



Institut Ricci  
Centre d'études chinoises

---

Zhu Gang

(Département de Philosophie, Université Sun Yat-sen, Canton)

## La double variation<sup>1</sup> de Soi-même et de l'Autre

De la traduction chinoise du livre d'Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*

Traduit par Yves Vendé

*Le Professeur ZHU Gang a donné, au Centre Sèvres, le 10 février 2016, une conférence sur le travail de traduction d'une œuvre majeure d'Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, et plus précisément sur les difficultés rencontrées dans le choix – ou, plutôt, la formation – de termes dont le champ sémantique recoupe largement ceux utilisés par l'auteur.*

*C'est finalement le texte entier du deuxième chapitre qu'il a remis à Thierry Meynard et à Yves Vendé, qui travaillent dans la même université.*

*Le choix a été fait de traduire le texte de tout le chapitre, dont les parties 2 et 3 ont été seules développées au cours de la conférence.*

*Les notes en chinois du texte original ont aussi été conservées, mais reléguées à la fin du document.*

### 1

La traduction du livre d'Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini* ( en chinois *zongti yu wuxian* 《总体与无限》) touche à sa fin<sup>2</sup>. Ce fut un travail difficile. Maintenant, cette soirée est l'occasion de revenir sur ce processus, et d'examiner les difficultés que nous avons rencontrées au long de ce parcours. Nous profitons de cette occasion pour réfléchir à la question de la traduction – du point de vue du traducteur et du point de vue du texte traduit – à ce qu'implique la traduction, et en particulier à ce que la traduction et l'introduction de Lévinas en Chine nous apportent.

---

1 Note des traducteurs : le terme *bianyi* 变易 est l'un des mots-clés de l'article. Nous le rendons suivant le contexte s par modification, transformation, variation, traduction.

2 Note des traducteurs : Références chinoises de la traduction faire par Pr. Zhu : 列维纳斯：《总体与无限》，朱刚译，北京大学出版社，2016年即出。

Qu'est-ce que *La traduction* ? Antoine Berman<sup>3</sup> a écrit que la traduction est « l'épreuve de l'étranger » (en chinois : “对陌异者的经验”)<sup>4</sup>. Mais qui est le sujet de cette épreuve de l'étranger ? Bien entendu, c'est le moi (l'ego) du traducteur, et tout ce qu'il porte d'éléments culturels et linguistiques. Par conséquent, la traduction c'est l'expérience que fait l'ego (le soi, le moi) de l'étranger, c'est la rencontre du moi avec un autre. Notre expérience de traduction à l'égard de *Totalité et Infini* de Lévinas est de ce type.

Or ce type d'expérience, c'est précisément le sujet dont traite l'ouvrage *Totalité et Infini* : la philosophie de Lévinas s'interroge sur comment l'ego rencontre les autres, c'est une philosophie qui réfléchit à comment éviter la violence (imposée) par l'ego au cœur de ce type de rencontre et respecter l'altérité de l'autre. C'est pourquoi, la philosophie de Lévinas nous fournit une perspective appropriée – peut être l'une des plus appropriée - pour parler de la traduction. Par conséquent, il y a ici une situation étrange (un paradoxe) : la discussion que nous voulons avoir sur la traduction en elle-même doit justement passer par le point de vue du vis-à-vis de la traduction afin de pouvoir se déployer de manière adéquate. Ainsi, avant de parler de notre propre traduction de Lévinas, nous devons, afin d'avoir un horizon sur la discussion de traduction, d'abord entrer dans la philosophie de Lévinas, entrer dans sa pensée sur comment le moi fait l'expérience de l'autre, comment le moi approche l'autre comme autre.

Ainsi, selon la pensée de Lévinas, la rencontre de soi avec l'autre, ou lorsque nous faisons l'expérience de l'autre, que se passe-t-il ?

D'abord, d'un point de vue ontologique<sup>5</sup> ou épistémologique, afin de connaître l'autre, de comprendre l'autre, nous devons nécessairement commencer par la perspective qui est la nôtre, avoir recours aux *a priori* qui sont les nôtres, aux catégories qui nous sont familières, ou à nos connaissances *a posteriori*, pour comprendre<sup>6</sup> l'autre, se « l'assimiler »<sup>7</sup>, alors seulement nous pouvons arriver à une certaine connaissance de l'autre, le comprendre. Pour le dire autrement, il y a un mouvement d'unification avec l'autre, de conceptualisation, de thématization ; nous réduisons l'autre à nous-mêmes, nous le ramenons à du connu, nous nous l'approprions, nous l'apprivoisons, et alors on peut connaître et comprendre l'autre. C'est un rapport ontologique ou épistémologique. Ce type de rapport, selon les mots de Lévinas, “n'est ... pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même.”(Tot. et Inf., 16)<sup>8</sup>. Par conséquent, il est l'opposé d'une “paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre.”(Tot. et Inf., 16). Sans aucun doute, ce type d'expérience de l'autre est déjà un changement qui induit de la violence<sup>9</sup>. Dans le processus de traduction, cet autre qui éprouve

---

3 Note des traducteurs : les termes en italique sont en français dans le texte original.

4 Note de l'auteur : Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris: Gallimard, 1984, 1995; *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*, tr. by S. Heyvaert, New York: SUNF Press, 1992.

5 Note des traducteurs : Le Pr. Zhugang utilise ici le terme de 存在论 qui en français peut vouloir dire existentialisme ou ontologie. La suite du texte montre qu'il utilise ce terme pour désigner ici l'ontologie classique.

6 Note des traducteurs : en français dans le texte.

7 Note des traducteurs : en chinois, le terme assimiler 同化.

8 Note de l'auteur : Levinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff Publishers, the Hague/Boston/Lancaster, 1961/1971.

9 Note des traducteurs : en français dans le texte.

ce type de variation et est affecté par ce type de violence, est exactement le vis-à-vis que nous voulons traduire : traduction, c'est, à partir de l'horizon de la culture du traducteur, utiliser sa langue pour comprendre le texte original, et ensuite le retranscrire dans les mots de sa langue maternelle.

Par conséquent, si l'on comprend la traduction au niveau ontologique, comme une forme de compréhension et de transmission, alors selon la philosophie de Lévinas, elle est justement la violence et l'assimilation de l'autre, ou pour reprendre les termes de Paul Ricoeur, elle est une « *trahison créative de l'original* ». <sup>10</sup> Mais de cette manière, la traduction n'est-elle pas une forme de tragédie fatale ? Une forme de tragédie car nous anéantissons l'altérité et restons dans une forme de permanence de l'ego (qui reste isolé). Cependant, cette compréhension de ce qu'est la traduction se base sur le point de vue essentialiste ou épistémologique, d'une philosophie de l'identité.

Si l'on se base sur une philosophie de l'hospitalité telle que Lévinas l'appelle de ses vœux, et si l'on s'appuie sur l'éthique comme philosophie première pour comprendre ce qu'est la traduction, et notamment la traduction comme relation entre soi-même et les autres, alors elle devient une forme de « *relation sans relation* » (Tot. et Inf., 52) <sup>11</sup> , c'est une relation qui doit préserver l'altérité de l'autre.

Par conséquent, la traduction en tant que la relation entre le moi et l'autre se trouve dans un paradoxe : d'une part, la compréhension est un présupposé de la traduction, mais la compréhension est une activité de « saisie » basée sur une ontologie et sur une épistémologie <sup>12</sup>. Comprendre comporte nécessairement une certaine violence d'assimilation, mais d'un autre côté, la traduction est aussi accueil de l'autre et l'impératif d'écouter l'injonction qu'il nous fait : « tu ne commettras pas de meurtre ! » (Tot. et Inf., 173) <sup>13</sup>, afin de préserver son altérité.

Dans ce cas, comment en définitive devons-nous procéder à la traduction ? Est-ce (seulement) se conformer au principe d'identité et d'assimilation dans une perspective ontologique ou épistémologique, ou bien peut-on suivre une éthique de l'hospitalité ? De notre point de vue, la traduction est inscrite dans le contexte de la relation entre l'autre et soi-même, et inmanquablement, elle doit suivre deux préceptes :

1) D'abord afin d'assurer la possibilité de la traduction, de pouvoir recevoir le texte original dans sa propre langue, nous ne pouvons éviter une assimilation minimale, et inévitablement transformer l'original. N'importe quel objet de traduction, y compris les ouvrages que nous avons traduits de Lévinas, doit subir ce destin. Mais ce n'est qu'un aspect.

2) D'un autre côté, la traduction doit maintenir l'altérité de l'autre et rester à l'écoute de l'appel qu'il nous fait, afin de nous prémunir de la pure violence. Mais pour actualiser du début jusqu'à la fin cet objectif, nous devons, envers le vis-à-vis de la traduction ainsi qu'envers notre

---

10 Note des traducteurs : a « *creative betrayal of the original* » en anglais dans le texte. Paul Ricoeur, *On translation*, tr. by Eileen Brennan, with an introduction by Richard Kearney, Routledge, London and New York, 2006, p.37.

11 Note des traducteurs : en français dans le texte.

12 Note des traducteurs : alors que jusqu'ici nous traduisons 把握 par 'comprendre', ici nous faisons le choix de 'saisir' afin d'éviter la répétition avec 理解.

13 Note des traducteurs : en français dans le texte.

propre langue maternelle, vivre une transformation, c'est-à-dire faire preuve d'hospitalité, renoncer à nos opinions pour suivre la voie de l'auteur traduit, et alors seulement nous sommes capables d'accueillir le vis-à-vis de la traduction et de garder ce qu'il est. C'est pour nous le défi de ce travail, préserver le mieux possible le vrai visage de la philosophie de Lévinas.

Par conséquent, la traduction comme relation entre soi-même (l'ego) et un autre, est fondamentalement une double transformation : d'une part c'est une transformation de l'autre, mais c'est aussi une transformation de sa propre langue maternelle.

Regardons d'abord le premier aspect.

## 2

Sur ce premier versant des choses, ce que l'on rencontre d'abord comme transformation (bianyi 变易), ce n'est pas la philosophie de Lévinas, mais le nom lui-même de Lévinas.

Qui est Lévinas ?

Dans le monde académique chinois, cette question ne va pas de soi. En effet, en chinois, le nom de Lévinas peut être traduit de trois manières concurrentes : 列维纳斯 (Liè wéi nà sī), 勒维纳斯 (Lè wéi nà sī) et 莱维纳斯 (Lái wéi nà sī). Les différences entre ces trois transcriptions du nom de Lévinas en chinois ne concernent pas le sens mais la seule prononciation : les premiers caractères de ces trois noms - 列, 勒 et 莱 - sont trois prononciations approximatives de la première syllabe «Lé» du nom de Lévinas : Liè, Lè et Lái..

Lieweinasi (列维纳斯), la première solution, est celle que l'on rencontre le plus souvent. Bien que parmi les ouvrages traduits de Lévinas publiés en Chine, seul Wu Huiyi (吴慧义) utilise le nom Lieweinasi (列维纳斯) et ce, lorsqu'il traduit « *De l'existence à l'existence* » (《从存在到存在者》<sup>i</sup>). Cependant, la plupart des universitaires chinois utilisent aussi ce nom dans leurs articles et dans leurs travaux de recherches. Par exemple, le spécialiste de Lévinas, Wang Heng (王恒) utilise ce nom dans son ouvrage : « *Temporalité: soi et l'autre – De Husserl, Heidegger à Lévinas* » (Nanjing, Editions populaires du Jiangsu, 2006, 2008)<sup>ii</sup> ; Sun Xiaoling (孙小玲) : « *Du soi absolu à l'altérité absolue: la philosophie de l'intersubjectivité de Husserl et de Lévinas* » (Shanghai, Editions populaires de Shanghai, 2009)<sup>iii</sup> ; Liu Wenjin (刘文瑾) : « *Lévinas et la question du "livre" : le visage de l'autre et le "Cantique des Cantiques"* » (Pékin, Editions Sanlian, 2012)<sup>iv</sup>, Huang Yu (黄瑜) « *Le domaine de l'autre: recherches sur l'éthique et la métaphysique de Lévinas* » (Pékin, Editions de l'Académie des Sciences sociales, 2014)<sup>v</sup> etc. Par ailleurs, Yang Dachun (杨大春), Nicolas Bunnin et Simon Critchley ont publié ensemble les interventions du « Symposium international sur Lévinas de Hangzhou » intitulé : « *Un siècle avec Lévinas ou la destinée de l'Autre* » ( *A Century with Lévinas or the Destiny of the Other* )<sup>14</sup> (Pékin, Renmin University Press, 2008)<sup>vi</sup> ; il y a enfin le troisième volume de la

---

14 Note des traducteurs : en anglais dans le texte.

série « Etude critique de la pensée française » éditée par le professeur Gao Xuanyang dont le sujet est Lévinas. Tous ces ouvrages utilisent la traduction Lieweinasi (列维纳斯) du nom de Lévinas.

De plus, au sujet des traductions de Lévinas, tous les ouvrages utilisent ce nom de Lieweinasi (列维纳斯). Par exemple, l'universitaire japonais, Gang Daolong (港道隆) « Penser en dehors de la Loi » (Traduction par Zhang Jie et Li Yonghua, Shijiazhuang, Editions Hebei Education, 2002)<sup>vii</sup>, ou la traduction de l'ouvrage du britannique Colin Davis *Lévinas: An Introduction* (Polity Press, 1996) par Li Ruihua (李瑞华), (Colin Davis: "Lévinas", traduction Li Ruihua, Nanjing, Editions populaires du Jiangsu, 2006)<sup>viii</sup>, ou encore la traduction de Wang Jiajun (王嘉军) du livre de Seán Hand, *Emmanuel Lévinas* (Routledge, 2009) "Introduction à Lévinas" (Seán Hand, traduction Wang Jiajun, Chongqing, Editions de l'université de Chongqing, 2014)<sup>ix</sup>. Tous ces ouvrages ainsi que la majorité des écrits ou des recherches sur Lévinas en chinois utilisent la transcription Lieweinasi (列维纳斯) pour rendre le nom de Lévinas, ainsi cette transcription est le nom qui s'est répandu dans le monde sinophone (y compris à Taiwan et Hong-kong).

Cependant, ce nom n'est pas le seul. Parmi les trois versions du nom de Lévinas en chinois, (il existe) aussi la solution par le professeur Yu Zhongxian (余中先) dans sa traduction de *Dieu, la mort et le temps (établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Grasset, 1993)*<sup>15</sup> (Leweinasi 勒维纳斯, Pékin, Editions Sanlian 1997)<sup>x</sup>, ou par le professeur Guan bo Yan (关宝铨) lorsqu'il traduit *Quatre Lectures Talmudiques* (Les Editions de Minuit, 1968)<sup>xi</sup> (Pékin, Editions commerciales Press, 2002)<sup>xii</sup>. Par ailleurs, le premier chercheur à avoir introduit la philosophie de Lévinas dans le monde sinophone, qui anciennement fut aussi un chercheur reconnu dans le domaine de la philosophie française au département de philosophie de l'université de Pékin, le professeur Du Xiaozhen, a toujours préféré l'utilisation de la traduction Leweinasi (勒维纳斯). Cela a influencé une proportion non négligeable d'universitaires.

La troisième traduction du nom de Lévinas, est la suivante : Laiweinasi (莱维纳斯). Le principal représentant de l'utilisation de cette traduction est le professeur Sun Xiangchen (孙向晨) de l'Université Fudan. Il a été le premier universitaire à faire une thèse de doctorat sur Lévinas en Chine. Son ouvrage « Face à l'autre : Etudes sur la philosophie de Lévinas » (Shanghai, Editions Sanlian, 2008)<sup>xiii</sup>, utilise la transcription Laiweinasi (莱维纳斯). En outre, Mo Weimin (莫伟民), Wang Li Ping (王礼平) et Jiang Yuhui (姜宇辉), auteurs conjoints de « La philosophie française du XX<sup>e</sup> siècle », consacrent un chapitre à Lévinas dont ils transcrivent aussi le nom par Laiweinasi (莱维纳斯). Le Professeur Wu Xiaoming (伍晓明), traducteur du premier chapitre<sup>xiv</sup> d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>16</sup> utilise lui aussi Laiweinasi (莱维纳斯).

Il est probable que la situation de pluralité que connaît la traduction du nom chinois de Lévinas continuera à l'avenir. Devant cette multiplicité, nous sommes invités à déconstruire l'identité (同一性) et la totalité (总体性) du philosophe, peut-être est-ce là la première manière

15 Note des traducteurs : en français dans le texte.

16 Note de l'auteur : Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Jijhoff/La Haye, 1974.

d'accueillir sa pensée.

## 3

En comparaison avec la question du nom de Lévinas, les variations rencontrées dans le processus de traduction de la philosophie de Lévinas sont encore plus intéressantes.

Quel que soit le point de départ que l'on retient pour traduire : des mots vers les locutions, de celles-ci vers les phrases, puis de ces dernières vers les textes, et enfin le passage à la culture prise dans son entier, ou bien, au contraire, que l'on fasse l'inverse et que l'on prenne « la grande interprétation rendant compte de l'esprit d'une culture »<sup>17</sup> comme prémisse, et par suite que l'on descende « en descendant du texte jusqu'à la phrase »<sup>18</sup>, le mouvement de la traduction inclut la considération des quatre niveaux des mots, de phrases, de textes et de cultures<sup>19</sup>. Et selon Ricoeur, « le dernier acte, si l'on peut dire, la dernière décision, concerne l'établissement d'un glossaire au niveau des mots ; le choix du glossaire est la dernière épreuve où se cristallise en quelque sorte *in fine* ce qui devrait être une impossibilité de traduire.<sup>20</sup> » Par conséquent, lorsque nous discutons de la philosophie de Lévinas, que ce soit au début ou à la fin, nous devons toujours passer par le niveau du mot. Regardons quelques exemples.

Tout d'abord, le chinois peut aisément être considéré comme l'autre absolu des langues occidentales. L'une des plus grandes difficultés lorsque l'on traduit d'une langue occidentale vers le chinois est la traduction du terme *Being, Etre* ou *Sein*. Et réciproquement : une des variations principales éprouvée par la philosophie occidentale lorsqu'elle est traduite en chinois, est manifestée dans la traduction du terme *Being, Etre* ou *Sein*.

Comment rendre compte de ces notions telles qu'elles sont en chinois ? Il y a déjà eu de nombreux débats sur le sujet en chinois. Il n'y a d'ailleurs jusqu'à présent pas de consensus, et il n'y en aura peut-être jamais<sup>xv</sup>. Cette difficulté naturelle est bien entendue présente lorsque nous traduisons Lévinas, car il y a au cœur de la philosophie de Lévinas une critique et une sortie du concept d'être porté traditionnellement par la tradition occidentale. Très tôt en 1951, il écrit : "*L'ontologie est-elle fondamentale?*"<sup>xvi</sup> et cet article interroge la position centrale de l'ontologie. La critique de l'ontologie sera ensuite une ligne continue de la pensée de Lévinas. Dans la dernière partie de sa vie, il donnera le nom d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* à l'un de ses ouvrages majeurs. Nous pouvons ainsi constater : *Being, Etre* ou *Sein* sont des vis-à-vis dont il veut se séparer, mais qui constituent de ce fait même des concepts de base de sa philosophie. Ces notions structurent les obstacles qui naturellement encombrant notre

17 Note des traducteurs : "[the] absorbing vast interpretations of the spirit of a culture", Paul Ricoeur, *On translation*, p.31.

18 Note des traducteurs : "com[ing] down ... from the text, to the sentence" en anglais dans le texte, Paul Ricoeur, *On translation*, pp.31-32.

19 Note des traducteurs : "word", "sentence", "text" et "culture", en anglais dans le texte, Paul Ricoeur, *On translation*, pp.31-32.

20 Note des traducteurs : "making out a glossary at the level of words": "the selection of the glossary is the final test where what should be impossible to translate is crystallized as it were in fine." en anglais dans le texte, Paul Ricoeur, *On translation*, pp.31-32.

traduction de Lévinas : comment rendre cela en chinois ?

Ces concepts ont en philosophie au moins trois significations : 1) un usage de copule (verbe d'association) (系词) en chinois cela se traduit par shi (是) ; 2) l'“existence” ou “l'existant”, et, en chinois, cela est rendu par “cunzai” (存在)<sup>xvii</sup> ou “cunzaizhe” (存在者) ; 3) “you” (有), ce qui est un équivalent du français “Il y a”, de l'allemand “Es gibt” ou de l'anglais “There is”.

Par conséquent, en chinois on doit souvent débattre s'il faut rendre le terme par “shi”(是), “cunzai” (存在), “you”(有). Bien entendu, ce débat existe aussi dans l'interprétation de la philosophie de Lévinas, mais il se centre principalement sur le choix entre les deux premières options, où deux courants s'opposent. Dans le premier courant qui promeut la traduction par “shi”(是), il y a notamment le professeur Wu Xiaoming (伍晓明) qui lorsqu'il traduit le premier chapitre de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* rend être par “qushi” (去是), et traduit « essence » par “shiqizhisuoshi” (是其之所是) (littéralement ‘c'est l'être de ce qui est’).

Dans la traduction de *Totalité et Infini*, je n'ai pas traduit *l'être* par “shi” (是) ou “qushi” (去是), mais plutôt par “cunzai” (存在) ou “cunzaizhe” (存在者). Mes raisons sont les suivantes : d'abord l'être dans la philosophie de Lévinas renvoie souvent à la notion d'existence ou d'existant. Sur cette base, entre traduire par “cunzai” (存在), “shicun (实存)” ou “cunzaizhe” (存在者), “shicunzhe(实存者)” est plus approprié. Deuxièmement, en chinois, “shi” (是) est souvent utilisé comme copule (系词), et par moment renvoie à la notion d'exactitude “dui” (对), “zhengque”(正确) (pour dire « oui c'est vrai », « oui c'est ça ») ; c'est uniquement dans des situations particulières, que le terme exprime la notion d'existence (存在), par exemple : il y a une rivière devant la montagne (littéralement : *devant la montagne est une rivière*) « shan qianmian shi yitiao he » (山前面是一条河). Par conséquent lorsque nous utilisons “shi” (是) pour traduire *l'être* alors qu'il renvoie plutôt à “cunzai” (存在), ce n'est pas une habitude qui est très satisfaisante en chinois. Bien entendu, traduire *l'être* par “cunzai” (存在), fait perdre la nuance renvoyant à “shi” (是) que le terme porte initialement, et le lien interne qui existe entre les deux termes. Cependant, dans la traduction vers le chinois, cette perte sémantique ne peut être évitée, car lorsque l'on passe au chinois on doit nécessairement passer par ce type de problèmes (ces souffrances sont la destinée du traducteur). Par conséquent, lors de la traduction chinoise de la notion d'être, nous pouvons emprunter l'expression que A. C. Graham (葛瑞汉)<sup>21</sup> utilise lorsqu'il discute la traduction en chinois de la philosophie de Kant : « une traduction réussie est impossible »<sup>xviii</sup>.

Un concept très proche de la notion d'être est celui d'essence. Le terme est d'ailleurs un mot-clé du titre de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. En général, en chinois on le traduit par “benzhi” (本质)<sup>22</sup>. Cependant, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas en fait l'équivalent de *l'être* : “le terme essence y exprime l'être différent de l'étant” (*Autrement qu'être...., p.IX*)<sup>23</sup>. Par conséquent, selon cette signification, lorsque l'on

21 Note des traducteurs : A. C. Graham, sinologue anglais, dont l'article “'Being' in Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry”, in *Foundations of Language* Vol. 1, No. 3 (Aug., 1965), pp. 223-231 et *Being in Western philosophy compared with shih/fei and yu/wu in Chinese philosophy* ont eu d'importantes répercussions en Chine. C'est à cet article que renvoie le Pr. Zhu Gang dans sa note.

22 Note des traducteurs : en chinois *benzhi* renvoie à l'essence en tant que nature essentielle, qualité intrinsèque, caractère inné, voire la substance (cf. dictionnaire Grand Ricci).

23 Note des traducteurs : en français dans le texte.

traduit essence par "benzhi" (本质) il y a certainement une erreur.

Dans ce cas, comment le traduire ? Identiquement en "cunzai" (存在) ? Mais cela ne renvoie pourtant pas à la notion d'être en elle-même ? Nous avons préalablement cité la traduction de Wu Xiaoming (伍晓明) qui traduit *l'essence* par "shiqizhisuoshi" (是其之所是) (littéralement « c'est l'être de ce qui est), mais cela n'est pas vraiment une traduction, mais plutôt une interprétation, et même en chinois une interprétation relativement développée : il ne s'agit pas d'un terme qui fait face à son vis-à-vis. Je incline à le traduire par "quzai" (去在). Bien entendu, ce concept n'est pas tout à fait le terme de *Totalité et Infini* que nous souhaitons traduire. Par conséquent, nous ne développons pas ici pourquoi nous choisissons cette solution, mais nous nous contentons de souligner la dimension interprétative.

Lors de la traduction de la philosophie de Lévinas, une autre variation et perte de sens impossible à éviter concerne la notion de *responsabilité*. Ce terme est lui aussi central chez Lévinas. On peut dire que la philosophie de Lévinas nous fait réfléchir sur la responsabilité envers l'autre à laquelle il est impossible d'échapper, et à la question de l'origine de cette responsabilité.

Dans la plupart des traductions de l'occident vers le chinois, le terme de responsabilité est traduit par le terme "zeren" (责任). Mais il y a ici un problème. Le verbe qui correspond au nom *responsabilité* est *répondre* qui vient du latin *respondere* et dont le sens original est celui qui reste le plus courant : 'répondre à une question', 'répondre à un courrier', 'répliquer'<sup>24</sup>. Dans l'usage que Lévinas fait du terme de responsabilité, ce sens est présent, et est même le sens premier : la responsabilité suppose que lorsque je reçois l'appel de l'autre, je doive y répondre. Mais dans le terme chinois de "zeren" (责任), il n'y a pas la moindre trace de ce niveau de sens. Le sens principal du chinois "zeren" (责任) renvoie à la charge d'un office, aux devoirs liés à une charge (zhize 职责), et n'a pas du tout le sens de réponse. Par suite, "zeren" (责任), est une manière de traduire 'responsabilité' qui est déjà consacrée par l'usage, et qui est profondément ancrée, au point qu'il est impossible de l'abandonner. Pour remédier à cette regrettable habitude, nous traduisons de temps à autre 'responsabilité' par "yingcheng" (应承), afin de faire ressortir le sens de 'réponse à l'appel', et pour souligner le sens que Lévinas donne à la responsabilité du soi envers l'autre. Dans "yingcheng" (应承), le premier caractère *ying* 应 revoie au terme de "huiying" (回应) qui veut dire 'répondre', 'répliquer', et le second caractère "cheng" (承) suggère que 'le moi sert l'autre de bas en haut' (以下 (自我) 承上 (他人) 的关系). Par exemple dans la phrase suivante :

...dans le discours je m'expose à l'interrogation d'Autrui et cette urgence de la réponse – pointe aigüe du présent – m'engendre pour la responsabilité ; comme responsable je me trouve ramené à ma réalité. (Tot. et Inf. 153)<sup>25</sup>

peut être traduite :

“在话语中，我向他人的讯问展露自己，而这种回应的急迫——当前的紧急性——为了责任[应承，responsabilité]而把我生产出来；作为能负责者 [能回

24 Note des traducteurs : en chinois respectivement *huida* 回答, *huiying* 回应, *dafu* 答复.

25 Note des traducteurs : en français dans le texte.



应者, responsable], 我被引向我最终的实在”<sup>26</sup>.

Et :

Le retour à l'être extérieur, à l'être à sens unique..., c'est entrer dans la droiture du face-à-face. Ce n'est pas un jeu de miroirs, mais ma responsabilité, ...Elle [Cette responsabilité] place le centre de gravitation d'un être en dehors de cet être (Tot. et Inf. 158)<sup>27</sup>.

par

“向外在存在的返回, 向单义意义.....上的存在的返回, 就是进入到面对面的率直之中。这并不是一种反射游戏, 而是我的责任[/应承].....。这种责任[/应承]把一个存在者的重心置于这一存在者之外。”<sup>28</sup>

Cependant il est regrettable que cette manière de traduire ne puisse pas être appliquée tout au long de la traduction de l'ouvrage, et c'est pourquoi globalement dans la traduction en chinois de *Totalité et infini*, *responsabilité* ne peut se dispenser d'être traduit par *zeren* 责任 qui s'écarte beaucoup de la signification donnée par Lévinas.

Un autre terme central de la philosophie de Lévinas qui doit passer par de nombreuses « variations » est celui de visage : qui peut être rendu par *lian* (脸 *miankong* 面孔, *mianrong* 面容) qui en sont les trois principales traductions. Le sens fondamental de ces trois traductions ne diffère pas beaucoup, les différences ne sont pas aussi importantes que quand il faut traduire *être* par *zai* 在, *shi* 是 ou *you* 有, dont les usages sont éloignés les uns des autres. Mais il y a tout de même des différences sensibles entre ces termes.

Examinons d'abord *lian* 脸. Je crois que c'est une traduction plutôt bonne parce qu'elle peut rendre le sens que Lévinas lui associe, comme *expression* ou *discours*. Je ne choisis pourtant pas ce terme en raison de trois considérations : la première est que c'est un mot monosyllabique, alors que dans le chinois contemporain (*xiandai hanyu* 现代汉语), la plupart des noms comportent deux syllabes, et je pense qu'il est préférable d'employer de tels termes dissyllabiques dans une composition littéraire. La deuxième raison est que *lian* 脸 en chinois peut aussi désigner la gueule des animaux. Or, selon la philosophie de Lévinas, peut-on employer les termes d'expression et de discours pour les animaux ? Cela reste une question dont il faudrait discuter plus avant. Troisièmement, Lévinas décrit souvent la relation entre l'autre et le soi avec les termes de 'face-à-face' et de 'vis-à-vis', qu'on traduit en chinois *mian dui mian* 面对面. Si l'on traduit 'visage' par *lian* 脸, on ne peut ensuite passer sans encombre de *lian* 脸 à *mian dui mian* 面对面.

Concernant le terme de *miankong* '面孔', c'est effectivement un terme avec deux syllabes, et de plus le caractère 'mian' 面 est présent, il est donc plus facile de passer ensuite à la traduction de 'face-à-face' *mian dui mian* 面对面. Mais bien qu'il ait cet avantage, je n'ai

26 Note des traducteurs : traduction chinoise du texte français cité.

27 Note des traducteurs : en français dans le texte.

28 Note des traducteurs : traduction chinoise du texte français cité.

jamais adopté cette solution: parce qu'en chinois il a tendance à donner à croire que *le visage* c'est principalement l'apparence physique, l'aspect extérieur ; c'est un mot moralement neutre, qui chosifie la notion de visage, l'objective et en fait un trait de thématization. Cependant, selon Lévinas, le *visage* c'est justement ce qu'il oppose à la neutralité, à l'objectivation, et il est d'abord une forme *d'expression, de discours, d'appel*. Ce niveau de sens n'est pas exprimé de manière satisfaisante par le terme de *miankong* 面孔

Par conséquent, je préfère traduire par *mianrong* 面容. Les raisons pour cela sont qu'il s'agit d'un terme dissyllabique, et que, d'un point de vue formel *xingshishang* 形式上, il convient mieux au rythme de la langue chinoise et aux exigences de la composition littéraire en chinois. Ensuite, par rapport à *miankong* 面孔, *mianrong* 面容 n'indique pas tant l'expression d'une dimension spatiale extérieure, qu'une expression de sentiments *biaoqing* 表情 comme un langage (qui formule extérieurement des sentiments). Par exemple, en chinois, il existe l'expression : 'un air douloureux' *tongku de mianrong* 痛苦的面容, une 'physionomie triste' *qiaocui de mianrong*, 憔悴的面容, une 'mine joyeuse', *xiyue de mianrong* 喜悦的面容, et ainsi de suite. Par conséquent, dans *mianrong* 面容 le caractère *rong* 容 renvoie à la 'contenance', à la 'tenue extérieure', à l'attitude, et donc à une forme de parole (de langage, d'expression). De ce point de vue, la dimension d'objectivation et de chosification est plus limitée. Cela est plus cohérent avec la notion de visage selon Lévinas. Enfin, lorsque l'on traduit visage par *mianrong* 面容, le passage à la notion de face-à-face *mian dui mian* 面对面 est plus facile, et renvoie à l'appel que l'autre fait ; nous sommes dans un contexte de communication, de situation inter-relationnelle.

## 4

Lorsque l'on traduit la philosophie de Lévinas vers le chinois, le deuxième niveau de traduction à travers lequel il faut passer est celui de la transformation de la phrase.

Nous le savons tous, une des lignes qui sous-tend l'ensemble du travail philosophique de Lévinas est la critique de la violence engendrée par l'identification de l'être et par la vision essentialiste grecque. Mais l'ontologie grecque est liée à la langue grecque, et notamment au *logos*, ainsi qu'à la manière de conduire des raisonnements en monde grec, et tous ces différents éléments sont liés. Par conséquent, pour critiquer l'ontologie grecque, il lui faut consciemment ou inconsciemment s'opposer à l'approche grecque. C'est d'ailleurs ce qui conduit Lévinas à adopter un style spécifique d'écriture. Derrida, exprime la vue suivante sur le sujet :

...[L]'écriture de Lévinas, qui mériterait à elle seule toute une étude et où le geste stylistique, surtout dans *Totalité et Infini*, se laisse moins que jamais distinguer de l'intention, interdit cette désincarnation prosaïque dans le schéma conceptuel qui est la première violence de tout commentaire. Lévinas recommande certes le bon usage de la prose qui rompt le charme ou la violence dionysiaques et interdit le rapt poétique... En outre, le développement des thèmes n'est, dans *Totalité et Infini*, ni purement descriptif ni purement déductif. Il se déroule avec l'insistance infinie des eaux contre une plage : retour et répétition, toujours, de la même vague contre

la même rive, où pourtant chaque fois se résumant, tout infiniment se renouvelle et s'enrichit. Par tous ces défis au commentateur et au critique, *Totalité et Infini* est une œuvre et non un traité.<sup>29</sup>

Et en effet, il en est ainsi. *Totalité et Infini* n'est pas un traité, n'est pas un traité avec des raisonnements stricts. Comme le dit Derrida, ce n'est pas une pure description, ni un pur raisonnement, et Lévinas utilise de nombreuses images. Sa structure de phrase, souvent mais pas toujours, n'explique pas les connections entre les arguments, et parfois même évite d'utiliser le verbe 'être', et de ce fait détruit (de l'intérieur) l'omniprésence de la domination de l'être. Tous ces éléments – en particulier pour le traducteur – donnent quelques difficultés et « défis » : lorsqu'il s'agit de passer au chinois, il est impossible d'éviter certaines variations, ou bien nous devons ajouter des connecteurs afin de montrer les enchaînements logiques, car sinon la traduction chinoise n'a pas de sens.

Voici par exemple :

« Générosité nourrie par le Désiré, dans ce sens, relation qui n'est pas disparition de la distance, qui n'est pas rapprochement, ou... rapport dont la positivité vient de l'éloignement, de la séparation, car elle se nourrit, pourrait-on dire, de sa faim. (Tot. et Inf. 4)<sup>30</sup> ».

Le sens général de ce passage est que la *générosité* est une forme unique de *relation* ou de *rappor*t. Mais parce dans ce passage, la phrase principale est une phrase nominale, il n'y a pas de verbe principal dans la première partie. Ainsi, si l'on traduit directement en chinois, il n'est pas possible de rendre ce type de rapport : la *générosité* est une forme unique de *relation*. Dans les traductions anglaises et allemandes, les traducteurs reprennent un modèle de phrase qui est : Sujet + est (shi, 是) + Complément. Par exemple dans la version anglaise :

« It is a generosity nourished by the Desired, and thus a relationship that is not the disappearance of distance, not a bringing together, or...a relationship whose positivity comes from remoteness, from separation, for it nourishes itself, one might say, with its hunger<sup>31</sup>. »

Afin de mieux faire passer le sens de la phrase de Lévinas en chinois, nous avons nous aussi transformé la phrase de Lévinas en phrase avec verbe :

« 慷慨由被欲望者所滋养, 在这个意义上它是一种关系【elle est dans ce sens une relation qui...】, 这种关系并不是距离的消失, 也不是拉近; 或者说——为了把慷慨的本质和善良的本质更密切地系缚在一起——它是这样一种关联 : 其肯定性来自于疏离和分离<sup>32</sup> ».

---

29 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris : Editions du Seuil, 1967, p.124. ; en français dans le texte.

30 Note des traducteurs : en français dans le texte.

31 Note des traducteurs : en anglais dans le texte.

32 Note des traducteurs : en chinois dans le texte.

Voici un second exemple :

« Mais nous avons aussi indiqué que ce rapport de vérité qui, à la fois, franchit et ne franchit pas la distance – ne forme pas de totalité avec “l’autre rive” – repose sur le langage: relation où les termes s’absolvent de la relation – demeurent absolus dans la relation. (Tot. et Inf. 35-36)<sup>33</sup> ».

Une traduction chinoise en est !

但是我们也已经指出，这种同时既跨越距离又没有跨越距离——没有与“彼岸”形成总体——的真理关联，建立在语言之上：[作为]关系[的语言]【[qui est une] relation】，在这种关系中，诸端点从关系中解脱出来，在关系内保持着绝对<sup>34</sup>。

Dans ce passage, Lévinas utilise deux points comme signe de ponctuation derrière le terme de « le langage », et écrit ensuite “*relation*”: “*guanxi* (关系), .....”. Evidemment, ce passage veut dire que la langue est une forme de relation (*yuyan shi yizhong guanxi* : 语言是一种关系). Néanmoins, c'est comme si Lévinas intentionnellement n'explicitait pas ce sens pour éviter une relation d'identité essentielle. Toutefois, lorsque l'on traduit ce passage, pour faciliter la compréhension, nous devons compléter cette relation de fait, et nous avons fait la traduction qui se trouve ci-dessus.

C'est la deuxième variation que le texte de Lévinas ne peut éviter, lorsque nous le citons en chinois. En conséquence, il est donc impossible d'éviter un troisième type de variation : la variation de la pensée elle-même. Mais ceci est précisément l'accomplissement inévitable de la traduction car, comme indiqué précédemment, la traduction est un mouvement d'assimilation de l'autre.

## 5

Non seulement la philosophie de Lévinas peut donner une base pour comprendre quelle est la violence que la traduction ne peut éviter – l'assimilation de l'autre par le moi –, mais elle fournit encore une exigence morale : nous sommes invités à accueillir l'autre, et même plus à aller au-devant de lui, et, en même temps, tenter de préserver son altérité. Cette exigence est un appel pour nous : dans le processus de traduction, nous pouvons être sur nos gardes par rapport à la violence de l'assimilation, et pour autant que faire se peut, essayer d'atténuer cette violence le plus possible.

Afin d'essayer de réaliser ce point, nous devons aussi accepter une transformation de nous-mêmes, envers notre propre langue maternelle – le chinois – afin de pouvoir développer la plus grande hospitalité possible envers le texte original de l'autre. Bien entendu, ce genre de

---

33 Note des traducteurs : en français dans le texte.

34 Note des traducteurs : traduction chinoise du texte ci-dessus en français.

variation ne doit pas conduire à déformer le chinois, ni influencer la qualité même de la langue chinoise et doit remplir les conditions de la compréhensibilité. Ce type de transformation de ma langue maternelle, se joue essentiellement au niveau du mot : afin de permettre l'entrée de la pensée de Lévinas dans le monde sinophone, il faut parfois donner un sens nouveau à certains mots, ou bien alors activer un sens jusqu'alors caché dans les mots, il faut même parfois faire preuve de créativité et former soi-même de nouveaux mots. Prenons quelques exemples.

La première situation que l'on peut rencontrer peut être illustrée par la traduction du terme *jouissance* par *xiangshou* (享受). Dans *Totalité et infini*, Lévinas utilise le terme de *jouissance* pour dépeindre le lien de la corporeité de notre sensibilité avec les éléments : dans la jouissance, nous pouvons nous sentir “*baigner dans l'élément*” (Tot. et Inf. 105), ou bien “*Etre-dans-l'élément*” (Tot. et Inf. 108). Selon Lévinas, “*Etre-dans-l'élément*” est antérieur à ce qu'Heidegger appelle un “*Etre-au-monde*”. La *jouissance* comme lien entre notre corps et les éléments, précède non seulement les représentations des ‘choses-événements’ (*shiwu* 事物), mais aussi précède les usages des choses. Elle est le lien le plus original qui se produit entre le moi et ‘l'extériorité’ (*waizaixing* 外在性) – même avant la production du moi : parce qu'ici ce qui fait la sensibilité du sujet jouissant n'est pas encore devenu un moi (Je), le vis-à-vis jouit des éléments qui ne sont pas encore synthétisés en choses-événements. De plus, la jouissance n'est pas nécessairement la sensibilité positive, comme la joie, le plaisir, mais peut être aussi un sentiment de négativité (*foudingxing* 否定性), comme un sentiment d'inconfort corporel ou la tristesse.

Cependant, en chinois, le terme de *xiangshou* 享受, d'un côté pointe vers la relation entre le moi et la chose, et donc il n'a pas le sens d'origine’ (*yuanbenxing* 原本性) que Lévinas met dans le terme. D'autre part, la plupart des sentiments décrits par le terme sont positifs, et sont à coup sûr des sentiments) ; cela n'exprime pas des sentiments négatifs, encore moins la négation des sentiments. Selon cette signification, lorsque nous utilisons *xiangshou* pour traduire *jouissance*, nous devons élargir la signification du terme de deux côtés et enrichir le sens original en chinois : d'un côté non seulement la jouissance ne désigne plus seulement la relation du moi avec des choses-événements déjà formés, mais surtout (dans les vues de Lévinas) elle désigne une relation entre la sensibilité elle-même qui précède le moi et les éléments qui précèdent les choses. D'autre part, *xiangshou* n'est pas seulement un terme qui exprime seulement des sentiments positifs, ou des impressions, mais il exprime aussi une forme de négativité, des sentiments négatifs. Ainsi, lorsque l'on utilise *xiangshou* pour traduire *jouissance*, le terme chinois reçoit lui aussi des modifications (*bianyì* 变易).

La deuxième situation que l'on peut rencontrer peut être illustrée par le terme de *wudian* 无端, (sous la forme d'adjectif *wudiande*, 无端的), pour traduire le terme ‘*an-archie*’ (‘*an-archique*’). *Anarchie* (*anarchique*) en français signifie d'abord une situation où il n'y a pas de gouvernement, un état sans autorité, sans ordre, de confusion. Dans *Totalité et infini*, Lévinas l'utilise en référence au sens d'originel, de ce qui se situe à l'origine pour exprimer ce qui est “*sans commencement, sans origine*”. C'est la raison pour laquelle il est souvent en train de souligner le préfixe du terme *an-archie* ou bien *an-archique*. Par exemple : “[U]n monde absolument silencieux qui ne nous viendrait pas à partir de la parole, fût-elle mensongère, serait *an-archique wudian-de* (无端的), sans principe *wubenyuan-de* 无本原的, sans commencement 无开端的” (Tot. et Inf. 63). Ensuite, pourquoi le monde “qui ne nous

viendrait pas à partir de la parole” “serait an-archique” ? C’est parce que, chez Lévinas, ce qui est ‘principe’, ‘archie’ or ‘origine’ est nécessairement ce qui s’exprime ou se révèle tout le temps (Tel 41, 71). Il est évident que seul un homme (moi ou un autre) ou Dieu peut utiliser le langage, la parole, son visage, pour s’exprimer et se révéler, car le monde ne parle pas, c’est-à-dire qu’il ne peut pas en n’importe quelle circonstance s’exprimer et se révéler, et par conséquent, de ce point de vue, le monde est *an-archique*. Lévinas pense que non seulement le monde est anarchique, mais que les éléments qui précèdent le monde le sont aussi, parce que – selon Lévinas – les ‘éléments’ *yuansu* 元素 ne sont pas des choses susceptibles de se révéler (Tot. et Inf. 116) ; par conséquent (le monde) vient d’*“une épaisseur opaque sans origine,...Il n’a pas d’origine...”* (Tot. et Inf. 132)<sup>35</sup>.

Par suite, pourquoi cette notion d'*an-archique* – en ce qui concerne les hommes – devient-elle un problème ? C’est que selon Lévinas, *“an-archique”* est *“à la limite du non-sens”* (Tot. et Inf. 66). Par conséquent, un monde anarchique c’est un monde inhumain, un monde qui n’a pas de signification, un monde dans lequel il ne convient pas de résider :

“Ce monde ayant perdu son principe, an-archique – monde de phénomènes – ne répond pas à la recherche du vrai, il suffit à la jouissance qui est la suffisance même, nullement outrée par la dérobade qu’oppose l’extériorité à la recherche du vrai. Ce monde de la jouissance ne suffit pas à la prétention métaphysique.” (Tot. et Inf. 36)<sup>36</sup>.

Selon ce que nous venons de voir, *an-archique* dans la pensée de Lévinas (en particulier dans *Totalité et infini*), a deux sens : d’abord le terme signifie : *“sans commencement, sans origine”*, et ; ensuite par extension de sens, il veut dire ‘sans signification’ (*meiyou yisi*, 没有意义) *“à la limite du non-sens”*. Comment utiliser un seul terme en chinois pour rendre ces deux sens ? Je choisis le terme de *wuduan* (无端). D’abord, le premier sens (le sens littéral des caractères) signifie ‘sans commencement’ (*meiyou kaiduan* 没有开端) et cela correspond donc au sens que Lévinas donne au point de départ à *an-archique*. Cependant ce sens “sans commencement” dans le terme actuel *wuduan* (无端) dans le chinois moderne est relégué au second plan et n’est pas mis en valeur, car le sens quotidien est « sans raison » (*meiyou liyou* 没有理由), “sans aucun fondement” (bien entendu, cet aspect du sens provient en dernier ressort d’un élargissement du sens de *wuduan* 无端 c’est à dire “sans commencement”, “sans racine”, “sans fondation” ). Par conséquent, j’utilise *wuduan* (无端) pour traduire *an-archie* (*an-archique*) ce qui active le sens originalement caché dans le terme par les expressions du chinois moderne de « sans raison », “sans aucun fondement”. Deuxièmement, *wuduan* (无端) dans le chinois moderne a le sens de déraisonnable, d’absurde (*huangmiu* 荒谬) et de ce point cela éclaire aussi le sens donné au terme par Lévinas à *an-archie*<sup>37</sup>.

Ici il nous faut encore compléter car *an-archie* (*an-archique*) est un terme essentiel pour le dernier Lévinas, celui d’*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Bien que ce mot signifie

35 Note des traducteurs : les mots ou les morceaux de phrases en italique sont en français dans le texte.

36 Note des traducteurs : en français dans le texte.

37 Note des traducteurs : les mots ou les morceaux de phrases en italique sont en français dans le texte.

“sans commencement, sans origine or principe”, Lévinas l'utilise afin de décrire le type de responsabilité du moi à l'égard de l'autre, car notre responsabilité à l'égard d'autrui est essentiellement sans fondement, sans raison, et il faut revenir à un niveau pré-essentiel, remonter jusqu'à la “préhistoire” du Moi (*Autrement qu'être...* 150) afin de chercher sa source – en ce lieu, le moi est *obsédé* (*jiuchan*, 纠缠) par l'autre, il est retenu en *otage* par l'autre (*bei taren kouwei renzhi*, 被他人扣为人质). Nous n'avons pas le temps ici de nous arrêter à cette question, parce qu'elle dépasse le cadre de cette intervention.

La troisième situation est celle où, afin de préserver l'altérité de l'œuvre de Lévinas et d'éviter qu'elle soit éliminée par l'assimilation et l'explication, nous devons inventer des mots. Le terme *athéisme* (*athée*) est un bon exemple. *Athéisme* signifie traditionnellement « sans Dieu » (*wushenlun*, 无神论). Mais le problème est que Lévinas dans *Totalité et Infini*, n'emploie pas le terme dans le sens de son usage commun : la notion ne signifie pas un point de vue qui nie l'existence de dieu, mais désigne “*le psychique*” ou bien “*l'âme*” qui se trouve dans une situation séparée de *Dieu*. Il écrit ainsi :

“L'âme – la dimension du psychique – accomplissement de la séparation, est naturellement athée. Par athéisme, nous comprenons ainsi une position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin, la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi.” (Tot. et Inf. 29-30)<sup>38</sup>.

Par conséquent, dans le vocabulaire traditionnel, l'appellation d'athée (*wushenlun*, 无神论), signifie “*la négation du divin*”, ce qui évidemment va contre l'interprétation de Lévinas. En considérant que nous puissions créer le terme *feishenlun* 非神论 pour traduire ce sens, et que nous fassions de *feishenlun-de* 非神论的 la traduction de l'adjectif *athée* cela soulignerait la dimension « qui n'est pas en rapport avec Dieu » du terme, et resterait sans rapport avec la question de la négation ou de l'affirmation du divin.

Sans doute, ce genre de néologisme, par le moyen d'une substitution de terminologie, permet la traduction et reste parfois la moins mauvaise solution. Cette moins mauvaise solution introduit sans conteste une transformation (*bianyi* 变易) de la langue maternelle du traducteur. Ce genre de transformation est une forme de violence, mais c'est une violence inévitable. Afin d'exprimer la limite la plus grande, dans l'accueil du texte de l'autre, afin d'accueillir l'autre, nous ne pouvons faire autrement.

Bien entendu, la transformation du moi et l'accueil de l'autre ne reviennent pas à vouloir substituer le moi par l'autre, et encore moins à diminuer le moi par le moyen de l'autre. Parce que lorsque l'autre vient, il me faut nécessairement sortir de l'existence anonyme, et assumer mes responsabilités avec courage afin de l'accueillir. Autrement, le moi et l'autre seront absorbés par l'essence. Par conséquent, les variations de ‘moi’ introduites par le processus de traduction visent non seulement l'accueil de l'autre, et en même temps visent la rénovation de soi, un accroissement et un enrichissement.

De ce point de vue, la traduction n'est pas seulement la transformation de l'autre pour l'inclure dans le soi, mais c'est aussi comment le moi est transformé lui-même, reformé en lui-même, au travers de la réception de l'autre.

---

38 Note des traducteurs : en français dans le texte.

Ici nous arrivons au dernier point que nous voulons discuter : pourquoi vouloir traduire Lévinas et introduire sa philosophie en Chine ? Ou pour le dire autrement : que peut apporter la philosophie de Lévinas en Chine aujourd'hui ?

La nature de cette question n'est pas théorique, mais pratique : pour savoir ce que peut nous apporter la philosophie de Lévinas, il faudra voir après son introduction (et peut-être faudra-t-il plusieurs années) ce que sa philosophie a changé dans notre pensée et même dans notre action. Malgré cela, nous ne pouvons pas ne pas commencer par quelques clarifications théoriques et quelques remarques préparatoires.

D'un point de vue herméneutique (*jieshixue*, 解释学), différents lecteurs chinois voient naturellement des leçons différentes à tirer. Personnellement, je crois que la philosophie de Lévinas comporte au moins trois aspects qui méritent notre attention :

D'abord, Lévinas nous apprend comment faire de l'autre un autre avec lequel nous nous tenons en vis-à-vis (avec lequel nous pouvons traiter). Dans la tradition de la pensée chinoise, il n'y a pas de notion d'autre absolu – un autre qui soit totalement séparé de moi, différent de moi, en dehors de tout ensemble d'appartenance (comme par exemple un pays, une ethnie, ou un clan) – La philosophie de Lévinas nous invite à penser, en dehors de ce type de périmètre, comment envisager l'autre en tant que tel.

Ensuite, la philosophie de Lévinas, avec l'invitation à répondre à la question « pourquoi ai-je à répondre de ma responsabilité devant autrui, nous fournit un certain nombre d'éléments de réflexion. Dans la philosophie chinoise traditionnelle, la responsabilité envers les autres est d'abord une responsabilité envers ses proches, ceux de son clan et de sa famille : ainsi dans le confucianisme, la notion de piété filiale *xiaoti* 孝悌 (le devoir envers ses parents et ses frères aînés), est la base de la vertu de bienveillance (*ren* 仁)<sup>39</sup>. Le *ren*, c'est d'abord l'amour de ses proches, qui ensuite, par un processus d'extension, s'étend aux autres hommes<sup>xix</sup>. Par conséquent, dans une approche confucianiste, la notion de responsabilité ne peut être comprise qu'au travers d'une mise en perspective avec ce mécanisme d'extension des relations familiales. Néanmoins, cette perspective risque toujours de gommer la dimension d'altérité de l'autre.

Avec Lévinas, c'est le contraire : la responsabilité que j'ai envers l'autre ne vient pas de relations due à une appartenance familiale commune, mais en raison de l'appel de son visage, son choix pour moi qui imprime ma constitution d'homme, qu'à partir de ce moment, je ne peux éviter ; je ne peux esquiver cette responsabilité. La pensée de Lévinas nous fait réfléchir sur comment la responsabilité en elle-même peut être comprise d'une manière différente de la perspective confucéenne traditionnelle.

Enfin, la philosophie de Lévinas s'ancre sur l'association de l'expérience de la culture juive et de la phénoménologie. Les réflexions de phénoménologie sur les questions de visage (*mianrong* 面容), d'appel (*zhaohuan* 召唤), de substitution (*tidai* 替代), d'essence de l'homme (*renzhi* 人质), ont indubitablement un lien avec l'arrière-fond juif. Comment la culture chinoise peut-elle dialoguer avec la phénoménologie ? Comment la phénoménologie peut-elle aider à

---

39 Note des traducteurs : le *ren* c'est la vertu d'humanité, de savoir comment gérer les relations interpersonnelles, vertu confucéenne par excellence.



renouveler nos manières de penser et de communiquer ? Et par suite, comment la culture chinoise traditionnelle peut-elle se renouveler au travers d'un échange avec la phénoménologie ?

La philosophie de Lévinas sans aucun doute continuera à stimuler notre réflexion.

----

#### Bibliographie :

- Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, 1995; *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*, tr. by S. Heyvaert, New York: SUNF Press, 1992
- Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Jijhoff/La Haye, 1974
- Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff Publishers, the Hague/Boston/Lancaster, 1961/1971
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris : Editions du Seuil, 1967
- Paul Ricoeur, *On translation*, tr. by Eileen Brennan, with an introduction by Richard Kearney, Routledge, London and New York, 2006, p.37
- 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，南京：江苏教育出版社，2006年
- 王恒：《时间性：自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》，南京：江苏人民出版社，2006年，2008年
- 管道隆：《列维纳斯：法外的思想》张杰、李勇华译，石家庄：河北教育出版社，2002年
- 黄瑜：《他者的境域：列维纳斯伦理形而上学研究》，北京：中国社会科学出版社，2014年
- 柯林·戴维斯：《列维纳斯》，李瑞华译，南京：江苏人民出版社，2006年
- 莱维纳斯：“异于去是，或在是其之所是之外”，伍晓明译，载《世界哲学》，2007年第3期
- 莱维纳斯：“存在论是基本的吗？”，刘国英译，载：《面对实事本身——现象学经典文选》，倪梁康主编，东方出版社，2000年
- 勒维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，北京：三联书店，1997年
- 勒维纳斯：《塔木德四讲》，关宝艳译，北京：商务印书馆，2002年
- 刘文瑾：《列维纳斯与“书”的问题：他人的面容与“歌中之歌”》，北京：三联书店，2012年
- 宋继杰主编：《Being与西方哲学传统》，广东人民出版社，2011年
- 孙向晨：《面对他者：莱维纳斯哲学思想研究》，上海：上海三联书店，2008年
- 孙小玲：《从绝对自我到绝对他者：胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体际性问题》，上海：上海人民出版社，2009年
- 孙周兴：《存在与超越——海德格尔与西哲汉译问题》，孙周兴著，复旦大学出版社，2013年

- 西恩·汉德《导读列维纳斯》，王嘉军译，重庆：重庆大学出版社，2014年
- 杨大春、Nicolas Bunnin & Simon Critchley，《列维纳斯的世纪或他者的命运》（*A Century with Lévinas or the Destiny of the Other*），北京：中国人民大学出版社，2008年。

- 
- i Note des traducteurs : 《从存在到存在者》（南京：江苏教育出版社，2006年）
  - ii Note des traducteurs : 王恒，《时间性：自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》，南京：江苏人民出版社，2006年、2008年
  - iii Note des traducteurs : 孙小玲，《从绝对自我到绝对他者：胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体际性问题》，上海：上海人民出版社，2009年
  - iv Note des traducteurs : 刘文瑾，《列维纳斯与“书”的问题：他人的面容与“歌中之歌”》，北京：三联书店，2012年。
  - v Note des traducteurs : 黄瑜，《他者的境域：列维纳斯伦理形而上学研究》，北京：中国社会科学出版社，2014年。
  - vi Note des traducteurs : 杨大春、Nicolas Bunnin & Simon Critchley，《列维纳斯的世纪或他者的命运》（*A Century with Levinas or the Destiny of the Other*），北京：中国人民大学出版社，2008年。
  - vii Note des traducteurs : 张杰、李勇华译，石家庄：河北教育出版社，2002年。
  - viii Note des traducteurs : 柯林·戴维斯：《列维纳斯》，李瑞华译，南京：江苏人民出版社，2006年。
  - ix Note des traducteurs : 《导读列维纳斯》，西恩·汉德著，王嘉军译，重庆：重庆大学出版社，2014年。
  - x Note des traducteurs : 勒维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，北京：三联书店，1997年。
  - xi Note des traducteurs : en français dans le texte.
  - xii Note des traducteurs : 勒维纳斯：《塔木德四讲》，关宝艳译，北京：商务印书馆，2002年。
  - xiii Note des traducteurs : 孙向晨，《面对他者：莱维纳斯哲学思想研究》，上海：上海三联书店，2008年。
  - xiv Note de l'auteur : 莱维纳斯：“异于去是，或在是其之所是之外”，伍晓明译，载《世界哲学》，2007年第3期。
  - xv Note de l'auteur : On peut consulter sur le sujet les ouvrages suivants : 宋继杰主编：《Being与西方哲学传统》，广东人民出版社，2011年。孙周兴：“存在与超越——西哲汉译的困境及其语言哲学意蕴”，载《存在与超越——海德格尔与西哲汉译问题》，孙周兴著，复旦大学出版社，2013年。
  - xvi Note des traducteurs : le titre est en français dans le texte. Lévinas. L'ontologie est-elle fondamentale? in: *Revue de métaphysique et de morale* 56, 1951. 中译文参见：“存在论是基本的吗？”，刘国英译，载：《面对实事本身——现象学经典文选》，倪梁康主编，东方出版社，2000年。
  - xvii “存在”：“存”与“在”意思相通，“存”的本义即是“在”。《爾雅·釋詁》：“存，在也，察也。”《說文解字》：“存，恤問也。”“在”，从土，才声。本义表示“草木初生在土上”；《說文解字》：“在，存也。”《說文解字注》：“(在)存也。存、恤問也。……即存問之義也。在之義古訓為存問”。
  - xviii Note de l'auteur : “成功的翻译是不可能的” [英]A. C. 葛瑞汉：“西方哲学的‘Being’与中国哲学中的‘是/非’‘有/无’之比较”，见宋继杰主编：《BING与西方哲学传统》，第390页。
  - xix “老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。