibt* de Heidegger. Celle-ci est un événement d'une pure donation de la nature. Nous pouvons approcher *il y a* à partir de diverses expériences telles que la fatigue, la paresse, l'art et surtout dans l'expérience de l'insomnie nocturne.

Selon Lévinas, lorsque je veille dans la nuit sans raison de veiller, dans l'insomnie, je deviens l'objet d'une pensée anonyme plutôt que

le sujet. «La vigilance de l'insomnie qui tient ouverts nos yeux n'a pas de sujet» (EE, 110). Étant donné que le moi est submergé, envahi, dépersonnalisé et étouffé par la nuit, il faudra plutôt le formuler comme suit: «c'est la nuit elle-même qui veille. Ça veille» (EE, 111). *L'il y a* est donc «l'être en général» dans lequel disparaît toute chose et où le moi est dépouillé de sa forme personnelle. La conscience est un acte, un mouvement vers le monde, c'est-à-dire un acte qui lui donne du sens, alors que la «conscience impersonnelle» dans la nuit qui veille démontre l'absurdité de non-sens de *l'il y a*, horreur de la dépersonnalisation.

En liant cette notion d'*il y a* à la réflexion sur l'art, Lévinas mentionne la «transcendance» chez Wahl dans son article «La réalité et son ombre». Lévinas considère l'art comme «dégagement» du monde, qui n'est pas un «aller *au-delà*» mais un «se dégager *en deçà*» ou un «aller *en deçà*» du temps. L'art représente «le commerce avec l'obscur» en tant qu'«événement ontologique» qui consiste à «substituer l'objet à son image» (IH, 110) par la sensation, irréductible à la catégorie de la conception ou de la connaissance. À la différence de la vérité et de la connaissance scientifique, l'image en tant que vision artistique nous entraîne dans les choses et neutralise la relation réelle avec l'objet. Cette vision neutralisée de l'objet convertit la réalité en sa simple «ressemblance» ou «son ombre». Dans l'art, nous ne saisissons pas quelque chose: nous sommes plutôt «sans concepts», ce que Lévinas décrit comme «un passage de soi à l'anonymat» (IH, 111), qui n'est rien d'autre que l'état équivalent de *l'il y a*. C'est là que Lévinas mentionne Wahl: «la *transcendance* dont parle Jean Wahl, séparée de la signification éthique qu'elle revêt chez lui, prise dans un sens rigoureusement ontologique, peut caractériser ce phénomène de dégradation ou d'érosion de l'absolu qui nous est apparu dans l'image et dans la ressemblance.» (IH, 118)

Nous pouvons en déduire que chez Lévinas, la «transcendance» est considérée comme une neutralisation de l'existence, réduite alors à la forme anonyme, mouvement descendant en deçà de

la conscience au niveau de la sensibilité sans concept. C'est la dimension hors éthique hors sujet. C'est une dimension où non seulement le sujet ne s'engage pas dans le rapport avec autrui, mais où il ne se constitue ni comme moi objectivant, ni comme moi représentant. C'est une dimension sans sujet. C'est à cause de cette interprétation négative qu'effectue Lévinas vis-à-vis de la «transcendance» que, dans *Totalité et Infini*, il mentionne uniquement l'influence de la «transcendance» wahlienne sur sa notion de transcendance, en tant que mouvement métaphysique vers l'extériorité absolue²².

*L'ambiguïté de la transcendance chez Lévinas:
la transcendance dans l'immanence*

Nous avons vu que Lévinas ne considère pas la «transcendance» comme une véritable transcendance qui va «au-delà» de l'essence, mais comme un «dégagement en deçà», qui submerge les étants et les choses dans l'anonymat, dans une vision neutralisée.

Or, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas adopte souvent l'expression d'un «en deçà ou d'un au-delà de l'essence» pour parler de transcendance. Le terme «au-delà» s'accompagne d'«en deçà». Nous devons signaler ici le changement important qui a eu lieu dans la pensée de Lévinas sur ce sujet, parce qu'au départ, contrairement à l'«au-delà de l'essence», le terme «en deçà» signifiait la dimension de la neutralité.

Cette reformulation de l'expression semble concerner le développement du statut de la sensibilité chez Lévinas. Dans *Totalité et Infini*, la relation éthique n'était rendue possible que par la «présence» d'autrui, et surtout dans son visage qui dépasse le moi comme sujet

22. Bien que Lévinas se passe de mentionner lui-même la «transcendance» dans *Totalité et infini*, nous pouvons observer que la transcendance de l'autre est décrite par le visage de la «veuve», de l'«orphelin», ou du «pauvre» (TI, 275), qui sont les métaphores d'une incommensurabilité dans la dimension de la misère différente de la hauteur suprême de l'autre absolu comme «Maître» ou «Infini». Il semble que Lévinas, tout en se posant la question d'un mouvement vers le bas, n'a pas admis explicitement le terme «transcendance», qui aurait rendu possible la polysémie de la notion de transcendance.

connaissant, et la sensibilité en tant que « jouissance » constituait le moi égoïste qui ignore autrui. En revanche, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, autrui m'affecte à mon insu dans un passé « plus ancien que toute origine représentable » (AE, 23), c'est-à-dire un passé « pré-originel et anarchique », au niveau de la sensibilité antérieure à la genèse de la conscience intentionnelle. La subjectivité consiste dans le retard de la conscience qui s'étire entre l'affect et son objectivation. Par opposition à l'activité de la conscience intentionnelle, la sensibilité en tant que « passivité plus passive que toute passivité » (AE, 30) constitue maintenant la subjectivité « vulnérable », exposée à autrui, par laquelle Lévinas parviendra à immanentiser l'altérité comme « l'autre-dans-le même ».

Dans *Totalité et Infini*, l'Autre en tant qu'infini dépasse la finitude du moi en se situant « au-delà » de l'être et est défini comme altérité radicale, extériorité absolue. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cette altérité absolue est reconsidérée comme obscurité, ambiguïté ou abîme surgi au sein de la conscience claire et distincte. Si la transcendance est saisie comme abîme, à savoir « diachronie » selon le terme lévinassien, la réinterprétation lévinassienne de la « transdescendance » serait nécessaire pour la quête d'un « en deçà » du temps ayant pour but de découvrir ce qui conditionne la naissance de la conscience. De même, nous devrions réinterpréter la notion d'*il y a* chez Lévinas :

... l'absurdité de l'*il y a* — en tant que modalité de l'un-pour-l'autre, en tant que supporté — *signifie*. ... L'*il y a* — c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas. Qu'on ne dise pas que l'*il y a* résulte d'une « impression subjective ». Dans ce débordement du sens par le non-sens, la sensibilité — le Soi — s'accuse seulement, dans sa passivité sans fond, comme pur point sensible, comme dés-intéressement, ou subversion d'essence. De derrière le bruissement anonyme de l'*il y a* la subjectivité atteint la passivité sans assumption. (AE, 255)

« Le bruissement anonyme de l'*il y a* » se présente comme condition

nécessaire pour la subjectivité à l'état latent. Cela vient de la conception lévinassienne du langage comme amphibologie du Dire et du Dit.

Nous avons vu précédemment des processus d'objectivation ou de thématization avec l'apparition du tiers. C'est le champ de la justice mais aussi le processus de la trahison nécessaire de la traduction du Dire dans un Dit. Du point de vue de la justice, le sujet infiniment responsable d'autrui se constitue en tant que sujet thématizing, et il redevient un sujet actif, volontaire et rationnel qui neutralise les autres par le signe. C'est justement une autre face du jeu du langage ontologique, ambiguïté du sens et du non-sens de *l'il y a*. Absorbé dans le Dit, dimension de la thématization, le sujet perd sa particularité et retourne à l'« être en général ».

La sensibilité est incontournable pour l'« ouverture du soi », où l'intériorité de mon corps est exposée à l'extériorité: réversibilité de l'extériorité et de l'intériorité. En ce sens, nous pouvons considérer que *l'il y a* est entre le sens et le non-sens, chiasme entre le « lieu » de la responsabilité envers autrui et le « non-lieu » de la subjectivité jusqu'à la « substitution » à autrui, l'oubli de soi. Ainsi Lévinas en vient à écrire comme suit: « *l'il y a* — c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas ».

Nous pouvons voir également que les termes « veille » et « vigilance », liés à *l'il y a*, réapparaissent dans un article sur la philosophie husserlienne, *De Dieu qui vient à l'idée*, paru huit ans après *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La vigilance, en tant que « réveil dans l'éveil » (DQVI, 60) provient « des profondeurs de la subjectivité qui transcende son immanence » (DQVI, 49). Elle signifie l'état du moi déjà affecté par autrui et éveillé à la responsabilité envers autrui. C'est dans ce contexte que Lévinas emploie l'expression husserlienne de « la transcendance dans l'immanence » pour désigner la subjectivité lévinassienne, conscience non-intentionnelle s'ouvrant à l'altérité:

Dans le réveil, entre le Même et l'Autre se montre une relation irréduc-

tible à l'adversité et à la conciliation, à l'aliénation et à l'assimilation. Ici l'Autre, au lieu d'aliéner l'unicité du Même qu'il inquiète et tient, l'appelle seulement du plus profond de lui-même au plus profond que lui-même, là où rien ni personne ne peut le remplacer. Serait-ce déjà la responsabilité pour autrui? L'Autre appelant le Même au plus profond de lui-même! Hétéronomie de la liberté que les Grecs ne nous ont pas enseignée. Transcendance dans l'immanence — c'est précisément la non-appartenance du Moi aux tissus des états de la conscience qui, ainsi, dans leur immanence, ne s'ankylosent pas par eux-mêmes. (DQVI, 48)

L'expression «la transcendance dans l'immanence» ne se présente jamais dans *Totalité et Infini* ni dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Les termes d'«immanence» et d'«intérieurité» sont toujours opposés à celui de «transcendance». Lévinas adopte désormais cette expression afin de montrer son concept de «l'autre-dans-le même». Il y a l'Autre qui m'appelle au plus profond de moi-même et c'est ce que les Grecs doivent apprendre par Lévinas, traducteur de «l'hétéronomie de la liberté» juive.

Lorsque nous voyons la notion de transcendance chez Lévinas dans l'ensemble de ses œuvres, l'analyse de Davis, considérant la «transcendance» lévinassienne par contraste avec la «transdescendance» chez Nishida, n'est plus évidente, parce que si la «transdescendance» est définie comme dimension de *l'il y a* qui précède la distinction du fini et de l'infini et celle du Même et de l'Autre, elle sera redéfinie comme possibilité pour une autre transcendance profonde vers autrui. L'expression «au-delà ou en deçà» montre donc les deux modes de la transcendance.

L'enjeu que nous pouvons soulever ici est, malgré son refus de l'utilisation du terme même de «transdescendance», le rapport entre les deux transcendances chez Lévinas, c'est-à-dire entre la «transcendance» métaphysique vers l'Infini et la «transdescendance» éclaircie par l'analyse phénoménologique de l'affectivité. Il semble que Lévinas a essayé d'élucider, non seulement la signification de la «tran-

sascendance», mais aussi celle de la «transdescendance» dans le sillage de Wahl, de même que ce dernier a tenté de la sortir des catégories bien/mal, moral/immoral²³. De surcroît, selon Lévinas, la gloire de l'Infini dont témoigne le Dire, se glorifie dans la responsabilité pour autrui, et cela amène comme corollaire à affirmer que c'est la «transdescendance» d'autrui qui rend possible de témoigner de la «transascendance» de l'Infini.

Dans ce cas, la confrontation de Lévinas et de Nishida n'est pas si définitive qu'il nous semblait de prime abord, parce qu'en présupposant l'autre absolu, ils tendent tous les deux à penser à la fois la relation entre l'immanence et la transcendance et la relation entre le moi et autrui dans la profondeur du moi, c'est-à-dire la «transdescendance». Il va sans dire que la pensée de l'autre chez Nishida ne peut pas et ne doit pas être traduite, ni examinée pour quelque intérêt exotique en tant que tiers exclu, dépourvu du risque de «rendre les mains impures», contrairement à ce qu'en dit Lévinas, même dans l'étude comparative de religions et de cultures qui oppose tout. Les concepts nishidiens tels que la «transcendance immanente» ou «*basho* (lieu) du néant absolu» doivent être soigneusement examinés dans une approche phénoménologique du langage par rapport aux concepts lévinassiens de «transcendance dans l'immanence» ou de «lieu/non-lieu» de la subjectivité en relation avec l'Autre. Ainsi, c'est plutôt l'approfondissement de la logique lévinassienne de la transcendance qui nécessite, malgré ce qu'en dit Lévinas, d'accueillir la philosophie de Nishida et de dialoguer avec elle en tant qu'Autre absolu.

23. Dans «Jean Wahl sans avoir ni être», Lévinas reparle du concept de transcendance wahlhienne indifférente à la hiérarchie. Il soutient que cette transcendance, en tant qu'«éclatement vers les hauteurs ou descente dans les profondeurs du sensible», soit le bonheur du «sous-humain qui n'est pas l'animal et que seul l'humain rend possible». Il parvient alors à relier son concept d'«Autre-dans-le Même» à la notion d'expérience «métaphysique» chez Wahl: «Ce scintillement —cet *Autre* dans le *Même*— cette transcendance —cet éveil du *Même* par *l'Autre*— ce pointillisme de la lumière, aiguë par ce scintillement —n'est-il pas *l'ineffable*— où une parole déchirant les oreilles se tait au sein même du propos qu'on entend? Ineffable que Wahl place si souvent dans ses textes au-dessus du discours» (HS, 112).

CONCLUSION

Nous avons soulevé la question de l'humanité lévinassienne dans le contexte du judéo-christianisme occidental pour la remettre dans le contexte de la traduisibilité de la transcendance. L'oubli de l'autre en tant que tiers exclu n'appartenant ni à la sphère du « judaïsme » ni à celle des « Grecs » est inéluctable dans le « Dit » lévinassien sur le concept d'humanité. Toutefois, si nous posons que le terme de « traduire », dans son acception lévinassienne, est un mouvement infini de dire et de se dédire de manière multiple, et que le surplus (ou la traduction) de l'original témoigne d'autant plus encore de la valeur de ce dernier, nous pouvons affirmer que la parole lévinassienne doit elle-même être dédite et reprise à la fois, aussi bien que traduite et trahie par les autres paroles du monde à venir.

La multiplicité du concept de transcendance contenant celui de Nishida serait une épreuve nécessaire et inévitable pour le discours lévinassien. Nishida, de son côté, a dit qu'il voulait fournir un fondement philosophique à la culture orientale qui « voit la forme sans forme et entend la voix sans voix » (NKZ 4: 6). Nishida, commençant à mettre en forme sa pensée avec les autres philosophes du Japon moderne, a tâché de créer un mode de pensée autre que ceux de Hegel ou de Heidegger. Il faudrait donc examiner les structures des logiques de Lévinas et de Nishida, en tant que « voix de l'autre » qui s'adressent à l'universalité hégémonique de la pensée grecque dans la réflexion philosophique sur la pratique de la traduction, ce qui nous ouvrirait une possibilité de dialogue entre les paroles européenne et extrême-orientale. Ainsi la multiplicité des interprétations de la transcendance, en passant par le concept lévinassien de traduction, témoignera de la richesse du terme d'« humanité » chez Lévinas.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

LÉVINAS, Emmanuel

- TI *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche (Paris: Martinus Nijhoff, 1961).
- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche (Paris: Martinus Nijhoff, 1974).
- EE *De l'existence à l'existant* (Paris: Éditions de la Revue Fontaine, 1947).
- EDHH *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1949; 1967 pour l'édition suivie d'Essais nouveaux).
- HS *Hors-sujet* (Montpellier: Fata Morgana, 1987).
- HN *À l'heure des nations* (Paris: Éditions de Minuit, 1988).
- IH *Les imprévus de l'histoire*, Livre de Poche (Paris: Biblio Essais, 1994).
- DQVI *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1982).
- NKZ 『西田幾多郎全集』 [Œuvres complètes de Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1978–1980), 19 vols.
- EHT Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance* (Neuchâtel: Editions de la Boconnière, 1944).

Autres sources

BABA Tomokazu 馬場智一

- 2012 『倫理の他者:レヴィナスにおける異教概念』 [*L'autre de l'éthique: le concept du paganisme chez Lévinas*] (Tokyo: Keisō Shobō).

BENJAMIN, Walter

- 1972 «Die Aufgabe des Übersetzers», *Gesammelte Schriften*, Band IV.1. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

BERNASCONI, Robert

- 2006 «What are Prophets for? Negotiating the Teratological Hypocrisy of Judeo-Hellenic Europe», *Revista portuguesa de filosofia* 62: 441–55.

DAVIS, Bret W.

- 2012 「二重なる〈絶対の他への内在的超越〉: 西田の宗教哲学における他者論」 [Double «transcendance immanente vers l'Autre absolu»: l'altérité dans la philosophie nishidienne de la religion], 『日本哲学』

史研究』(京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要) [Studies in Japanese Philosophy. Department of Japanese Philosophy, Graduate School of Letters, Kyoto University], 9: 102–34.

DERRIDA, Jacques

1985 «Des tours de Babel», *Difference in translation*, éd. Joseph Graham, (New York: Cornell University Press).

FUJITA Masakatsu 藤田正勝

2011 『西田幾多郎の思索世界』 [Le monde de la pensée chez Nishida Kitarō] (Tokyo: Iwanami Shoten).

HEIDEGGER, Martin

1985 «Unterwegs zur Sprache», *Gesamtausgabe*, Band 12 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).

KASULIS, Thomas P.

1989 «Whence and Whither: Philosophical Reflections on Nishitani's View of History», *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*, ed. T. Unno (Fremont: Asian Humanities Press), 259–78.

KUMAGAI Seiichirō 熊谷征一郎

2005 「西田哲学における他者の隔絶性:レヴィナスとの比較において」 [L'Autre dans la philosophie de Nishida: en comparaison de Lévinas] 『日本の哲学』 [La philosophie du Japon] 6: 79–92.

MA Lin

2008 «All The Rest Must Be Translated: Lévinas's Notion Of Sense», *Journal of Chinese Philosophy* 35 (4): 599–612.

MORTLEY, Raoul

1991 *French Philosophers in Conversation* (London: Routledge).

MURAKAMI Yasuhiko 村上靖彦 et Naka Mao 中 真生

2005 «Dans une culture sans Dieu. Lévinas au Japon», *Cahiers d'études lévinassiennes* 4: 409–40.

NISHITANI Keiji 西谷啓治

1982 *Religion and Nothingness*, trans. by Jan Van Bragt (Berkeley: University of California Press).

ROBBINS, Jill (ed.)

2001 *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas* (Stanford, CA: Stanford University Press).