

MUTATIS  
MUTANDIS

Mutatis Mutandis. Revista  
Latinoamericana de Traducción  
E-ISSN: 2011-799X  
revistamutatismutandis@udea.edu.co  
Universidad de Antioquia  
Colombia

Lamy, Laurent

Plénitude du vide : exercice de déconstruction préalable à une lecture orientale de  
Die Aufgabe des Übersetzers de Walter  
Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción, vol. 7, núm. 2, 2014, pp. 418-  
456

Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=499267769012>

- Comment citer
- Numéro complet
- Plus d'informations de cet article
- Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique

Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal  
Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

# Plénitude du vide : exercice de déconstruction préalable à une lecture orientale de *Die Aufgabe des Übersetzters* de Walter Benjamin

*Laurent Lamy*

[c.lamy@sogetel.net](mailto:c.lamy@sogetel.net)

*Département de linguistique et de traduction  
Université de Montréal*

## **Résumé:**

Cette étude, qui s'éloigne des sentiers battus, se propose d'esquisser un rapprochement entre des notions-clefs qui forment le soutènement métaphorique de l'essai sur la traduction de Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzters*, et des schèmes symboliques et des notions cardinales de pensées d'origine moyenne- et extrême-orientales. Ainsi, les notions de pure communicabilité (*Mitteilbarkeit*), de « pure langue » (*reine Sprache*), de dissymétrie entre les langues ou encore de contact tangentiel et infinitésimal sont interprétées comme une incorporation et une incubation par Benjamin de schèmes symboliques d'extraction kabbalistique, plus précisément empruntés au mythe cosmogonique élaboré par Isaac Louria, à Safed en Palestine au XVI<sup>e</sup> siècle. Un important développement est ensuite consacré à tout un faisceau de corrélations pouvant être esquissées entre la conception du langage comme pur médium chez Benjamin et des intuitions majeures du bouddhisme Mahāyāna, dit du « Grand Véhicule », qui se prolonge dans le bouddhisme Sōtō zen japonais, qui sera ensuite incorporé par les penseurs de l'École de Kyoto, Nishida Kitaro et Watsuji Tetsuro, au début du XX<sup>e</sup> siècle. Ces développements n'ont d'autre ambition que d'élaborer à la faveur de lectures tangentes une matrice plus large en matière d'interprétation que l'on peut associer à l'ébauche d'une « lecture orientale » des thèses de Benjamin, qui permet d'aller plus en profondeur dans la compréhension de notions parfois jugées difficiles, voire abstruses.

**Mots-Clés :** lecture orientale, Benjamin, Bouddhisme, interprétation.

## **Resumen:**

Este estudio, que se aleja de caminos conocidos, se propone esbozar un acercamiento entre las nociones claves que conforman el sustrato metafórico del ensayo sobre la traducción de Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzters*, y entre los esquemas simbólicos y las nociones cardinales de ideas provenientes del Medio y del Extremo Oriente. Así, las nociones de comunicabilidad pura (*Mitteilbarkeit*), de “lengua pura” (*reine Sprache*), de disimetría entre las lenguas o incluso de contacto tangencial o infinitesimal se interpretan como un incorporación y una incubación que hace Benjamin de esquemas simbólicos de extracción kabalística, más precisamente tomados del mito cosmogónico elaborado por Isaac Louria, en Safed, Palestine, en el siglo XVI. Un desarrollo importante está dedicado luego a todo un abanico de correlaciones que se pueden esbozar entre la concepción de la lengua como medio puro en Benajmin y las intuiciones más importantes del budismo Mahāyāna, llamado del “Gran vehículo”, que se prolonga en el budismo Sōtō zen japonés, que incorporarán luego los pensadores de la Escuela de Kyoto, Nishida Kitaro y Watsuji Tetsuro, a comienzos del siglo XX. Estos desarrollos no tienen otra ambición que elaborar, en beneficio de lecturas tangentes, una matriz más amplia en material de interpretación que puede asociarse con el esbozo de una “lectura oriental” de las tesis de Benjamin, permitiendo profundizar en la comprensión de nociones con frecuencia juzgadas difíciles, incluso abstrusas.

**Palabras clave:** lectura oriental, Benjamin, Budismo, interpretación.

## **Abstract:**

Getting away from the common interpretations, this paper seeks to delineate an approach among the fundamental key notions of Walter Benjamin's essay, *Die Aufgabe des Übersetzers*, and between the symbolic schemes and the main notions coming from the Middle and Extreme East. Thus, the notions of pure communicability (*Mittelbarkeit*), "pure language" (*reine Sprache*), dissymmetry between languages and even tangential or infinitesimal contact are interpreted as an incorporation or incubation made by Benjamin, of symbolic schemes of Kabbalistic extraction, more precisely taken from the cosmogonist myth elaborated by Isaac Louria in Safed, Palestine, during the 16th century. An important development is dedicated to an array of correlations that can be drawn between the conception of language as pure medium in Benjamin and the most important intuitions of Mahāyāna Buddhism called "The Great Vehicle", extended to the Sōtō Japanese Zen Buddhism, incorporated further on by the Kyoto School, Nishida Kitaro and Watsuji Tetsuro, at the beginning of the 20th century. These developments have no other ambition than to elaborate, in favour of tangent readings, a wider interpretation matrix that could be associated with the outline of an "oriental reading" of Benjamin's thesis, leading to a deeper understanding of notions often judged difficult or even abstruse.

**Keywords:** Oriental Reading. Benjamin. Buddhism. Interpretation.

L'essai sur la traduction de Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, vraisemblablement rédigé en 1921, et paru en 1923, est un texte difficile, pour le moins déroutant. Il rebute autant qu'il fascine. La traduction du titre que j'en avais proposée, en collaboration avec mon collègue Alexis Nouss, « L'abandon du traducteur » (Benjamin 1997), n'emportait pas aisément l'assentiment de lecteurs collés au lexique et qui croient encore pouvoir y glaner des indications sur la « tâche » du traducteur, alors que l'enjeu de cet essai est l'élaboration d'une métaphysique du langage où la traduction offre une lucarne privilégiée pour scruter les arcanes de cette faculté qui s'éveille déjà chez le nourrisson ombiliqué au sein maternel.

L'angle d'approche dont je vais ici me prévaloir et qui me semble présenter le plus haut coefficient de fécondité et de profondeur de vue en regard du tour hyperbolique qu'emprunte le propos de Benjamin est un croisement, une manière de chiasme entre une perspective holistique, une vue grand angle qui embrasse les lointaines contrées d'une sensibilité plus orientale, et par ailleurs, la précision d'analyses micrologiques commandant une certaine acribie philologique nous habilitant à scruter les rituels plus discrétionnaires d'une écriture qui joue à l'envi de l'ellipse, du renvoi crypté, d'un jeu d'influences non explicites et d'emprunts obliques.

Ce n'est un secret pour personne, Walter Benjamin était un auteur secret. Il taisait ses sources, mais rêvait pareillement d'un livre qui ne serait composé que de citations. Ce qu'une lecture distraite, à tire d'aile, qui ne flirte qu'avec le profil de la lettre et ses contours byzantins, n'est autorisée à saisir de cette maestria dans l'art de l'essai que Benjamin a ciselé d'un style sans pareil, ce sont les circonstances épidermiques relayées par une série en cascade de chevauchements dialectiques dont le point de chute est sans cesse différé vers le point de fuite qui les hèle dans son sillage.

Si ce texte sait encore nous égarer, davantage que d'en fouir les interstices pour à nouveau céder le pas à la discipline de l'arcane, se prodiguant à mi-mot, l'icône qu'il

est devenu doit être dégagée de sa gaine pour bailler accès au corps de la lettre dissimulé sous son manteau aux amples plis. L'aura dont il s'est aussi vu affublé doit être criblée à travers le prisme d'une série de lectures tangentes où les cas de figure s'enchevêtrent et convergent au foyer d'une opération de repérage qui devait jeter les bases d'une métaphysique du langage, en lieu et place d'une ruminant alambiquée sur les offices du traducteur que d'aucuns y perçoivent. Nous sommes en réalité en présence d'un dispositif critique qui, s'autorisant d'un entrelacs rhapsodique de métaphores filées de source kabbalistique, délite ses propres assises et prête le flanc à la contradiction, pour y laisser entrevoir un esprit affranchi des poncifs planant sur les ruines du concept.

### 1. *Abyssus abyssum invocat* : prémisses d'une analytique transversale

L'un des propos avoués de Benjamin, mais jamais réalisé dans toute l'ampleur qu'il anticipait, est l'élaboration d'une « métaphysique du langage ». La traduction en sera la clef de voûte, y occupant à tout le moins une place beaucoup plus prépondérante que celle, s'il en est, qui lui fut dévolue dans les philosophies traditionnelles du langage. Le postulat fondamental de cette « métaphysique du langage » est le refus net, catégorique, de ravalier l'exercice du langage au simple statut de moyen de communication ou à un système de signes. Pour Benjamin, le langage est un *médium*, un « milieu ». Comme l'écrit Berman dans le séminaire qu'il a consacré à « La tâche du traducteur » : « le langage est le milieu de toutes les communications, mais n'est pas communication lui-même. Ce médium n'est pas indifférencié : il contient des "zones" plus ou moins denses, et le passage d'une zone moins dense à une zone plus dense, c'est la traduction » (Berman 2008 : 23).

Cette sensibilité toute particulière au langage comme « milieu », sinon comme « habitat » est une constante de la pensée allemande (voir Lafont 2002). Berman cite Luther, Grimm, Heidegger et Hamann, notamment, qui en fut l'un des plus ardents zéloteurs. J'ajouterais à cette courte liste le nom de Ludwig Wittgenstein, à qui répugnait toute forme d'instrumentalisation de l'exercice du langage, qu'il concevait plutôt comme une « forme de vie » — *eine Lebensform*. Au § 19 de ses *Recherches philosophiques*, Wittgenstein écrit, en effet, que « se représenter un langage, c'est se représenter une forme de vie — *sich eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen* » (Wittgenstein 1960 : 296; ma traduction). Pareillement allergique à toute instrumentalisation de l'exercice du langage et à son inféodation au seul paradigme communicationnel, Walter Benjamin concevait lui aussi le langage comme une forme de vie, plus précisément comme un *médium* ou un « milieu ».

La « métaphysique du langage » de Benjamin est chevillée par une notion centrale, celle de *reine Sprache*, de « langue pure » qui, comme le note Berman, est la corrélation exacte de l'expression kantienne « Raison pure », *reine Vernunft* (Berman 2008 : 24). Rompu aux arcanes de l'analytique transcendantale de Kant, Benjamin y déplore l'absence de quelque considération expresse sur la stratification foncière de toute connaissance, son soutènement dans les diverses couches expressives du langage. Influencé par Hamann, il y voit une carence majeure de l'architectonique kantienne, car il n'est d'expérience humaine qui puisse être réfléchie, donc faire l'objet d'un gain cognitif, sans passer par le filtre du langage dont chacune de ses déclinaisons historiques, les vernaculaires, porte à l'état de vestige des éclats de la *reine Sprache*.

Cette *reine Sprache* n'est pas qu'une vague réminiscence de quelque langue idyllique, adamique ou autre, qui aurait précédé la dissémination des idiomes après Babel, mais la teneur de vérité incarnée dans le « devenir des langues » et qui ne transparait qu'à la faveur d'éphémères épiphanies, en un point de tangence furtive dont l'aire de jeu ménagée par l'exercice de la traduction constitue en quelque sorte le plan d'effraction, le *momentum* critique qui agit à l'instar d'un « révélateur » graphique où le symbolisant devient le symbolisé. Benjamin emboîte donc le pas, dans la foulée de Hamann et de Herder, pour projeter au tout premier plan le rôle éminemment formateur du langage comme dépositaire de la vérité et comme matrice des diverses formes qu'elle emprunte au gré de l'histoire, et ce non seulement comme véhicule de la teneur de vérité mais comme sa « matière première », qui est appelée à devenir « forme en acte » dans la traduction. Cette pure forme, qui n'est pas indifférenciée mais pure virtualité, est essentiellement dynamique et consiste en un élément intangible qui ne se résout pas à un contenu communiqué ou communicable mais à la possibilité même de communiquer, une pure médiumnité qui est le langage même. C'est là la thèse la plus radicale de l'essai sur la traduction. C'est cela même qui motive la motion du traducteur, l'impulsion du traduire, l'*Übersetzungstrieb* qui, dès l'abord du vocable étranger, s'élançait à la rencontre de cet élément ultime, décisif, intangible, ce « reste », ce résidu insoluble qui fait que « dans toute langue et dans ses constructions, écrit Benjamin, il reste, hors du communicable, un non-communicable qui, selon le contexte où il se trouve, est symbolisant ou symbolisé — *Es bleibt in aller Sprache und ihren Gebilden außer dem Mitteilbaren ein Nicht-Mitteilbares, ein, je nach dem Zusammenhang, in dem es angetroffen wird, Symbolisierendes oder Symbolisiertes* » (Benjamin 1997 : 25 ; *GS IV/1* : 19). Or, ajoute Benjamin, ce non-communicable est « uniquement symbolisant dans les constructions finies de la langue, mais symbolisé dans le devenir des langues elles-mêmes — *Symbolisierendes nur, in den endlichen Gebilden der Sprachen; Symbolisiertes aber im Werden der Sprachen selbst* » (Benjamin 1997 : 25 ; *GS IV/1* : 19).

Il incombe précisément au traducteur d'aller quérir à sa source ce point de tangence furtive, ce « noyau de pure langue » (*jener Kern der reinen Sprache*) qui, quel que soit le crédit que l'on accorde à l'événement de sa communication, demeure, nous dit Benjamin, « dans son intime proximité et pourtant à une infinie distance, caché sous lui ou plus manifeste, brisé par lui ou plus puissant, au-delà de toute communication,

un élément ultime, décisif — *so bleibt ihm ganz nah und doch unendlich fern, unter ihm verborgen oder deutlicher, durch ihn gebrochen oder machtvoller über alle Mitteilung hinaus ein Letztes, Entscheidendes* » (Benjamin 1997 : 25 ; GS IV/1 : 19).

L'*incipit* du prologue, qui a fait couler beaucoup d'encre, notamment en ce qui a trait à l'autarcie (auto-référentialité) de toute œuvre d'art, comporte un triple volet formé d'une série d'affirmations d'une rigueur implacable : l'horizon du traduire est celui des œuvres : traduction-des-œuvres. Son essence se déduit de celle des œuvres. L'essence des œuvres n'est pas communication.

Nous avons donc une limitation implicite quant à l'objet de la réflexion de Benjamin, une détermination d'essence et une inférence percutante, péremptoire, sur la non-extension de cette essence, qui ne réfère qu'à elle-même, *sui generis*.

Il ne s'agit pas d'une réflexion sur la traduction « en général » : Benjamin s'attache exclusivement ici à la traduction des textes profanes (littéraires) et des textes sacrés, dont les sphères respectives ne sont pas étanches.

Une œuvre est toujours œuvre-de-langage et ne peut générer qu'une réflexion sur le langage, son essence. La rupture la plus radicale se situe au niveau de la conception largement partagée d'une œuvre comme instrument de communication véhiculant un message dirigé vers un destinataire :

[...] Denn kein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörschaft.

[...] aucun poème ne s'adresse au lecteur, aucun tableau au spectateur, aucune symphonie à l'auditoire (Benjamin 1997 : 13/GS IV/1 : 9).

Le pôle de la réception se voit ici répudié sans ambages. Ce n'est pas rien. Benjamin nous dit que l'œuvre n'est pas tournée vers nous, c'est nous qui nous tournons vers elle. La traduction sera mise à contribution au profit d'une activité qui ne comporte aucune finalité extérieure à elle-même. Benjamin congédie du même coup la présumée relation d'intentionnalité qui pose tout objet pour un sujet qui le vise. Et dans la foulée de cette mise en orbite du pôle réceptif, c'est la prérogative de l'*esthétique* qui se voit dissoute et frappée de caducité. C'est un geste très radical et d'une grande portée pour ce qui est de saisir l'essence même du traduire et prendre la mesure de son oblitération séculaire au profit d'une « esthétique de la réception », qui est presque un pléonasme. Dans le paragraphe deux, Benjamin écrit :

Was « sagt » denn eine Dichtung? Was teilt sie mit? Sehr wenig dem, der sie versteht. Ihr Wesentliches ist nicht Mitteilung, nicht Aussage.

Que « dit », en effet, une œuvre littéraire? Que communique-t-elle? Très peu, à qui la comprend. Ce qu'elle a d'essentiel n'est ni communication, ni énonciation (Benjamin 1997a : 13-14/GS IV/1 : 9).

Cette auto-référentialité absolue de l'œuvre dont le langage ne communique rien ni n'énonce quoi que ce soit est sans conteste un postulat hérité de la théorie critique élaborée dans la mouvance de la constellation postromantique, laquelle entrecroise la « versabilité » (inter-traduisibilité des formes, mixité des « genres », etc.) infinie d'une écriture fragmentée, perméable à l'ironie et au *Witz*, et la *Potenzierung*, l'« élévation à la puissance » de l'œuvre qui fait valoir l'autonomie inconditionnée de toute poétique et célèbre ainsi son inachèvement paradoxal comme mode d'accomplissement absolu de son indice de finitude. Le traducteur va précisément à la rencontre d'un élément qui dans la langue élaborée de l'œuvre n'est pas concerné par la communication d'un contenu, une teneur de vérité de la langue qui n'est pas asservie à la tutelle du sens.

Benjamin se lance aussitôt à l'assaut d'une prémisse – un poncif – pratiquement monnayée par le « sens commun », selon laquelle une traduction serait faite pour les lecteurs qui ne comprennent pas l'original. La question est :

Gilt eine Übersetzung den Lesern, die das Original nicht verstehen?

Une traduction est-elle faite pour les lecteurs qui ne comprennent pas l'original?

Je reproduis ici, à la suite de Berman, le translat proposé par Maurice de Gandillac pour rendre « *gilt* ». Il est inexact, car le verbe *gelten* signifie : valoir. Berman propose une autre leçon, mais ce qui est important ici c'est que le verbe *gelten* revient ailleurs dans le texte, car c'est l'un des termes de base qui constituent « le tissu lexical du texte en dessous de son tissu conceptuel » (Berman 2008 : 50). Le verbe *gelten*, à l'instar du verbe *verstehen*, comprendre, comme du terme *Ausdruck*, expression, ou encore le concept de *Übersetzbarkeit*, de traduisibilité, appartient au fuseau des *Leitwörter*, pour user ici d'une notion introduite par Franz Rosenzweig, bref des « mots recteurs » qui émaillent la portance du texte, qui en scandent littéralement le réseau conceptuel (voir Rosenzweig 1998).

La réelle question ici, le poids qu'elle fait peser sur notre intelligence du phénomène de la traduction conçue dans son essence, sa teneur de vérité, est si une traduction n'a *valeur* que de palliatif destiné à combler les besoins du lecteur étranger à l'idiome dans lequel a été conçu l'« original ». Qu'elle puisse y remédier n'est pas la question, mais que sa réelle incidence ne soit logée qu'à cette enseigne est pour Benjamin une méprise sur la nature de son opération. Qui plus est, ce détail n'est pour lui qu'accessoire, anecdotique. C'est une thèse pour moins controversée en regard des attentes les plus convenues, et qu'elle nous soit livrée sur un ton péremptoire, bien en deçà d'un niveau argumentatif, n'arrange guère les choses. C'est une question lourde de sens, et pas seulement parce qu'elle entend visiblement fausser compagnie à une cause déjà entendue : une traduction est destinée à ceux qui ne comprennent pas la langue de l'original.

D'abord, à supposer que nous comprenions toutes les langues existantes, scénario peu plausible voisinant l'absurde, nous serions toujours en reste pour déterminer la nature de notre rapport à ce qu'on désigne comme un « original ». Ce qui est d'origine dans un « original », puisque cette teneur ne peut que nous échapper. Par exemple, les *koinai*, ou langues de haute culture, médiatrices profuses et diffuses, sont toujours des langues-de-traduction, traduites et traduisantes, et, de ce fait, comme l'écrit Berman, « ont dès leur origine été entretissées de traductions » (Berman 2008 : 52). Comment postuler un « pur » rapport de l'œuvre à sa langue alors que la fibre nerveuse de cette langue est tissée de traductions, bref le fruit d'une acculturation composite, immémoriale, tributaire de divers affluents idiomatiques exogènes?

Une œuvre ne parle jamais *que* dans sa langue, qui elle-même est saturée de vocables et de tropes empruntés à des constellations langagières limitrophes ou plus éloignées dans le temps et dans l'espace. Ainsi, comme nous le rappelle Berman, les cultures polylingues des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles traduisaient des œuvres qu'elles pouvaient déjà lire dans leur langue d'origine : la traduction permettait de « moduler » une œuvre. En l'occurrence, la « traduisibilité » d'une œuvre est aussi bien un indice de sa finitude, de son horizon d'origine, qu'ouverture à sa traduction, à ses multiples translations dans le microcosme des langues et des œuvres.

Tout ceci repose sur un paradoxe foncier, dont l'hypothèque ne peut être levée : « la communication n'est pas l'essence de la traduction, parce qu'une œuvre est *intraduisible* » (Berman 2008 : 52). Berman explicite : « Toute expérience de l'acte de traduire l'atteste : rien de ce qui fait la chair langagière d'un texte (chair qui fait le vrai sens de l'œuvre) ne saurait être “transmis”, car aucune équivalence réelle n'existe de langue à langue » (Berman 2008 : 52-53). Je condense l'argument : la « traduisibilité » d'une œuvre, l'appel qu'elle lance à son insu dans chacun des maillages de sa facture d'origine, est liée à sa migration dans « l'espace de l'intraduisibilité ».

Ce qui signifie deux choses. D'une part, la traduction ne vise pas à établir un régime d'équivalence entre l'élément modulé dans une langue source qu'il lui incombe de transposer dans une langue hôte, elle est, quant à son essence, un mode de mise en lumière des « affinités électives » entre des langues affichant un haut coefficient de dissymétrie et de dissimilitude liée à l'indice de contingence qui pèse sur leur gestation historique. La traduction est, si je puis dire, une *structure d'exposition*, qui laisse émerger des harmoniques sans qu'elle les suppose d'entrée de jeu, car elle demeure toujours, en son principe confronté à de l'inconnu, d'où son *Aufgabe*, son abandon. Ensuite, toute œuvre est liée à sa langue sur un double mode, d'emblée contradictoire, mais qui appartient à l'essence même de sa manifestation : elle est aussi bien enracinement, plongée vers la racine, que dépassement, transcendance génératrice d'un écart dont l'amplitude se mesure précisément dans l'acte de traduire qui extrade l'œuvre et projette l'inachèvement paradoxal de sa facture définitive, l'intraduisible même, comme une matrice qui l'ouvre de l'intérieur en ménageant l'interface qui la cheville au « devenir des langues », tout en révélant l'unicité et l'inviolabilité de sa « lettre ».

Benjamin y va ensuite d'un énoncé lapidaire, qui a néanmoins fait couler beaucoup d'encre :

*Übersetzung ist eine Form.*

Cette forme, qui est entendue au sens où Goethe l'a développée, celle d'un organisme possédant sa loi intrinsèque, qui est vecteur de métamorphoses, tient sa « loi » de l'original, qui n'est autre que sa « traduisibilité » — *Denn in ihm liegt deren Gesetz als in dessen Übersetzbarkeit beschlossen* (Benjamin 1997 : 14).

La forme est « informée » par une loi qui lui est à la fois immanente, comme dans le vivant ou l'œuvre, et transcendante, comme dans la traduction qui trouve son principe dans la traduisibilité de l'original. Bref, la traduction surgit organiquement de l'original, qui encourt une métamorphose, qu'il faut entendre ici au sens où l'entend Goethe, celle d'un organisme qui ne connaît de croissance qu'en progressant vers son déclin, et c'est là aussi la loi immanente à l'œuvre réélaborée dans la traduction.

C'est un énoncé de principe, le pivot de la réflexion de Benjamin sur la traduction : dire que la traduction est une « forme », c'est affirmer qu'elle est une métamorphose de l'original, et non une transformation extérieure à l'œuvre. Je pousse plus loin : la traduction n'est pas translation, déplacement d'un point A à un point B, mais mutation endogène de l'œuvre exposée à un « milieu » exogène : transmutation ou, pour le dire dans les mots d'Haroldo de Campos : « transcréation ». Ce « milieu » exogène, langue ou culture-hôte, n'est pas la « cause » de cette métamorphose mais, si je puis dire, la « précipite » (ici au sens où on en use en chimie : le « précipité » d'une réaction chimique, l'une des formes de l'*Auflösung*), la provoque en quelque sorte, alors que cette mutation appartient au développement intrinsèque, organique, de l'œuvre qui déploie ses potentialités latentes à la faveur d'une traduction dont la loi est précisément l'*Übersetzbarkeit* de l'original. Nous retrouvons aussi l'idée déjà avancée dans un essai de Benjamin, *Sur le langage en général et sur le langage des humains*, rédigé sous forme de lettre adressée en 1916 à son ami Gershom Scholem, selon laquelle, précisément, « la traduction est le transfert d'une langue dans l'autre à travers un continuum de métamorphoses. La traduction traverse des continuums de métamorphose, non pas des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance » (Benjamin 1991 : 151; ma traduction).

Toute traduction, d'aussi lointain horizon puisse-t-elle poindre, participe d'un mouvement de transformation global des langues et des cultures qui, sous peine de se languir dans le plus plat chauvinisme et de se terrer dans un vase clos, sont intimement sommées de s'ouvrir à la fécondation de l'œuvre étrangère qui elle-même sollicite, à son insu, les auspices d'un épanouissement insoupçonné à la faveur d'une traduction obéissant à cette loi inhérente à l'œuvre, sa « traduisibilité ». Mais cette *Übersetzbarkeit* doit pouvoir trouver un point d'impact, un terreau où frayer sa voie, un canal et un

moment propice à son éclosion. Cela touche à la « médiumnité » du langage, à son enchâssement matriciel dans une ontologie purement relationnelle qui fait que sa transitivité et son intrication à l'interface entre traduisible et intraduisible, loin de se heurter à de l'ineffable ou de l'indicible en soi, pointe en direction de la pure communicabilité, une idée centrale de l'essai de 1916 qui forme le soutènement secret des thèses apparemment contradictoires avancées dans « L'abandon du traducteur ».

En effet, l'intuition maîtresse de l'essai de 1916 sur l'essence du langage est l'idée de pure « communicabilité » (*Mittelbarkeit*), qui précède toute polarisation d'instances de communication. Il ne saurait y avoir de pôles de communication, de transitivité, d'itération ou de direction de l'énergie communicative sans un substrat préalable, une matrice, un médium ou un milieu où instaurer ces pôles qui, à leur tour, ne peuvent qu'être transitoires et corrélatifs. Entre autres, pour Benjamin il n'existe pas d'identité préalable, un Je quelconque, à cette entrée en relation qui agrée la communication mais se situe elle-même hors du communicable. Ce n'est pas le contenu communiqué ni davantage les instances émettrice et réceptrice de ce contenu qui importent, mais la communicabilité même de la langue.

La pure « communicabilité » (*Mittelbarkeit*) évoquée par Walter Benjamin dans « *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* », définit en son principe l'essence spirituelle, la pure idéalité de l'essence, comme étant identique à l'essence linguistique, non pas comme communication d'un contenu, mais comme pure « communicabilité ». Autrement dit, c'est le médium lui-même qui se communique et non les contenus qu'il serait d'aventure appelé à communiquer. Dans un premier temps, Benjamin pose cette prémisse : « Si l'essence spirituelle est identique à l'essence linguistique, alors, de par son essence spirituelle, la chose est médium de la communication, et ce qui en elle se communique est justement — en fonction de ce statut qui est le sien — ce médium (langage) lui-même. Dès lors, le langage est l'essence spirituelle des choses » (Benjamin 2000c : 149-150) Bref, la « communicabilité » n'est autre que l'essence spirituelle des choses. Ce qu'il m'importe de démontrer ici c'est que la *reine Sprache*, la notion énigmatique d'une « pure langue » qui est au centre de l'essai de 1923 sur la traduction, n'est autre que cette « communicabilité ». Le *rein* de la *reine Sprache* en appelle sans doute au fantasme d'une langue adamique virginale, non entachée des maculations de la postérité babélique, mais ne réfère surtout pas à quelque *logos* universel préexistant ontologiquement à toutes les langues. Comme le souligne Antoine Berman, « *rein* signifie aussi : vide, intransitif. La pure langue, c'est la langue qui ne véhicule pas de contenus, la langue qui repose en elle-même et n'est pas un moyen en vue de... », bref, « les “formes pures” de la raison sont “vides” tant que ne vient pas les remplir la “rhapsodie des sensations”, et la poésie, devenue chant, ne chante pas ceci ou cela : elle est “pur” chant, chant intransitif — sans contenus et sans visée extérieure à lui-même » (Berman 2008 : 116-117).

Le concept de *Mittelbarkeit*, de « communicabilité », est le pivot autour duquel s'organise l'argument transcendantal développé tout au long de l'essai de 1916, à

l'instar du concept d'*Übersetzbarkeit* qui gouverne les spéculations du prologue sur la traduction. Son énoncé central, qui est souligné par Benjamin lui-même, se lit comme suit : « *Il n'existe rien de tel qu'un contenu du langage ; en tant que communication, la langue communique une essence spirituelle, c'est-à-dire purement et simplement une communicabilité* » (Benjamin 2000c : 150, trad. légèrement modifiée par moi-même).

Le point de vue que je m'apprête à développer ici ainsi que le faisceau de lectures tangentes mises à contribution pour en dégager les diverses perspectives consistent à dire qu'une compréhension pleine et entière de noyau de thèses apparemment contradictoires ne peut être actualisée si l'on s'en tient au cadre de la conceptualité occidentale basée sur la *logique de l'identité* (unité du contenu et de la forme de l'énoncé) et le *principe de non-contradiction* assortis à une ontologie fondée sur la notion de *substance*. Il faut nous tourner vers une conceptualité plus souple, que je qualifierais de « matricielle », qui prend congé de la notion de *substance* et d'une *identité* de principe au profit de la *relation* et de la *corrélacion* ménagées par un espace dialogique, la béance du « lieu », le vide ou la vacuité qui « informe » la forme, bref la médiumnité de la matrice qui sous-tend toute relation. Je me tournerai donc vers des modes de pensée d'origine moyen-orientale et extrême-orientale.

## 2. *Tabula rasa* : la voie du milieu

Cette pure communicabilité, cette matrice est configurée déjà dans la mystique juive, plus précisément dans la cosmogonie kabbalistique élaborée par Isaac Louria (1534-1572), le maître de l'École de Safed en Palestine (voir Fine 2003), avec la notion de *maqom* (*ha-maqom*), l'un des Noms divins qui désigne le « Lieu », le réceptacle de la Présence (*Shekinah*) divine. Suivant le mythe lourianique, lors de l'irradiation de l'énergie divine concentrée sous forme d'étincelles, les vases où elles étaient contenues ont éclaté et elles se sont disséminées. Ainsi, à la « contraction » (*Tsimtsum* ou *Zimzum*) pré-originelle de la déité insondable, l'*Ein-Sof*, l'Infini qui est pur néant, à l'instar de l'*Absconditum* des gnostiques, pour libérer l'espace primordial (*reshimu*) et y ménager un médium d'irradiation (*maqom*) pour la lumière contenue dans les vases qui vont éclater (*shevirat ha-kèlim*) sous la pression de la puissance de l'énergie divine, pure semence lumineuse qui sera ensuite happée par les *Qelipoth*, les « coquilles » ou sombres écorces matérielles, correspond l'œuvre de « réparation » (*tikkun*) impartie à l'homme, à qui il incombe de « restaurer » l'équilibre dans la sphère de « révolution des âmes », le *Gilgul*, tel que nous l'apprenons dans le remarquable *Traité des révolutions des âmes* (*Sepher Ha-Gilgulim*), de Hayyim Vital (1987; 1999), disciple immédiat de Louria. Dans son essai sur la traduction, Benjamin va se saisir de cette métaphore de la « brisure des vases » (*shevirath ha-kèlim*) pour figurer la diffraction asymétrique des langues dont l'obstétrique traductionnelle – Benjamin parle des « douleurs de l'enfantement » – aurait pour mandat de libérer les germes enfouis de la « pure langue » qui n'est qu'à peine effleurée, à l'instar du vent qui caresse à l'avenant les cordes tendues d'une harpe éolienne. Pour Benjamin, en effet, il existe une dissymétrie foncière entre original et traduction et c'est pourquoi il

considère que le frayage intempestif de la *reine Sprache* ne peut être entr'aperçu que sur un mode *tangentiel* qui en appelle à la complémentarité des langues, à une concertation infinitésimale de leurs harmoniques. L'image qu'il mobilise pour illustrer cette dynamique tangentielle, à peine palpable sous le laminage du sens, et n'agréant qu'un point de contact infinitésimal, fugitif, est celle d'une amphore brisée en mille morceaux, une extraction directe du symbolisme kabbalistique élaboré par Isaac Louria :

En effet, de même que les débris d'une amphore, pour être réassemblés, doivent correspondre les uns aux autres dans les plus petits détails, sans être pour autant identiques, ainsi la traduction, au lieu de se mouler sur le sens de l'original, doit-elle plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail, reproduire son mode viser dans la forme de sa propre langue, de telle façon qu'à l'instar des débris formant les fragments d'une même amphore, original et traduction deviennent reconnaissable comme les fragments d'une langue plus ample.

*Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfügen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander zu folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der eigenen Sprache sich an bilden, um so beide wie Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen* (Benjamin 1997 : 24/ GS IV/1 : 18).

Rappelons que le vocable grec *symbolon* référait originellement à l'acte de briser un jeton, une pièce ou un *token* en deux, de façon à ce que les deux parties inégalement fracturées puissent de la sorte sceller l'unicité du pacte conclu entre deux parties. La force du lien est tributaire de cette dissymétrie, de cette fragmentation unique qui assure que nulle autre partie ne puisse s'y ajoindre. C'est là le sens idoine, premier, du terme *symbolon*. On peut aussi songer aux éléments d'un puzzle, dont chacune des pièces s'agence une à une sans jamais se répéter, même dans les maillages limitrophes, mais n'en finissent pas moins par configurer un ensemble cohérent. Or, le maillage des formes langagières entre les divers idiomes, même en escomptant à la suite de Chomsky l'ascendant d'une grammaire universelle, n'obéit pareillement à aucune symétrie, à nul algorithme pouvant se résoudre à un régime d'équivalence stricte, puisqu'elles sont nouées par leur dissemblance, laquelle enjoint précisément leur traduction. L'essai de Benjamin est lui-même un puzzle dont la clef est la symbolicité des langues, dès lors que l'élan qui commande leur croissance, dans leur disparité originelle comme dans leur mutualité virtuelle, ainsi que la « pulsion du traduire », l'*Übersetzungstrieb* qui répond à leur sollicitation, se déclinent à chaque fois de façon unique, tel un « symbole brisé » configurant un horizon dont le point de fuite se projette à l'infini.

Mais on rencontre aussi dans le dispositif métaphorique de ce texte un second emprunt à la symbolique kabbalistique élaborée par Isaac Louria. Aux cercles concentriques de l'émanation se superpose la tangente qui est dirigée vers l'homme et qui forme une intersection dynamique constante : cette métaphore kabbalistique d'un contact punctiforme entre la figure du cercle et la projection de la ligne est directement mobilisée par Benjamin pour illustrer le travail purement *tangentiel* de la traduction. Pour ce dernier, en effet, il incombe au traducteur de réactiver les harmoniques secrètes

qui lient les langues sous le frayage intempestif de la *reine Sprache* qui n'affleure, à peine, qu'à la faveur d'un contact infinitésimal. Il s'agit en l'occurrence d'activer, d'éveiller leurs « affinités électives » disséminées dans les arêtes brisées du symbole fracturé qui hante leurs multiples cas de figure et qui impose initialement une dissymétrie que le geste traducteur doit épouser pour approcher l'intégrale des différentielles jalonnant le devenir des langues. L'image mathématique que j'introduis ici n'est pas fortuite, eu égard à l'influence marquée chez Benjamin, aussi bien des analyses de Hermann Cohen sur la méthode infinitésimale (voir Cohen 1999) que du schématisme néo-pythagoricien qui imprègne la symbolique kabbalistique. Il s'agit de ménager une zone de contact, un point de tangence furtive dans la vacuité de l'espace, de créer littéralement une interface en mobilisant la médiumnité de la langue, sa pure communicabilité. L'accent est mis sur l'aspect *tangentiel*, punctiforme, non sur une dynamique *vectorielle*, soit l'idée de la traduction comme étant un transport ou un transfert. En amorçant le finale de son prologue, Benjamin hausse les enchères et nous livre en quelque sorte l'essence même de sa vision, le nerf sensible de sa perception du phénomène dans son entier, sous une forme hyperbolique qui, derechef, emprunte son imagerie au symbolisme kabbalistique, notamment sa « tangente » néo-pythagoricienne :

Tout comme la tangente ne touche le cercle que de façon fugitive et en un seul point, et que c'est juste ce contact, non le point, qui lui assigne sa loi selon laquelle elle poursuit à l'infini sa marche en ligne droite, de même la traduction touche-t-elle le sens de l'original de façon fugitive, et seulement en un point infiniment petit, pour de là suivre son propre cours selon la loi de fidélité dans la liberté du mouvement langagier.

*Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt, das Gesetz vorschreibt, nach dem sie weiter ins Unendliche ihre gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original, um nach dem Gesetze der Treue in der Freiheit der Sprachbewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen* (Benjamin 1997 : 26 ; GS IV/1 : 19-20).

Une notion similaire à celle du *maqom* kabbalistique est mobilisée et mise en perspective par Platon dans le *Timée*, soit la *Chôra*, que Luc Brisson, spécialiste et traducteur de ce traité, traduit par « réceptacle » (Brisson 1974). Platon, qui est en quelque sorte contraint d'introduire une « matière première » ou un substrat pour les opérations démiurgiques présidant à la gestation du cosmos sensible, nous dit qu'il s'agit d'un *triton genos*, en l'occurrence un « troisième genre » qui n'est ni de l'ordre sensible ni de l'intelligible, ni être ni néant, mais une pure vacuité, une béance qui héberge et qui couve, assimilée ici à une « nourrice » (*tithênê*, 52d), une « mère » (*méter*, 50d) sinon un support d'impression comme pour une « empreinte dans la cire » (*ekmageion*, 50c). Cette *Chôra*, qui n'est ni forme ni matière mais les héberge *sans qu'elle soit quoi que ce soit*, est associée essentiellement au monde du devenir (*genesis*), à l'être générique ou relatif par contraste avec l'être absolu, celui de la sphère des formes intelligibles. Platon doit recourir pour qu'ait lieu la gestation cosmogonique à la dotation inexplicable, insondable, d'une matrice, un réceptacle où le démiurge peut vaquer à la gestation des formes sensibles en gardant l'œil sur le paradigme des formes intelligibles. Dans un texte dévalant à bâtons rompus, Jacques Derrida s'est emparé des

cette notion hybride et insaisissable comme du mercure, sous le nom de « *Khôra* », refusant de lui accoler un article défini, en faisant le nom propre de l'impropriété même, en épuisant la notion à la limite de la pure indétermination, sans reste (Derrida 1993).

Cette notion « atopique », puisqu'elle désigne un lieu sans lieu, une pure médiumnité, dans le sens précisément où elle héberge tous les *topoi* imaginables, tant du sensible que de l'intelligible qui l'informe, trouvera un écho singulier chez le chef de file de l'école de Kyoto, Nishida Kitaro (1870-1945), dans l'essai qui initie un tournant et la phase de maturité de sa philosophie, qui se présente comme une « topologie du néant » suivant l'expression de Bernard Stevens (2000), soit *Basho*, datant de 1926, rendu littéralement par « Lieu », mais qu'on peut aussi traduire par « champ » ou « matrice ». Désireux de s'affranchir de l'opposition sujet-objet qui a largement dominé la conceptualisation de l'acticité cognitive et asservi l'ontologie à l'antinomie récurrente ayant pour pôles extrêmes le solipsisme de la conscience de soi et l'objectivation réifiant toute donnée immédiate, Nishida conçoit la condition d'émergence du soi, son éveil, non comme une identité substantielle, définie par opposition à tout ce qui n'est pas elle, mais comme l'excroissance atopique d'un champ de conscience affectant tout être sensible, humain ou non humain. Derechef, le *basho* est atopique et n'est rien qui soit ou qui puisse être défini, car il est la matrice même de tous les *topoi*. Évoquant d'abord la *Chôra* platonicienne pour ensuite s'expliquer avec la notion aristotélicienne d'*hypokeimenon*, littéralement le « jacent-au-fond » suivant la traduction proposée par Emmanuel Martineau (voir Boehm 1976), mais plus communément rendue depuis son appropriation par la scolastique médiévale par les termes « substance » ou *subjectum*, Nishida va développer une « logique du champ » (*basho no ronri*) à partir d'une « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri*) embrassant tous les prédicats. Il en viendra donc à saisir le principe de toute transcendance comme l'extrême immanence du « néant absolu » (*zettai mu*), la « forme sans forme », qu'il désigne aussi comme le « lieu du néant absolu » (*zettai mu no basho*) où s'inscrit l'éveil d'un soi qui n'est plus opposé à l'autre, en l'occurrence un « voir » sans voyant ou une connaissance sans sujet connaissant. Comme le souligne Michel Dalissier, la thèse fondamentale de Nishida consiste alors à affirmer que « le “néant absolu” (絶対無 *zettaimu*) ne représente pas l'opposition à l'être, mais bien plutôt une forme subtile de l'opposition à l'opposition, l'“englobement” de l'être, enveloppe fuyante qui “entoure” (囲む *kakomu*) à l'infini un être qui se “condense” en son sein » (Dalissier 2008b : 641).

Nishida s'efforçait en quelque sorte de percer au cœur d'une gestation de l'ipséité dissociée de l'égologie qui s'était implantée avec le cogito cartésien, puis étendue avec l'analyse phénoménologique de l'intentionnalité chez Husserl et maintenue ultimement avec le sujet métaphysique du *Tractatus* de Wittgenstein comme frontière solipsiste du monde aussi bien qu'avec le *Dasein* de l'analytique existentielle dégagée par Heidegger qui, « jeté » dans les horizons du monde, se résout dans la temporalisation solitaire, non moins solipsiste, d'une existence projetée vers l'être-pour-la-mort, préalablement à toute autre entrée en relation. Il ne s'agit donc pas de

dissoudre le soi mais de saisir son éveil au sein d'une matrice polyédrique, multi-relationnelle, qui n'est ni forme ni matière, mais événement procédant d'un « néant absolu » où se résorbe tout régime d'opposition entre soi et non-soi.

Une observation rapide ici, sous forme d'aparté, n'étant pas inopportun de noter que Gershom Scholem nous rappelait à point donné que Walter Benjamin avait toujours répugné à l'usage du Je, tant substantiel que grammatical. *Mutatis mutandis*, ce trait imprègne pareillement sa conception de la traduction dont l'*Aufgabe*, ce qui lui est à tâche, une forme d'abandon à la forme purement transitoire qui s'est cristallisée dans l'œuvre mobilisant les ressorts d'une constellation langagière à une époque donnée de son développement, consiste à ne pas interférer avec l'épiphanie de cette forme où affleure à peine, en un point de tangence furtif syntonisant les harmoniques de la « pure langue » qui fraye sa voie dans la croissance des formes configurées par la pluralité des idiomes et qui est scellée dans le coefficient de traductibilité (*Übersetzbarkeit*) des œuvres qu'elle traverse et transfigure tout en demeurant hors du communicable. Je vous le donne en mille, une conception lucide et éclairée de l'activité de traduction doit être alignée sur une dynamique non-linéaire, multidimensionnelle, dont le principe est *dialogique*, par contraste avec l'autorité ancestrale, l'espèce de droit d'aînesse accordé au principe aristotélicien de non-contradiction, plus précisément le principe du *tertium non datur*, qu'il faudrait sans doute nommer, pour user d'une formulation anglaise plus amène, comme le *principle of excluded middle* : le *mi-lieu exclu* qui repose sur une conception *monologique* du langage et dont la forme canonique est la linéarité de la proposition logique.

Il est sans doute audacieux et prématuré de rapprocher la notion kabbalistique de *maqom*, la *Chôra* platonicienne et le *basho* de Nishida et d'y pressentir quelque parenté de profil, et ce en contrepoint de la notion tout aussi atopique mise de l'avant par Benjamin dans son essai de 1916, soit celle de *Mittelbarkeit*, la pure « communicabilité » qui rend possible toute communication en demeurant elle-même hors du communicable. Je désire simplement camper le terrain pour détecter des « affinités électives » dont les fréquences jouent sur une large amplitude et se résolvent en quelque sorte dans la tentative pour s'abstraire et s'absoudre de l'empire du principe aristotélicien de non-contradiction, qui pose la disjonction A *ou* non-A comme irréductible, ne sachant tolérer l'afflux ou le ressac d'une motion apparemment contre-intuitive qui se lirait comme A *et* non-A, en l'occurrence une matrice dialogique embrassant toutes les contradictoires, qui est précisément l'apanage de la notion nishidienne de *basho*, la béance du lieu où s'actualisent l'inter-pollinisation et la fécondation mutuelle des êtres et des formes qui y transitent et s'y croisent.

Comme nous l'avons vu plus en amont, la « logique du champ » (*basho no ronri*) développée par Nishida à partir d'une « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri*) embrassant tous les prédicats se résout dans la « forme sans forme » qu'il désigne comme le « lieu du néant absolu » (*zettai mu no basho*). Comme le stipule Jacinthe Tremblay dans un excellent article intitulé « Néantisation et relationalité chez Nishida

Kitarô et Watsuji Tetsurô » (1996), cette notion de « néant absolu » (絶対無 *zettaimu*) est la traduction du terme chinois *soku*, appartenant au lexique du bouddhisme *Tch'an* chinois, héritier du bouddhisme indien dit du « Grand Véhicule » ou *Mahâyâna* : « Le terme *soku*, qui est emprunté à la langue chinoise et qui est la traduction du *rupamsunyata* du *Prajnaparamita Sutra*, indique l'identité paradoxale de la forme (*rupa*) et du vide (*sunyata*). En d'autres termes, l'affirmation et la négation sont en situation de tension dynamique » (Tremblay 1996 : 72, note 27). Il importe de préciser que la pensée de Nishida est l'héritière d'une chaîne de transmission et d'un entrelacs de médiations traductionnelles parmi les plus riches et les plus fécondes de l'histoire de la pensée, nous situant alors sur le versant extrême-oriental du développement de la pensée, celui qui relie l'Inde, la Chine, le Tibet et le Japon. Cette grande migration n'est pas de moindre envergure que celle qui a mené le legs de la sagesse grecque d'Athènes à Byzance, et de là vers la Perse et Bagdad jusqu'en Andalousie et vers la latinité chrétienne des contrées septentrionales de l'Europe médiévale.

Le développement de la pensée de Nishida, en effet, n'a pas manqué d'être influencé par l'initiateur du courant bouddhiste de l'école Sôtô zen, le maître Dôgen (1200-1253), dont les enseignements ont été recueillis par ses disciples dans un monumental ouvrage intitulé *Shôbôgenzô* ou « *La Vraie Loi, Trésor de l'Œil* » (Orimo 2003). Dôgen était entre autres désigné comme le maître de la mouvance bouddhique *dhyâna*, en référence à la branche *Tch'an* du bouddhisme d'expression chinoise, courroie de transmission du courant bouddhiste indien connu sous le nom de « Grand Véhicule » ou *Mahâyâna*, dont Dôgen fut l'acteur principal lors de son introduction au Japon médiéval. Or, la chaîne argumentative du *Shôbôgenzô*, télescopique et formée d'alvéoles dialogiques saturées de contradictoires foudroyantes visant le plus immédiat (Dôgen 1987), est coulée dans une poétique largement tributaire de l'usage du tétralemme déployé avec une grande virtuosité par le maître de l'« École du milieu » (*Madhyamaka*), le moine bouddhiste indien Nâgârjuna (circa II-III<sup>e</sup> siècle). Comme le stipule Guy Bougault dans la présentation de sa traduction décisive du grand traité de Nâgârjuna, les *Madhyamaka-kârikâs*, « qui désire comprendre la source indienne de l'École chinoise du Dhyâna (Ch'an), du zen japonais ou de la dialectique du bouddhisme tibétain doit remonter au texte fondateur : l'original sanscrit des *Stances du milieu par excellence*, du moine indien Nâgârjuna (II-III<sup>e</sup> siècle de notre ère), dont l'influence fut immense en Asie » (Nâgârjuna 2002, quatrième de couverture).

Le courant qu'il a initié nourrit certes quelque affinité foncière avec les canons de la *Prajñâpâramitâ*, mais il a surtout développé une paralogique absolument inédite, en l'occurrence une dialectique ouverte, transversale, chevillée par l'usage du tétralemme (*Catuskoti*), une matrice dialogique destinée à mettre en lumière l'interdépendance mutuelle de tous les êtres, la relativité formant le tissu même de la manifestation où toute identité apparente se résout dans la pure vacuité (*sûnyatâ*), chaque être n'étant autre qu'un faisceau de relations au sein duquel il est futile et illusoire de vouloir isoler l'ancrage d'une causalité stricte, ponctuelle, et, *a fortiori*, la prestation d'une identité ponctuelle et auto-suffisante. Bref, la réversibilité est absolue, la compénétrabilité

omniprésente, la connectivité multilatérale, et toute forme en constante mutation. Par contraste avec la forme dilemmatique du principe de non-contradiction ou *tertium non datur* promu par Aristote, l'usage du tétralemme agrée la coexistence simultanée de l'affirmation, de la négation, de la double affirmation et de la double négation. Comme l'explique Guy Bugault, le tétralemme consiste

[...] en un groupe de quatre propositions, dont la deuxième est la contradictoire de la première, la troisième étant l'addition des deux et la quatrième leur annulation. Ensemble elles visent à faire le tour de toutes les relations concevables entre un sujet et un prédicat. On dira, par exemple, d'une entité qu'elle existe, n'existe pas, à la fois existe et n'existe pas, ni existe ni n'existe pas. Soit, plus généralement, *A*, *non-A*, *A* et *non-A*, ni *A* ni *non-A*. Ce qu'on peut encore formuler comme « oui, non, oui et non, ni oui ni non », ou comme Aristote, « ainsi, non-ainsi, ainsi et non-ainsi, ni ainsi ni non-ainsi » (*Métaphysique*, Livre Gamma, 4, 1008a30-34) (Nâgârjuna 2002 : 20).

Aristote, en effet, connaissait ces cas de figures, sauf qu'il en abhorrait le procédé, répugnant à toute considération de son emploi pour résoudre sinon simplement aborder quelque question que ce soit. Le procédé de Nâgârjuna n'a rien d'un exercice sophistique visant à confondre son interlocuteur et à cultiver l'équivoque. Loin de là, l'idée est plutôt d'arriver à mettre en évidence l'interdépendance irréductible de tous les êtres et entités transitant dans le champ phénoménal, de telle sorte que la notion de « vacuité », celle de *sûnyatâ*, loin de se résoudre à l'idée de néant, signifie d'abord l'inanité de toute position d'une identité substantielle non moins que de l'idée d'isoler une causalité stricte dans la grande chaîne du vivant. Ainsi s'éclaire ce qu'on désigne comme la « voie du milieu » (*Madhyamaka*) et qui repose sur l'idée de « coproduction conditionnée » (*pratîtya-samutpadâ*), qui englobe et révoque l'ascendant de l'antithèse nourrie par l'idée d'être en soi (*svabhâva*) et la croyance que les êtres existent par eux-mêmes alors qu'ils sont tous, sans exception, interdépendants. Comme le précise à nouveau Guy Bugault :

À force de creuser le procès causal, on découvre l'absence d'identité des termes qu'il met en jeu. Cette absence d'identité, on en parlera comme d'une vacuité, mais cela n'est qu'une métaphore. En fait, la loi qui régit la production des phénomènes, par exemple le rapport du germe et de la pousse, est un milieu entre dire « il y a » (*astîti*) et dire « il n'y a pas » (*nastîti*), entre la pérennité (*sâsvatâ*) et l'anéantissement (*uccheda*), entre l'ontologie et le nihilisme, Ainsi comprise, la vacuité ne se confond nullement avec le néant (*sûnyatâ* ≠ *abhâva*). Elle est vacuité d'être et de non-être (Nâgârjuna 2002 : 23).

Cette leçon, à l'évidence, va atteindre le chef de file de l'école de Kyoto, Nishida Kitaro, par une filière traductionnelle qui passe assurément par le disciple de Nâgârjuna, Candrakîrti (6<sup>e</sup> siècle après J.-C.), notamment son remarquable traité intitulé *L'Entrée au Milieu (Madhyamakavatara)*, qui est une introduction générale aux *Stances du milieu* de Nâgârjuna (Chandrakirti 1985), ensuite par le monumental travail de traduction des moines tibétains, l'école Caodong du Tch'an chinois aux préceptes de laquelle maître Dôgen finira par adhérer lors de son séjour en Chine en quête d'une voie. Que cette filiation ait emprunté le relais de la traduction, que cette dernière se soit révélée un facteur d'amplification et de diffraction, d'affinement et consolidation des intuitions originelles d'une lignée de penseurs indiens, chinois, tibétains et japonais s'étendant sur plus d'un millénaire est loin d'être anodin; non moins négligeable est

l'opportunité de dresser une manière de « parenté », d'affinité élective, entre ces schèmes de pensée et d'autres, tout aussi distants dans l'espace et le temps mais qui procède d'un tout autre giron ancestral, songeant ici à la pensée dialogique comme matrice d'une ontologie relationnelle et polyphonique.

Pour l'instant, j'en reviens à l'effort de Nishida pour affranchir la dynamique du vivant et la condition d'émergence d'une ipséité, l'éveil du soi, de tout ancrage dans une forme hypostatique ou quelque motion identitaire substantialiste. Nishida en appelle donc à une ouverture matricielle, un champ de conscience ou « logique du lieu », *basho no ronri* qui reconduit l'intuition originelle de la « voie du milieu », celle d'une interdépendance ou « coproduction conditionnée » (*pratītya-samutpadā*) de tous les êtres et états de conscience, humains ou non humains. L'idée fondamentale de Nāgārjuna, celle de *sūnyatā*, qui sera traduit en japonais par *ku*, le vide, ou encore *zettai mu*, néant absolu, n'est en aucune façon l'opposé de l'être, ni quelque point médian entre deux polarités, être et non-être. C'est plutôt une voie qui transcende et qui embrasse simultanément toute forme de position et de négation : être et non-être, bien et mal, vie et mort. Il s'agit d'une négation de la négation, une négation absolue précisément qui n'est autre qu'une affirmation absolue, antérieure à sa propre position comme à sa propre négation, qu'elle implique toutes deux en s'en absolvant dans la vacuité des termes qui n'ont d'autre consistance que relationnelle, celle de la mutualité, de la complémentarité et de la réciprocité. On anticipe déjà quelle importance cette analyse « médiale » et matricielle basée sur la catharsis préalable opérée à travers l'usage très rigoureux du tétralemme chez Nāgārjuna peut revêtir quant à la relation entre l'émergence du soi et son inscription originelle dans l'espace intersubjectif. C'est ainsi que Nishida, héritant du geste augural de Nāgārjuna, va être amené à formuler sa notion de « *basho* du néant absolu », ce *basho* n'étant autre que le « lieu » de pure vacuité d'où surgissent et vers lequel convergent les termes contradictoires, un appelant ultimement à la dissolution de tout ancrage substantiel de l'ipséité et à un éveil du soi caractérisé par ce qu'il désigne comme « l'auto-identité absolument contradictoire » (*zettai mujun teki jiko dôitsu*). Jacinthe Tremblay en explicite fort bien les implications :

Le néant absolu, *basho* (lieu) de l'interaction des individuels, instaure le processus de l'auto-identité contradictoire, au cours duquel les individuels agissent, c'est-à-dire se confrontent mutuellement par auto-négation. Ce processus qui se montre à travers le développement et l'agir mutuel des individuels peut être dégagé de la même manière dans tous les autres types de rapports qu'on trouve dans l'univers, à savoir les rapports entre l'individu et l'environnement (*kojin to kankyô*), entre le divin et le monde (*kami to sekai*), entre l'absolu et l'individu (*zettaisha to kojîn*), et entre le je et le tu (*watashi to nanji*).

La relation entre individuels comporte, comme cas particulier, une notion fondamentale qui recoupe l'idée d'intersubjectivité des temps modernes : la relation je - tu (*watashi to nanji*). [...]

Les individuels (*kobutsu*) qui se confrontent mutuellement ne sont autres que ce je et ce tu. Cette relation est d'autant plus importante qu'elle permet de mettre davantage l'accent sur le *basho* du néant absolu et sur le processus de néantisation absolue qu'il suscite. L'individu (*kojin*) ne naît pas à partir de lui-même mais est déterminé nécessairement à partir de l'environnement, tout comme les innombrables individus. Autrement dit, le je et le tu naissent à partir d'un même universel

(*ippansha*) et se situent en lui en tant qu'auto-détermination de cet universel; c'est ce qui leur vaut d'être en relation mutuelle et d'agir réciproquement comme personnalités. Le je ne s'instaure donc pas à partir de la conscience du soi individuel (*kojin teki*) mais à partir de la société (*shakai*) qui doit, en un certain sens, être pensée avant la conscience individuelle (Tremblay 1996 : 73-74).

### 3. Descente dans la matrice : de la vacuité originelle

Un philosophe japonais de non moindre envergure, qu'on situe davantage dans la périphérie de l'école de Kyoto, Watsuji Tetsuro (1889-1960), va apporter un sérieux correctif aux tenants de l'herméneutique phénoménologique, en particulier l'analytique existentielle de Heidegger dont le projet de déconstruction de la métaphysique en vue de la restitution d'une ontologie fondamentale est carencé par sa négligence à l'endroit de la composante médio-spatiale de l'œkoumène qui sert de matrice à la gestation d'une individualité nettement socialisée et qui ne peut s'accomplir et s'épanouir en faisant l'économie de ces prémisses. Nous lui sommes entre autres redevables d'une introduction nuancée de la discipline spirituelle du Sôtô zen du moine bouddhiste Dôgen dans l'arène de la philosophie épousant le cadre conceptuel de la modernité, dans une très belle monographie intitulée *Shamon Dôgen* 「沙門道元, « Le moine Dôgen », et tout récemment traduite en anglais (Watsuji 2011a; Müller 2009 : 109-125). Suite à son séjour en Allemagne, où il va approfondir une première lecture enthousiaste de *Sein und Zeit* de Heidegger, Watsuji va s'en démarquer en soulignant l'insuffisance de la focalisation sur la temporalité ekstatische du *Dasein* dont l'ipséité est essentiellement tendue dans la résolution solitaire de ses possibles, en l'absence de considérations explicites sur le milieu de sa gestation, d'une dynamique de la relation qui est d'emblée intersubjective et qui ressortit à l'imprégnation d'un « milieu de vie ». C'est là précisément l'enjeu de son brillant essai de topologie anthropologique, *Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu* 風土. 人間学的考察, *Milieux. Étude philo-anthropologique*, le terme *Fûdo* signifiant, plus littéralement, « vent et terre ». Watsuji s'était déjà attaqué à sa rédaction lors de son voyage d'études en Europe en 1927-1928, se retrouvant du coup aux premières loges en tant que lecteur de *Sein und Zeit*. Il va le corriger et le peaufiner suite aux cours donnés à l'Université de Tokyo, pour enfin le publier en 1935. Son ouvrage certes le plus connu, il présente une excursion longitudinale et latitudinale du « milieu » de gestation, de l'espace de « médiance » (風土性 *fûdosei*), pour reprendre ici le terme choisi par Augustin Berque dans sa récente et très belle traduction de *Fûdo* (2011b), où le processus d'individuation de l'être humain s'avère tributaire de l'imprégnation d'un « climat », d'un habitat où se tissent les linéaments colloquiaux de l'espace dialogique de l'intersubjectivité comme matrice vivante d'une individualité perméable aux influx de son « milieu de vie ».

Aux yeux de Watsuji, l'accentuation marquée pour le vecteur temporel-ekstatische chez Heidegger, qui développe les conséquences analytiques d'une ipséité définie par son angle de déférence à l'endroit de l'assomption de sa finitude propre, fait l'impasse sur la gestation originelle de la dimension culturelle et sociale de l'être humain conçu

comme *ningen* (人間), désignant ainsi l'unité dynamique, tensorielle et médiale soudant l'individu-sujet-corporel à son milieu de vie, le corps collectif. D'où le renversement de perspective : pour Watsuji, le processus d'individuation ainsi conçu se révèle plus originairement comme un « être-vers-la-vie » (*sei he no sonzai*) avant de se projeter dans l'axe, certes indépassable sur un certain plan, mais non conclusif au finale, du *Sein zum Tode* heideggerien – l'être-vers-la-mort.

Ce décloisonnement des horizons où se projette le mortel ouvre une perspective d'une tout autre magnitude : l'individualité construite par cette dynamique relationnelle qui, nous le verrons plus loin, est négation constante du vide, se prolonge à travers la « médiance » (*fūdōsei*) et l'interrelation de l'espace trans-générationnel. Cette dynamique trans-générationnelle nous projette bien au-delà de la structure d'anticipation vécue sur le mode de l'imminence résolue de l'être-vers-la mort qui, chez Heidegger, scelle le sceau de l'authenticité associée à l'assomption solitaire d'un être rompu à sa finitude propre. *Mutatis mutandis*, nous pouvons dresser un parallèle avec ce que Walter Benjamin désigne comme la « croissance sacrée des langues » qui, s'entre-traduisant et en captant de secrètes harmoniques, ménagent les avenues d'une « survie » (*Überleben*) des œuvres qui y sont conçues, leur prodiguant une « vie de surcroît » (*Fortleben*). Bernard Stevens résume fort bien les tenants et aboutissants de cette mutation de paradigme qui, dans le fond, est un trait caractéristique de la pensée dialogique que l'on retrouve aussi bien, chacun suivant sa modalité, chez le poéticien russe Mikhaïl Bakhtine que chez Franz Rosenzweig, Martin Buber et Emmanuel Levinas : « L'homme n'est pas d'abord un *solus ipse*, jeté au monde et en projet vers ses possibles, il est aussi et avant tout un être-avec-autrui, davantage : un être-*par*-autrui en interaction sociale, culturelle et géo-climatologique qui agit de manière déterminante sur son être-au-monde » (Stevens 2005 : 183).

Watsuji jetait ainsi les bases d'une éthique fondamentale qu'il va développer dans son monumental ouvrage *Rinrigaku*, entamé en 1935 et qui paraîtra sur trois livraisons successives en 1937, 1942 et 1949. « Éthique » est la traduction la plus courante de *rinrigaku* 倫理学, qui se distingue de *dōtoku* 道德, qui réfère plus volontiers à la codification des préceptes moraux au sens confucéen. En fait, le terme « éthique » doit ici être entendu préalablement à tout exercice d'un jugement moral, voire dans l'exclusive de pareille prérogative. *Rinrigaku* signifie « science de l'éthique » et, à l'évidence, Watsuji nourrit des visées fondationnelles. Il entend clairement soustraire ce qu'on peut décrire comme une ontologie relationnelle à tout ancrage substantiel, ce qui plus est, à substituer cette dimension ouverte au questionnement qui forme, à l'instar des vues soutenues par Nishida, une « topologie du néant », à l'ontologie comme philosophie première. Cette investigation a pour objet la bipolarisation immanente de la double négation qui sous-tend les propriétés émergentes du tissu relationnel liant l'individu à son milieu évolutif, l'un n'allant pas sans l'autre, d'où la double négation. Watsuji désire avant tout pénétrer cette dimension d'ouverture où s'instaure la constance de la relation multipolaire, analytiquement inépuisable, qui régit le déploiement d'un être saisi dans son appartenance foncière à un milieu de vie.

L'identité n'a aucune substance en dehors du tissu de relations où elle est engagée, elle est marquée du sceau de l'impermanence et ne se concrétise qu'en niant cette impermanence à travers le fuseau relationnel de la société qui forme sa condition d'émergence : bref, elle émerge à partir du vide, de la pure vacuité qui se nie et se concrétise dans la relation. C'est là, à proprement parler, le sujet du *rinri*, de l'*ethos* au sens de la coappartenance dans l'ouvert de la relation. Me rappelant ici ce très beau développement de Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme (Über den Humanismus)*, où il répond à la question adressée par Jean Beaufret, à savoir si l'analytique du *Dasein* et le questionnement sur l'être sont porteurs d'une éthique, je crois que sa réponse peut être rapprochée du point de vue qui est celui de Watsuji, non pas tant qu'à sa solution qu'à l'ouverture du plan à partir duquel s'instruit la visée de *Rinrigaku*. Heidegger, en effet, se saisissant de l'enjeu et de la portée d'une éthique conçue sous l'angle d'une ontologie fondamentale, nous reporte à la signification que revêt le terme grec *ethos* chez Héraclite :

Cette sentence est la suivante (fragment 119) : *ethos anthropo daimôn*. Ce qu'on traduit d'ordinaire : « le caractère propre d'un homme est son démon ». Cette traduction révèle une façon de penser moderne, non point grecque. *Ethos* signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite. L'ouvert du séjour fait apparaître ce qui s'avance vers l'essence de l'homme et dans cet avènement séjourne en sa proximité. Le séjour de l'homme contient et garde la venue de ce à quoi l'homme appartient dans son essence (Heidegger 1964 : 145).

Watsuji ne saurait que souscrire à cette formulation. Sauf que la considération d'une essence de l'homme, même en la reconduisant à l'acceptation originelle que lui reconnaît Heidegger, celle d'un « déploiement » de l'être à partir du néant, n'est d'aucun usage chez lui, pour ainsi dire superflue et frappée de caducité. Il y a certes proximité de vues mais aussi une différence marquée, certes d'une amplitude discrète mais non moins significative, qui tient chez Watsuji à la précellence qu'il accorde à la relation *médiale* embrassant tout élément de la manifestation, toute essence n'étant que transitoire et en état d'interdépendance avec tout autre mode de déploiement. Antérieurement à la considération de l'être en tant qu'être, voire de la plurivocité des sens qu'il revêt en ses multiples déclinaisons (copule, quantificateur, etc.), ce dont avait déjà convenu et devisé Aristote et que Franz Brentano va mettre en perspective pour ainsi influencer la trajectoire de pensée de Heidegger, se presse à notre rencontre, en toute première et ultime instance, l'*être-en-relation*, le faisceau de relations multipolaires, centripètes et centrifuges, à la faveur duquel individu et société s'engendrent et se fécondent mutuellement. D'où l'impermanence de toute substance comme de toute essence. Cette impermanence dynamique est l'historialité même, pure diachronie nouée à l'interconnexion multipolaire d'une temporalité habitée, de l'œkoumène ou de la contrée où s'abrite l'interdépendance de l'homme et de son milieu.

L'éveil à soi procède de la vacuité de toute essence, n'étant autre que la relation ouverte du vide qui s'évide et se nie pour se concrétiser dans la polarisation du tissu polyphonique de relations dont son identité transitoire ne forme qu'un pôle en constante mutation et dépendant comme tel d'une myriade de connexions. L'identité

n'a aucune substance en dehors de ce faisceau de relations où elle émerge à partir du vide qui se nie et se concrétise dans la relation. En l'occurrence, pour le formuler d'une manière un peu plus abstraite, le devenir précède l'être et le constitue en se transformant constamment à partir de la vacuité créatrice de la relation, de sorte que le Même est pré-structuré par l'Autre, n'apparaît qu'à travers l'Autre, qui est aussi le Même le révélant à soi, car cette bipolarisation révèle leur coappartenance réciproque. Cette formulation est une variante de la matrice dialogique générée par le tétralemme de Nâgârjuna dont Watsuji est l'héritier direct, trouvant dans les notions de « coproduction conditionnée » (*pratîtya-samutpadâ*) et de *sûnyatâ*, la vacuité créatrice, les clefs de voûte de sa « mésologie », suivant le terme proposé par Augustin Berque.

Watsuji va donc mettre à contribution des clefs heuristiques tirées aussi bien de son apprentissage rigoureux des méthodes philologiques allemandes que de l'approfondissement des ressorts dialectiques hérités de Nâgârjuna et des déconstructions linguistiques de Dôgen, se dotant d'une profondeur d'horizon, d'une amplitude de réflexion de caractère holistique. Ces précédents vont irriguer les veines argumentatives de *Fûdo* et de *Rinrigaku*, se dissociant de toute conception atomique de l'individualité humaine, qui est désormais saisie à travers le prisme d'une synergie centripète et centrifuge en constante mutation où s'actualise une identité purement transitoire tributaire d'un réseau d'interconnexions convergeant au foyer d'une dynamique médiale qui n'agrée qu'une ontologie d'ordre relationnel. La conception holistique qui balise cette ontologie relationnelle imprègne de part en part l'épistémologie gouvernant l'économie conceptuelle du *Rinrigaku*, vers lequel nous allons maintenant nous tourner.

Très tôt, Watsuji s'est donné pour objectif de reconduire ce qu'il concevait comme l'indivision foncière de la réalité, la spontanéité immédiate, non duelle, de l'expérience, celle que Nishida désignait déjà comme la « pure expérience » (*junsui keike*), à son expression la plus limpide, reconquérir l'indivision antérieure au clivage du sujet et de l'objet, qu'il considère comme une pure abstraction sans fondement. Sa première avancée vers cette *terra incognita* qui, pourtant est déjà là, sous nos yeux, l'expérience immédiate de cette indivision, fut de porter à découvert notre intrication matricielle aux multiples connexions qui nous lient à une niche climatologique et géophysique, une alvéole éco-topique où le corps et l'esprit ne sont pas plus divisés qu'ils ne manquent d'être en symbiose avec cette dimension d'ouverture ramifiée et interconnectée avec le milieu de vie traçant déjà les linéaments d'un mode de socialisation qui, loin de niveler et de submerger l'individu, contrairement à ce qu'on a souvent supputé de la pensée de Watsuji, requiert et nécessite même son autonomie. Dans le même ordre d'idée, celui de l'indivision, pour Watsuji il n'y a pas davantage lieu de dissocier le temps et l'espace qu'il n'est lieu d'isoler ou de couper l'agent humain de son milieu de vie, de son environnement social, aussi bien que de la matrice climatologique et topographique au sein de laquelle il s'est façonné et a apprivoisé sa propre nature, qui ne saurait être davantage campée dans une identité atomisée et abstraite que dans l'instinct grégaire et tribal qui engloutirait le principe d'individuation

et de dissimilation essentiel à la croissance du lien social. C'est une position tout à fait remarquable et d'autant plus paradoxale en matière de problématisation du rapport entre individu et société que cette bipolarisation dynamique en constante mutation repose sur une « négation de la négation » (*hitei no hitei* 否定の否定) qui se résout ultimement dans une « vacuité absolue » (*zettai kû* 絶対空).

C'était, très brièvement et schématiquement esquissé, le propos de *Fûdo*. Avec *Rinrigaku*, qui était véritablement un *work in progress*, sa rédaction d'étalant sur plus de dix ans et prolongeant sur un axe longitudinal le noyau d'intuitions déjà esquissé dans un essai publié en 1934, « La science éthique en tant qu'étude de l'être humain » (*Ningen no gaku toshite no rinrigaku* 人間の学としての倫理学), Watsuji va tracer à la faveur d'une trajectoire en spirale, dans un va-et-vient centripète et centrifuge, les multiples maillages d'une topologie ramifiée de l'*ethos*, au sens où l'entendait plus haut Heidegger en prenant appel chez Héraclite, soit la dimension d'ouverture hébergeant le séjour dans la contrée où l'être humain, saisi dans la notion japonaise de *ningen* et dessaisi du même coup de toute conception atomisée de l'individualité, va se révéler tributaire et fiduciaire d'une chaîne ininterrompue de connexions qui configurent sa ligne d'univers et la courbe évolutive qu'elle épouse. Un aspect significatif de l'intention projetée dans la mise en chantier du *Rinrigaku* est la série en cascade de fines analyses sémantiques puisant directement au lexique de la culture japonaise. Le contraste est net avec l'appareil conceptuel et catégorial hérité de l'Occident, de l'aire linguistique méditerranéenne et de ses excroissances continentales, accusant un décalage marqué, voire une dissymétrie de grande amplitude. Nous trouvons là un cas exemplaire de traduction intralinguistique où Watsuji fait valoir son expertise philologique qu'il déploie sur divers claviers, esquissant dans le même mouvement une translation pondérée et minutieuse d'éléments conceptuels exogènes, qui traduit sa profonde connaissance de la culture philosophique occidentale.

L'amorce et le pivot des analyses du *Rinrigaku*, leur pierre de touche, est la considération expresse du terme *ningen*, par lequel on désigne l'« être humain » en japonais, plus précisément l'« inter-humain », comme le propose Bernard Stevens dans son excellente traduction de la première section de l'introduction de l'*Éthique* de Watsuji, à laquelle je m'attarderai et me résumerai ici (Watsuji 2003 : 3-24). Dès son entrée en matière, Watsuji délimite le terrain qu'il va prospecter à la faveur d'analyses sémantiques, celui de l'éthique fondamentale conçue à partir d'une « logique du champ » et non d'une position de l'ego ou de l'individu isolé, qui pour lui est pure abstraction préjudicielle et ruineuse : « le champ des problèmes éthiques se trouve dans la “ relation [ *aidagara*, 間柄] liant une personne aux autres personnes” et non pas dans la conscience de l'individu isolé. C'est pour cette raison que la science éthique est une science de l'être humain [*ningen* 人間, littéralement “ l'inter-humain”] » (Watsuji 2003 : 6).

Une fois le problème ainsi posé, Watsuji consolide cet acquis en marquant le pas en direction d'une considération expresse de la couche langagière, des vocables (*kotoba*) qui traduisent la gestation des éléments mis à contribution dans la mise en discours de

l'expérience, laquelle déborde largement la seule conscience de l'individu et est à la source de son devenir-conscient. L'usage des mots est une propriété collective qui pourtant s'incarne à chaque fois de manière individuelle, dans le sentiment qu'a l'individu de prononcer ses propres mots. « Un tel caractère du mot, écrit Watsuji, trouve son origine dans le fait d'être pour ainsi dire le fourneau qui transforme en significations noémiques le complexe d'actions subjectives de l'être humain. En d'autres termes, ils sont la conscientisation de l'existence préconsciente » (*Ibid.*). Mais, poursuit Watsuji, cette conscientisation de l'existence préconsciente dans la mobilisation d'une langue partagée avec une communauté élective ou contingente « possède une structure telle que, si elle est bien liée aux contenus de la conscience individuelle au moment où elle est transformée en devenir-conscient, elle ne trouve cependant pas sa racine dans la seule existence individuelle » (*Ibid.*). En effet, de même que Watsuji refuse toute considération essentiellement instrumentale du langage comme « forme de vie » à laquelle il reconnaît une vertu fondationnelle, ainsi sa dynamique originelle ne saurait-elle être confinée à des seules fins d'ordre monologique liées à l'objectivation des contenus de la conscience, mais correspond davantage à une *matrice dialogique* où s'instruit le devenir-conscient qui participe d'une existence dont la trajectoire est en constante interaction avec la réalité médiale et intersubjective, le vecteur bipolaire de l'interaction individu-milieu, ces derniers étant indissociables mais faisant aussi l'objet d'une double négation.

Or, nous dit Watsuji, le terme japonais *rinri* (倫理), composé des racines *rin* 倫 et *ri* 理 et traduit par « éthique », comporte les deux désinences sémantiques dénotant la bipolarisation centripète et centrifuge de l'individu et de son milieu. Qui plus est, dès l'essai formant le noyau de *Rinrigaku* et paru en 1934, « La science éthique en tant qu'étude de l'être humain » (*Ningen no gaku toshite no rinrigaku*), Watsuji établit que le *rinri* est la science qui s'applique spécifiquement à *ningen*, l'être humain ou, plus précisément, comme le traduit Stevens, l'inter-humain. Le vocable *ningen* est composé de deux sinogrammes, *nin* 人 et *gen* 間, qui portent en germe dans leur sémantique profonde les deux dimensions originaires constitutives de l'être humain, la dimension individuelle et la dimension sociale. Le sinogramme *nin*, qui se lit aussi en japonais comme *jin* ou *hito* dénote l'être humain en général, que Watsuji rapproche des termes indo-européens *anthropos*, *homo* ou *Mensch*, alors que le sinogramme *gen*, qui se décline aussi comme *kan*, *ma* ou *aida* en japonais, est la marque du lien social, de l'« intérité », de l'intersticiel ou de l'entre-lien par où l'identité individuelle se nie et se transcende à travers le prisme de l'*aidagara*, 間柄, la relation multipolaire du lien médial qui s'étend du « milieu » de gestation, de l'espace de « médiance » (風土性 *fūdosei*) de la société à l'ampleur de l'œkoumène. Le terme *ningen* 人間 est composé du caractère homme 人 (*jin*, *hito*), référant à l'être corporel, individuel, et de l'espace intersticiel 間 (*kan*, *aida*, *ma*), à travers lequel se noue la trame enchevêtrée d'une existence qui ne saurait en aucune façon être le seul apanage d'une conscience isolée, atomique. Le soi est lui-même une matrice plurielle informée et dynamisée par un espace de résolution médial, transversal et polyphonique. Watsuji est tout à fait clair, et c'est sur ce point

précisément qu'il s'écarte et prend résolument congé de la notion du *Dasein* heideggerien :

C'est parce qu'il n'est pas un homme isolé qu'il est un être humain. Ainsi le soi et l'autre, en même temps qu'ils sont dans une altérité mutuelle absolue, et malgré ce fait, deviennent un dans l'existence communautaire. L'homme individuel est fondamentalement différent de la société, et pourtant il se fonde à l'intérieur de la société. L'être humain consiste en l'union de ces opposés. Tant que l'on ne voit pas cette structure dialectique, on ne peut comprendre l'essence de l'être humain » (Watsuji 2003 : 12).

Pour illustrer son propos, Watsuji se prévaut d'une métaphore qu'il emprunte à Yoshida Seichi, celle d'un même cercle possédant différents centres, qui recoupe d'une certaine façon la fameuse formule originellement exposée dans le *Livre des XXIV philosophes*, longtemps attribuée à Hermès Trismégiste et que l'on retrouvera par la suite sous la plume de Nicolas de Cues ou de Blaise Pascal, soit l'idée d'un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Watsuji s'empare donc de cette métaphore et y va d'une conjecture audacieuse :

Chacun des centres est censé représenter l'individualité des personnes et le cercle de rayon infini leur infinité. Dans l'infinité toutes les facettes de la différence aboutissent au même. Mais alors cette harmonie de l'identité et de la différence établit, si l'on peut dire, une relation entre *l'individu* et *l'infini* et non pas le lien entre l'individu et la société dont il a été question plus haut. La société, quelle que soit sa structure, est une existence humaine finie et, pour rester dans la métaphore, elle représente un cercle de *rayon fini*. Ce type de cercle, si on peut parler dans son cas de différents centres, n'est pas une métaphore appropriée à notre propos. Nous devrions ici faire l'hypothèse du cas où un cercle de rayon fini vient déterminer un cercle de rayon infini. Lorsque le rayon infini, ayant été nié, devient fini, alors surgit un cercle fini en tant que réalisation du cercle infini. La relation entre les différents centres et le même cercle, comme c'est le cas dans le cercle infini, est réalisé dans le cercle fini. Ce genre de chose est probablement impossible en géométrie, mais l'existence humaine, elle, possède très précisément ce type de structure. Car ici le cercle fini, sur le fond de cercle infini, illustre exactement la société. Cependant que le point central *en tant que point* est la négation du cercle et représente l'individu isolé, *en tant que centre* il est le centre du même cercle (Watsuji 2003 : 12).

Le cœur de cette dialectique bipolaire mais non duelle, car il n'existe pas de pôle substantiel ou doté d'une réelle consistance avant l'entrée en relation, est l'idée d'un cercle de rayon fini, correspondant à l'existence dans un milieu de vie, qui vient déterminer un cercle de rayon infini, symbolisant ici les interconnexions virtuellement inépuisables du soi et de l'autre, ce cercle de rayon infini se voyant aussitôt nié dans le devenir-conscient d'un cercle de rayon fini qui n'est autre que la réalisation de ce cercle de rayon infini comme double négation mutuelle dans l'« intérité », l'*aidagara*, 間柄 de la relation entre soi et l'autre. Le soi et l'autre, subjectivité et société, ne peuvent être séparés et opposés l'un à l'autre que parce qu'ils sont indissociablement noués l'un à l'autre à travers un tissu de relations préalable, plus originaire que l'intentionnalité d'une conscience visant un objet dont elle serait séparée. L'enjeu ici est la conception d'une éthique fondamentale reposant sur une ontologie relationnelle et pluraliste procédant de la vacuité et de la pure virtualité de l'entre-lien, de l'« intérité » comme matrice de la socialité comme de la subjectivité. Comme le souligne Bernard Stevens,

[...] l'intérité fonde l'éthique à un niveau plus fondamental que l'intentionnalité. L'activité intentionnelle est une abstraction prélevée sur une activité donatrice de sens plus originaire qui est l'intérité ou subjectivité plurielle, la pluralité, laquelle est manifestée dans l'interconnexion pratique des actes, exprimés par la parole et les diverses modalités de la communication interpersonnelle [...] Ainsi, l'éthique en tant que discipline théorique et enseignement, ne peut se baser sur la bipolarité noético-noématique qui forme l'intentionnalité, mais sur la bipolarité subjectivo-sociale qui fonde l'intérité (Stevens 2005 : 186).

On ne saurait non plus interpréter cette précellence de l'intérité nouée dans le lien social, l'interaction dialogique et l'appartenance à un milieu de vie comme une dilution du principe d'individuation qui se veut plutôt une propriété émergente de la pluralité des cohérences générées par cette économie relationnelle qui elle-même ne peut manquer d'être tributaire des élaborations de la sphère subjective. Comme le stipule Watsuji, « un homme ne peut se maintenir dans un quelconque « entre » [*aida* 間] ou une quelconque « relation » [*naka* 中] sans agir subjectivement; et en retour il ne peut pas non plus agir sans être inclus dans un « entre » ou une « relation ». Ainsi l'« entre » et la « relation » sont un espace dynamique qui en tant que réseau subjectif est actif » (Watsuji 2003 : 15).

La métaphore décrivant l'interaction entre individu et société, ou entre l'être humain et son milieu comme l'inscription d'un cercle de rayon infini dans l'axe multipolaire – de multiples centres formant une constellation ouverte – d'un cercle de rayon fini qui, le niant, le réalise, trouve sa résonance dans une dynamique centripète et centrifuge où le relatif s'absolutise en s'absolvant de soi, en se vidant au profit d'un absolu qui lui se nie et se concrétise dans la forme en acte d'un lien social qui va toujours se densifiant et qui est en quelque sorte la marque de l'infini dans le fini qui se vide de tout ancrage substantiel dans l'être en relation dont la vacuité est pure créativité. Car la relation n'a aucune consistance spécifique, elle ouvre, initie un rapport, instaure une dynamique, tout comme la traduction entre les langues, qui n'a aucune substance ou consistance autre que celle de la relation, est ouverture d'un rapport qui projette les langues hors de leur terreau natif et les révèle à elles-mêmes dans ce qu'elles ont de plus propre, tant leur virtualité que leur finitude, aussi bien que l'universalité en germe dans la contingence de leur gestation. Tout langage étant une « forme de vie » (*Lebensform*), comme l'a souligné Wittgenstein, et une forme de vie n'étant autre qu'un tissu de relations d'interdépendance entre des pôles qui ne se polarisent et n'acquièrent une identité qu'à partir de leur entrée en relation, accorder à ces pôles transitant dans le champ phénoménal une identité substantielle préalable à leur entrée en relation est une superposition vide de sens. C'est d'ailleurs ce qu'a fait valoir Sankara (788-820), notamment dans ses *Prolégomènes au Vedânta* (Sankara 1951), avec la notion de « surimposition » (*adhyâsa*). Selon l'initiateur de l'*Advaita Vedânta* ou voie non-duelle, cette substantialisation de l'interconnexion de toutes les formes de la manifestation consiste à surimposer à un sujet qui n'est qu'un pur « champ » (*visaya* : territoire, champ d'action) où s'accomplit l'activité cognitive, la consistance d'un objet, une forme de réification de ce qui est dynamique et en constante transformation dans son

ouverture sur l'autre. C'est aussi la leçon qui court en filigrane de la filiation qui relie la « Voie du Milieu » (*Madhyamaka*) développée par Nâgârjuna et son disciple Chandrakîrti, et l'élaboration chez maître Dôgen, fondateur du Sôtô zen au Japon, de techniques de déconstruction de pièges du langage que reprendront à leur compte les penseurs de l'École de Kyoto.

Sans doute la conception la plus difficile à cerner pour une disposition d'esprit façonnée dans l'horizon de la pensée héritée des Grecs, zéloteurs d'une ontologie reposant sur l'inhérence d'une substance agréant une diversité de prédicats relatifs à des propriétés essentielles ou accidentelles, est l'idée d'une ontologie purement relationnelle reposant sur la vacuité originelle de toute substance, et dont l'impermanence, de surcroît, serait à la source de la dynamique multidimensionnelle et de la constante métamorphose des formes dans le champ phénoménal composant l'appareil cosmique. Nishida s'était déjà dégagé de cette gaine en élaborant sa « logique du prédicat » (*jutsugo no ronri*) et, par suite, en la déployant dans l'amplitude d'une « logique du champ » (*basho no ronri*) qui se résout ultimement, nous l'avons vu en amont, dans la « forme sans forme » qu'il désigne comme le « lieu du néant absolu » (*zettai mu no basho*), cette notion de « néant absolu » (絶対無 *zettaimu*) étant la traduction du terme chinois *soku*, appartenant au lexique du bouddhisme *Tch'an* chinois, héritier du bouddhisme indien dit du « Grand Véhicule » ou *Mahâyâna*. Si l'inflorescence matricielle parfaitement mutualisée de la vacuité (*kû* 空), et du lieu (*basho* 場所) permet à Nishida de concevoir une « pure expérience » (*junsui keike*) déliée des ligatures d'une pensée objectivée asservie au principe de contradiction, chez Watsuji l'idée d'une vacuité originelle, qui n'a évidemment rien à voir avec la conception d'un néant de toutes choses, fait directement écho à une intuition centrale du bouddhisme du « Grand Véhicule » ou *Mahâyâna*, celle de vacuité créatrice *Sûnyatâ*, telle que conçue par les tenants de la « voie du milieu » (*Madhyamaka*) développée par Nâgârjuna, dont Watsuji va notamment retenir, suite à son étude en profondeur parue en 1927 consacrée à la « Philosophie pratique du bouddhisme primitif » (*Genshi Bukkyô no jissen tetsugaku*), l'importante notion de coproduction conditionnée (*pratîtya-samutpadâ*), en l'occurrence l'interdépendance multipolaire de toutes les formes transitant dans le champ phénoménal.

Comme nous l'avons aussi déjà noté, Watsuji va tirer grand profit de son étude du *Shôbogenzô* de Dôgen, notamment de sa déconstruction des formes réifiées du langage qui occulte la vacuité originelle dont procède toute forme. Fort de cette filiation concertée à sa fréquentation des œuvres de Schopenhauer, Nietzsche et Kierkegaard, Watsuji était ainsi en mesure de conjurer et de tenir en échec la double illusion d'un pôle identitaire exacerbé dans sa prégnance substantielle et, à l'autre bout du spectre, sa dissolution dans l'indifférencié de la forme, une espèce de liquéfaction du réel conçue à l'aune d'une perception nihiliste du néant originel. Mais le véritable tour de force qu'accomplit sa pensée, du moins à mon sens, est le maillage très subtilement articulé et chevillé à de fines analyses sémantiques des racines thésaurisées au fil de l'acculturation et du métissage de sinogrammes dans la langue japonaise, lui

permettant de coupler sa conception d'une « vacuité absolue » (*zettai kû* 絶対空) à celle de « négation de la négation » (*hitei no hitei* 否定の否定) qui s'accomplit et se dynamise dans l'inter-lien ou l'« intérité » matricielle fondant la bipolarisation de l'individu et de la société, de l'être humain et de son milieu de vie, qui est la base de son éthique fondamentale développée dans *Rinrigaku*.

Cette vacuité créatrice originelle signifie qu'il n'existe rien de tel qu'une identité substantielle préalable au vide de la relation qui ouvre l'espace médial dialogique et transversal où l'identité se compose et se nie à la fois comme propriété émergente de la relation qui la situe déjà dans un habitat ouvert, qui jamais ne sera définitivement totalisé car sa dimension d'ouverture s'étend à la grandeur d'un œkoumène, dans l'envergure holistique d'un monde partagé dont l'amplitude se concrétise dans le principe d'individuation qui s'y singularise (première négation) en s'évidant (seconde négation) de sa forme adventice. Je ne saurais mieux dire sur ce point, bref marquer l'enjeu et la portée de cette translation sous forme d'intériorisation conceptuelle, de cette traduction plurielle interne conviant diverses lignes de pensée et qui est un point d'aboutissement remarquable de la plasticité de la pensée orientale, qu'en nous reportant à l'éclairage fourni par Bernard Stevens, qui explicite ce qu'il désigne comme la « structure bipolaire fondamentale de *ningen* » :

Le pôle individuel n'existe pas comme tel, ou ne peut être affirmé en tant qu'individu, que par la négation expresse du pôle social (un individu autonome, sans rapport avec la totalité sociale, est une abstraction de l'esprit). Et inversement le pôle social, la totalité du groupe n'existe en tant que groupe que par la négation de l'individualité : l'individu y est présent comme moment nié. Mais en retour, c'est par la négation de la totalité par l'individu que la totalité est mise évidence, portée à la conscience : l'individu, niant la totalité, l'affirme en vérité. La totalité, ainsi restaurée, enclenchera le mouvement en retour de négation de l'individu. Ainsi la négation est l'âme d'une dialectique sans repos entre l'individu et la totalité du groupe. Entre *les* individus et la totalité. La négation est en somme le fondement ontologique de la réalité humaine. L'individu et la totalité, pris séparément, ne sont rien, ils sont néant (*mu* 無), ils sont vides, ils sont la vacuité (*kû* 空). Et ils ne viennent à l'être que par la négation de cette négation, qui est une négation mutuelle de leur néantité. Le néant se niant lui-même est ce qui permet à la vacuité de se vider elle-même, faisant surgir l'existence humaine au sein du vide qui est, en dernière instance, son site (*basho*), son lieu de séjour (Stevens 2005 : 188).

Cette matrice dialogique où le *nigen*, l'inter-humain, émerge de la pure vacuité qui s'évide et du néant qui se nie fait boucle avec la « néontologie » de Nishida, pour reprendre ici le terme dont use Michel Dalissier pour distinguer cette conception proprement orientale de la béance absolue sertie dans l'anfractuosité la plus infime qui héberge la magnitude de l'être dans son éveil à soi, par contraste avec la notion de « méontologie », plus volontiers applicable à la dialectique de l'être (*on*) et du non-être (*mê on*) telle que conçue par les Grecs. Comme le précise Michel Dalissier,

[...] la métaphysique nishidienne cherche partout à nous faire comprendre que le « néant absolu » (絶対無 *zettaimu*) ne se réduit pas au « non-être » (en grec : *mê on*), opposé à l'« être déterminé », l'« étant » (*on*). « Ce qui est », objet, individu, idée, se trouve toujours être dans une « place », spatiale, sociale, psychique, mythique, qui, pour ainsi dire, le collecte. Ce que Nishida appelle le

« lieu » (*basho*) du néant absolu constitue bien plutôt l'opération de « retrait » qui permet à un être de gagner son lieu et d'y reposer (Dalissier 2007; en ligne).

C'est pourquoi, poursuit Dalissier, il importe de distinguer « la « méontologie » qui se limiterait à étudier le « néant » comme « non être », de la « néontologie » qui étudie ce « néant absolu » qui se signale par cette absolue et incessante opération d'« englobement » (包む *tsutsumu*) au sein d'une anfractuosité sans cesse ménagée » (*Ibid.*).

Si la pensée de Watsuji recoupe celle de Nishida quant à l'intuition originelle de la vacuité comme matrice dialogique de toute relation, elle s'en distingue aussi dans la mesure où Nishida semble nettement moins marqué par la « Voie du Milieu » de Nâgârjuna, très prégnante chez Watsuji qui est d'abord le concepteur d'une éthique fondamentale de l'œkoumène, tandis que Nishida est nettement orienté vers la « pure expérience » du *satori*, de l'illumination immédiate au sens bouddhique (*kenshō*). D'où l'ascendant indéniable de la rigueur des techniques d'éveil développées par Dōgen, avec qui il nourrit une affinité quasi congénitale, associant sa notion séminale d'« auto-identité absolument contradictoire » (*zettai mujun teki jiko dôitsu*), une forme d'intériorisation radicale de la vacuité intime et tensorielle de sa « logique du champ » (*basho no ronri*), avec la pratique du *kōan*, une alvéole poétique implosive et ultra-contradictoire destinée à faire éclater la pensée captive du clivage entre le sujet et l'objet, qui consiste à pénétrer les racines de sa propre nature.

Ainsi, lorsque Nishida fait intervenir la notion de « néant absolu » (絶対無 *zettaimu*), au niveau le plus basique il désire d'abord signifier que l'auto-identité absolument contradictoire ne peut être happée dans le clivage du sujet et de l'objet, l'instanciation cognitive étant une et indivise, une forme d'illumination spontanée où l'objet est englobé avec le sujet dans la béance du lieu comme pure déhiscence sans obstruction d'un devenir-conscient sans clivage ni opposition qui émerge du néant au point nodal, sans dimension, où la cognition s'opère sans distinction d'un sujet ou d'un objet. Aussi l'aspect temporel de cette « auto-identité absolument contradictoire » ne peut-il être autre qu'un « maintenant éternel » (*eien no ima* 永遠の今), la dimensionnalité ouverte d'un « présent absolu » (*zettai genzai* 絶対現在). Je me permets ici d'observer que Walter Benjamin va aussi développer une notion du temps radical, non linéaire, tout à fait similaire dans sa XIV<sup>ème</sup> Thèse « Sur le concept d'histoire », en évoquant la *Jetztzeit*, la fulgurance de l'instant qui, dans la syncope d'une dialectique au repos (*Dialektik im Standstill*), voit converger la constellation de temps parallèles éveillant ce qu'il désigne comme l'« illumination profane » s'arrachant au temps homogène et vide des horloges dans un temps saturé d'à-présent :

*Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.*

L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d'« à-présent » (Benjamin 2000c : 439).

Sur le plan spatial, qui, pour Nishida, est indissociable de la temporalité comme du plan global de la conscience qui y est enveloppée tout autant qu'elle le développe, cette instanciation participe de l'inhérence spontanée d'un champ ouvert que Nishida décrit comme une « logique topologique » (*bashoteki ronri* 場所的論理) appelée à se contracter en cet ultime *topos* (*kyûkyokuteki basho* 窮極的場所) qu'est l'auto-identité absolument contradictoire, en l'occurrence un pur *topos* atopique, lieu sans lieu, contraction absolue de l'espace en un point sans dimension, à l'instar de la notion de *Tsimtsum* dans la mystagogie kabbalistique élaborée par Isaac Louria, où l'*Ain Sof*, l'infini, se contracte en un point sans dimension, lieu sans lieu, pour libérer le *maqom*, la béance du lieu destinée à accueillir le champ de la manifestation, le royaume créatural. Ce *topos* ultime ou lieu sans lieu, est précisément ce que Nishida désigne comme le « *topos* du néant absolu » (*zettai mu no basho* 絶対無の場所) et qui correspond à l'auto-identité absolument contradictoire de l'un (*ichi* 一) et du multiple (*ta* 多), qui sans se confondre participent l'un de l'autre en se contredisant, le multiple demeurant le multiple tout en étant un, et l'un demeurant un tout en étant multiple. Bref, l'un et le multiple sont un *et* multiple : ni division ni soustraction, ni subsomption (*Aufhebung*) ni opposition, mais pure contradiction sans obstruction. Cette pluralité interne qui lie d'un seul tenant identité et contradiction est la clef de la dynamique qui interdit que l'on cantonne le plan d'émergence du devenir-conscient dans un pôle atomique et autarcique indépendant du tissu de relations qui le définissent (ou contre-définissent). C'est pourquoi cette auto-identité absolument contradictoire se résout ultimement dans le tréfonds abyssal d'un fondement sans fond (*mukiteiteki kitei* 無基底の基底) qui n'est autre que la béance du lieu, la « forme sans forme » qu'il désigne comme le « lieu du néant absolu » (*zettai mu no basho*).

#### 4. L'Ouvert sans limite : l'anfractueux, l'infra-mince

Comment parvient-on à lier la béance du lieu, de la contrée qui héberge et abrite, le *fidosei* ou « médiance » où se concerte la polyphonie des médiations entre la voix singulière de la personne humaine et la myriade d'instances, de tonalités vibrant dans l'espace fibré, qui l'amènent à se projeter dans l'horizon d'un monde? Comment même cheviller une notion aussi peu palpable, aussi intangible que celle d'une vacuité créatrice aux ramifications multipolaires et transversales qui président à l'intégration d'une ipséité vidée de sa substance au réseau complexe de relations qui prêtent figure à un monde dont la dotation est elle-même inscrutable? Mais encore, qu'est-il ce vide, qu'est cette vacuité ressourçant la multitude des formes qu'emprunte la dynamique du vivant, le foisonnement inépuisable de relations où se tisse l'unité du multiple alors qu'il n'est de constance que dans la métamorphose? Un embryon de réponse, une incise minimale mais limpide, peut nous être baillé en considération de la *tabula rasa* que nous invitent à contempler les tenants du Dao, la Voie cultivée par la mouvance taoïste. Bien que nulle expertise philologique ne m'honore à ce titre, et quels que furent les avatars de la filiation conceptuelle et du croisement d'influences et d'emprunts,

j'estime que la culture du bouddhisme *Tch'an* chinois a dû par quelque angle d'approche tirer profit du noyau d'intuitions originelles du taoïsme à l'époque de son *floruit* dans l'Empire du Milieu. Entre autres joyaux devenus légendaires à force d'être travestis par les usages qu'on crut bon en faire, on trouve le *Tao te King*, (ou *Dao de Jing*), mince manuel de facture lapidaire s'il en est, attribué à Lao Tseu (Laozi), où on peut trouver une réponse sans équivoque aux questions que j'ai esquissées ci-haut de façon plutôt brouillonne. On y lit en effet, au chapitre 11 :

Bien que trente rayons convergent au noyau,  
c'est le vide médian  
qui fait marcher le char.  
L'argile est employée à façonner des vases  
mais c'est du vide interne  
que dépend leur usage.  
Il n'est chambre où ne soient percées porte et fenêtre  
car c'est le vide encore  
qui permet l'habitat.  
L'être a des aptitudes  
que le non-être emploie. (Lao Tseu 1979 : chap. 11).

Suivant une légende poétisée dans une ballade que Bertolt Brecht composa en 1938, cet ouvrage lapidaire fut conçu dans des circonstances fortuites, aussi inopinées et fugaces qu'une rencontre inespérée. Dépité par la décadence et la brutalité des mœurs en train de tout corrompre dans sa contrée natale, Maître Lao monta à dos sur son bœuf fidèle, guidé par la main d'un enfant, et lentement, au gré des humeurs de sa monture broutant ça et là, quitta l'horizon coutumier de sa province et parvint à la frontière. Là se trouvait un douanier, va-nu-pieds d'apparence rustique au veston rapiécé que le Maître toisa d'un regard vif et il lui plut. Peu empressé, le douanier demanda : « Rien de précieux à déclarer? » Rien, et l'enfant ajouta : « Il a enseigné ». Le douanier, rieur et sans façon demanda à nouveau : « Et en a-t-il retiré peu ou prou? » L'enfant répondit : « Que l'eau qui doucement effleure la pierre énorme, avec le temps en vient à bout. Tu vois, ce qui est dur a le dessous » (cité in Benjamin 2000b : 264). Interloqué, le douanier leur révéla qu'il habitait dans une modeste mesure pas loin du poste frontière et qu'il possédait une plume et un pot d'encre et disposait de suffisamment de victuailles pour les héberger le temps qu'il faut pour laisser trace de cette sagesse : « Une chose pareille, on ne la garde pas pour soi, quand on s'en va » (*Ibid.*). Le vieux Maître acquiesça à sa demande : l'enfant et lui y séjournèrent sept jours durant, se mettant à pied d'œuvre pour coucher par écrit des sentences mûries et approfondies depuis nombre de lustres. Le douanier, affable et serein, s'était trouvé sur le chemin du vieux Maître Lao, partisan de la douceur qui dompte l'indomptable, et devint malgré lui le truchement, la modeste courroie de transmission d'une sagesse pétrie dans une matière venue du tréfonds des âges.

Légende ou pas, cette matière a frayé sa voie jusqu'à Bertolt Brecht, lui-même en exil au Danemark, notamment ce qu'on désigne comme « *das taoistische Wassermotiv* », qui est au cœur de la ballade de Brecht intitulée *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration*. Le motif de l'eau se trouve au chapitre 78 du *Tao te King*. Walter Benjamin, qui a commenté les poèmes de Brecht à la même époque, note que « ce poème a été écrit à une époque où cette phrase frappe l'oreille des hommes comme une promesse qui ne le cède en rien à quelque promesse messianique que ce soit » (Benjamin 2000b : 268). L'idée que l'eau qui doucement effleure la pierre énorme, avec le temps en vient à bout, si elle évoque la force discrète de ce qui est fluide et sans forme, elle renvoie aussi à la doctrine du *wu-wei*, *die Lehre des Nichthandelns* «, la voie du non-agir qui se tient au cœur du vortex où s'entre-déchirent les volontés braquées les unes contre les autres. « Cela nous apprend, poursuit Benjamin, qu'il ne faut pas perdre de vue le caractère variable et changeant des choses et prendre le parti de ce qui est aussi insignifiant, aussi prosaïque, mais en même temps aussi inépuisable que l'eau » (Benjamin 2000b : 268).

Il est ironique, et combien tragique, que Walter Benjamin, qui assentit à la leçon du vieux Maître Lao confiant la quintessence de ses ruminations à un douanier d'une transparente simplicité, ait lui-même été refoulé à la frontière, à Port-Bou, acculé à se donner la mort pour des motifs dont nous savons désormais qu'ils n'étaient pas de simple « passage des frontières » mais de lassitude extrême face à ce *no man's land* ménagé par l'administration publique française et de la mentalité dans laquelle elle s'était drapée pour faire barrage aux « sans-papiers » de l'époque, réfugiés politiques et autres réfugiés. Se butant à des douaniers obtus, Benjamin y écrit sa toute dernière lettre en français le 25 septembre 1940 : « Dans une situation sans issue, je n'ai d'autre choix que d'en finir. C'est dans un petit village dans les Pyrénées où personne ne me connaît que ma vie va s'achever ». Le 26 septembre 1940, Walter Benjamin se suicide en absorbant une dose mortelle de morphine. Cette sourde violence, qui vous traque de l'intérieur comme si le monde vous désertait, qui vous envahit de partout sous la forme apparemment anodine du mutisme ou du harcèlement bureaucratique, qui vous confisque toute identité propre dans le déni du droit de cité, est l'envers exact de cette douceur sans atours, cette patiente infiltration du ruissellement à peine entr'aperçu où une infime rigole dénuée en principe de toute vertu abrasive saurait rendre friable par sa constance les durs piliers de l'édifice qui compte imposer son empire dans la durée. Nous ne parlons pas ici des grandes eaux diluviennes, du flux torrentiel, des écluses éclatées par un raz-de-marée, mais d'un mince filet qui affleure à peine et finit par raviner la densité moléculaire cristallisée sur des milliards d'années et arrachée à la fureur des magmas sidéraux, dont l'eau révèle ainsi une secrète porosité inapparente à l'œil nu, par sa force tranquille. Benjamin affichait, de par son tempérament « saturnien », au sujet duquel Susan Sontag a écrit des pages remarquables (Sontag 2002), une tournure d'esprit disposée à accueillir cette leçon taoïste, comme le furent du reste Franz Kafka et Robert Walser, toujours à l'affût de ce qui affleure à peine, le laissé pour compte, l'inaudible murmure du papillon, le ténu, l'infra-mince, l'infinitésimal, l'anfractueux, le point de tangence furtive, telle cette *reine Sprache*, la «

pure langue » qui jalonne l'essai de 1923 sur la traduction, épiphanie furtive qui épouse le devenir des langues disséminées au gré des grandes et petites migrations diasporiques de la postérité babélique.

À l'amorce du développement le plus dense, et certes impénétrable à maints égards, qui forme le centre névralgique de *Die Aufgabe des Übersetzers*, Benjamin affirme en effet que ce qui s'annonce comme le « noyau de pure langue » ou « semence de la pure langue », filtré à travers le prisme des langues prises une à une, dans leur pluralité aussi bien que dans leur mutuelle fécondation, est quelque chose de « caché de façon intensive dans les traductions — *sie ist intensiv in den Übersetzungen verborgen* » (Benjamin 1997 : 22; *GS IV/1* : 16) et que ce qui est ainsi soustrait au regard objectivant d'une pensée dominée par le primat du sens et de la communication n'est autre que la vérité même de toute prestation langagière — *die wahre Sprache*. Ce noyau de « pure vérité » celé dans le foisonnement prolifique des langues n'est autre que cette *reine Sprache* qui affleure subrepticement tel un souffle venu d'on ne sait où, qui fait vibrer les cordes tendues d'une lyre, à la façon d'une harpe éolienne. C'est là précisément l'image qu'emploie Benjamin pour qualifier les traductions de Sophocle par Hölderlin : « L'harmonie entre les langues y est si profonde que le sens n'est touché par les vents du langage qu'à la manière d'une harpe éolienne — *In ihnen ist die Harmonie der Sprachen so tief, daß der Sinn nur noch wie eine Äolsharfe vom Winde von der Sprache berührt wird* » (Benjamin 1997 : 27 ; *GS IV/1* : 21).

En vérité, nous pénétrons ici la zone plus dense de sa spéculation qui saisit l'essence de la langue à travers le prisme d'une eschatologie messianique sous-tendue par la double optique d'un devenir et d'un déclin, d'une croissance et d'une perte irrémédiable de cette essence dont la restauration n'a pour toute chance que l'ouverture à l'infini qui se dessine à travers le frayage diasporique d'une « faible force messianique » dont le point de fuite s'inscrit dans le *descendo* immémorial des langues. Cet arrière-plan est essentiel à la compréhension de la pensée de Benjamin qui, en dépit de son apparente dégaine rhapsodique, est marquée par une constance souveraine, tel qu'en témoigne ces lignes tirées de l'assemblage percutant des gloses qui composent son essai « Sur le concept d'histoire », rédigé dans les premiers mois de 1940, peu de temps avant qu'il se résolve au suicide à la frontière franco-espagnole, harassé de fatigue et se croyant traqué par les cerbères de la Gestapo : « Nous avons été attendus sur la terre. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordé une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention » (Benjamin 2000c : 428-429).

D'une désarmante simplicité, presque banal, le scénario de cette rémission soudaine du pathos millénariste et du cercle de la terreur dans lesquels l'*Homo Sapiens* s'était littéralement emmuré en se transformant de proie en prédateur impénitent, frappé de strabisme et d'amnésie sélective, accumulant ruines sur ruines au pied de l'Ange de l'Histoire, s'inscrit en porte-à-faux en regard des gigantomachies coutumières, la déferlante des hécatombes et le paroxysme fulgurant de la dramaturgie apocalyptique où l'on configure la Fin des Temps ou les décrets inflexibles du Jugement Dernier.

Ceci me rappelle une parabole sur le règne messianique que Walter Benjamin rapportait à Ernst Bloch, l'ayant lui-même entendue de Gershom Scholem et dont Giorgio Agamben, dans *La comunità che viene*, nous rapporte la version que Bloch en a fournie dans *Spuren* :

Un rabbin, un vrai cabaliste, dit un jour : Afin d'instaurer le règne de la paix, il n'est nullement besoin de tout détruire et de donner naissance à un monde totalement nouveau; il suffit de déplacer à *peine* cette tasse ou cet arbrisseau ou cette pierre, en faisant de même pour toute chose, Mais cet à *peine* est si difficile à réaliser et il est si difficile de trouver sa mesure qu'en ce qui concerne ce monde les hommes en sont incapables, c'est pourquoi l'avènement du Messie est nécessaire (Agamben 1990 : 56).

Un peu comme l'homme de la campagne dans la parabole de Kafka, qui se confond de perplexité face à la porte désespérément *ouverte* de la loi, où il se languit de pénétrer sans jamais y parvenir, jusqu'à l'agonie finale quand le gardien lui révèle que cette entrée lui était réservée, à lui et à lui seul, l'*Homo Sapiens* a déployé et dilapidé grande énergie pour construire sa propre cage, captif de la forme où il se projette et confond avec les fantasmes diffractés du spectre spéculaire qui est une invention de son cru, une émulsion démonique des variables de l'équation insoluble à laquelle se résout la contingence qui l'a vu naître. Guy Debord, en 1967, génie de la prospective, en a fourni une démonstration éclatante en imaginant le devenir-spectacle de la dépossession de l'homme au profit du fétichisme de la marchandise généralisé. Mais ces pièges tendus en l'homme sont d'abord ceux du langage dont on a bradé les vocables, l'émoi très ancien celé dans le pleur de l'animal, pour les acquis de la forme logique du jugement, la déflation monologique du verbe instrumentalisé et enserré dans une armature formulaire, un langage qui sévit autant qu'il eut pu conserver sa virtualité exponentielle, l'amorce d'une libération se propageant et se réverbérant dans l'ouvert de la dimension : parole de vie au lieu que parole de mort. C'est ce qu'a saisi en toutes lettres Rilke en évoquant l'interpellation muette de l'Ouvert contemplé par *die Kreatur*. L'incipit de la *Huitième Élégie de Duino* est d'une grande limpidité :

*Mit allen Augen sieht die Kreatur  
das Offene. Nur unsre Augen sind  
wie umgekehrt und ganz um sie gestellt  
als Fallen, rings um ihren freien Ausgang*

D'une pleine vue la créature voit  
l'Ouvert. Seuls nos yeux sont  
comme à rebours, posés tout autour d'elle  
ainsi que pièges, cernant sa libre issue. (Rilke 1972 : 54-55)

Ces « pièges » ne sont-ils pas déjà enchâssés dans l'usage monologique du langage où l'on croit pouvoir formuler un jugement sur ce qui serait totalement extérieur au sujet, l'agent locuteur qui formule ce jugement? L'Ouvert n'est autre que ce que Nishida a pressenti dans la notion de *basho*, la béance du lieu qui héberge et dont procède l'émergence d'une ipséité qui n'a d'autre consistance que celle d'une vacuité originelle créatrice, mais encore ce « lieu sans lieu » que Nishida désigne comme le « *topos* du néant absolu » (*zettai mu no basho 絶対無の場所*), dimension qu'a aussi approfondie à sa

suite Watsuji Tetsuro en désignant le *fūdōsei*, l'ouverture médiale de la matrice dialogique où se noue le tissu de relations constitutives du *ningen*, l'inter-humain, pré-structuré par la dynamique interlocutive et le réseau de médiations sociales qui l'inscrivent dans un milieu de vie. C'est là aussi l'idée essentielle de la pensée *dialogique*, que l'on trouve chez Mikhaïl Bakhtine, dans la stratification polyphonique de la prosodie, aussi bien que chez Martin Buber et Franz Rosenzweig. Cette vacuité originelle est celle-là même que concevait, à sa source, Nâgârjuna et nommait *sūnyatâ*, que Watsuji va reconduire dans *Rinrigaku* comme « vacuité absolue » (*zettai kū* 絶対空), l'ouverture préalable à toute inscription d'un « je » comme instance locutrice, laquelle ne peut procéder que de l'interpellation d'un « tu » induisant une courbure de l'espace-temps. Mais cette vacuité originelle est aussi celle dont procède la pure « communicabilité » (*Mittelbarkeit*) évoquée par Walter Benjamin dans son essai de 1916, « *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* », où il pose l'essence spirituelle, la pure idéalité de l'essence, comme étant identique à l'essence linguistique, non pas comme communication d'un contenu, mais comme pure « communicabilité ». Autrement dit, c'est le médium lui-même qui se communique et non les contenus qu'il serait d'aventure appelé à communiquer. Ce postulat, certes énigmatique à première vue, nous permet néanmoins de comprendre que pour Benjamin l'espace de résolution de la traduction est un « continuum de métamorphoses », une matrice de transformation, une forme « performative » plutôt qu'une activité duplicative. C'est pourquoi lui appartient-il ultimement de « *faire du symbolisant le symbolisé même*, regagner la pure langue configurée dans le mouvement langagier ». Telle est, écrit encore Benjamin, la faculté puissante et unique de la traduction — *Von diesem sie zu entbinden, das Symbolisierende zum Symbolisierten selbst zu machen, die reine Sprache gestaltet der Sprachbewegung zurückzugewinnen, ist das gewaltige und einzige Vermögen der Übersetzung* » (Benjamin 1997 : 26 ; *GS* IV/1 : 19; je souligne).

Il y a de bonnes raisons de rester interloqué par ce raccourci cinglant où j'entrelace un développement sur la « topologie du néant » élaborée par Nishida et Watsuji, en remontant à l'intuition originelle du *sūnyatâ* chez Nâgârjuna, l'initiateur de la « Voie du Milieu », ensuite l'évocation de l'Ouvert chez Rilke et, enfin, les notions controversées, voire contre-intuitives, à la faveur desquelles Walter Benjamin se saisit d'une faculté de langage dont l'essence se situerait hors du communicable, sans compter l'opération de traduction qui pour lui n'admet de contact que furtif, purement tangentiel, avec une forme dénuée de tout contenu. Ce saut hyperbolique nous nous a permis d'avoisiner des sentiers de pensée tracés dans les contrées du Levant est aussi l'occasion de soustraire la dynamique de la traduction à la logique de l'identité, de la ressemblance et de l'équivalence où le Même coïncide avec soi à travers l'Autre, une forme de conversion de l'Autre dans le Même. L'idée de « *faible* force messianique », comme celle d'une pure tangence furtive où l'essence de la langue affleure et poursuit sa trajectoire à l'infini, en appelle plutôt à une conception de la traduction comme *continuum de métamorphoses*, tel que le soutient Benjamin. Pareille conception est tributaire d'une ouverture dialogique qui ne cesse d'accroître le passif de la traduction, son abandon à la fécondation mutuelle des langues en devenir, à cette « échappée belle

» où l'inter-pollinisation des formes langagières pénètre en zone franche et se dédouane à l'endroit d'une conception linéaire, vectorielle de la traduction qui l'assujettit à la communication d'un contenu.

En fait, des notions telles que la « Voie du Milieu » ou « vacuité originelle », loin de se résoudre à une forme de nihilisme obtus fermé sur la réalité, forment la matrice d'une ontologie purement *relationnelle*, affranchie de toute substantialisation d'une identité atomisée, putative et statique. Elles ouvrent sur une dynamique virtuelle à laquelle il nous est permis d'associer les notions de communicabilité (*Mittelbarkeit*) et de traduisibilité (*Übersetzbarkeit*). L'usage récurrent chez Benjamin du suffixe *-barkeit*, comme je l'ai démontré ailleurs (voir Lamy 2010 : 230-236), dans la foulée d'un remarquable ouvrage de Samuel Weber (2008) consacré à cette question, dénote précisément cette dynamique de la *virtualité* caractérisant l'inter-pollinisation mutuelle des langues où le symbolisant devient le symbolisé.

D'une grande fécondité heuristique, de telles notions permettent de dé-substantialiser notre perception des phénomènes qui n'ont en réalité qu'un caractère transitif. Mais loin seulement de n'être que des outils heuristiques nous habilitant à décloisonner les ancrages putatifs de la conscience et ses balises conceptuelles, ces notions que d'aucuns tendraient à loger à l'enseigne d'une négativité absolue, voire extrémiste, notamment parce qu'elles offrent un angle de vue contre-intuitif, à l'instar sans doute du type de réalité prospecté par la mécanique quantique, percent au cœur même de la réalité, jusqu'à son noyau, un noyau qui est vide, sans substance ni localisation. Entendons-nous bien : le « lieu », par exemple la notion de *basho* au sens où l'entend Nishida, ou celle de *fūdo*, le mi-lieu médité par Watsuji, ne sont pas localisés, car ils localisent, ménagent l'*avoir-lieu* des phénomènes qui n'existent, ne se manifestent qu'à travers le faisceau de relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, tout comme un humain ne peut être qu'un inter-humain, *ningen*. La relation n'a pas de substance, elle relie et fonde le lien. Tout comme chez Benjamin la possibilité même de communiquer n'appartient pas elle-même au champ du communicable, elle est vide : elle est le mi-lieu de l'*avoir-lieu* de la langue qui par essence est plurale et dialogique, médiale et transversale. Tout comme la traduction à l'interface entre les langues est pur médium, point de tangence infinitésimal où la « pure langue » affleure et poursuit ensuite sa trajectoire à l'infini. C'est bien ce que nous lisons plus haut, dans ce passage de *Die Aufgabe des Übersetzers* :

Tout comme la tangente ne touche le cercle que de façon fugitive et en un seul point, et que c'est juste ce contact, non le point, qui lui assigne sa loi selon laquelle elle poursuit à l'infini sa marche en ligne droite, de même la traduction touche-t-elle le sens de l'original de façon fugitive, et seulement en un point infiniment petit, pour de là suivre son propre cours selon la loi de fidélité dans la liberté du mouvement langagier (Benjamin 1997 : 26).

### Références :

AGAMBEN, Giorgio (1990) : *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, traduit de l'Italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil.

BENJAMIN, Walter (1966) : *Briefe*, éd. et annotés par Gershom Scholem et Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

BENJAMIN, Walter (1972) : « Die Aufgabe des Übersetzters », in Rolf Tiedemann et Hermann Scheppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1 : *Kleine Prosa. Baudelaire – Übertragungen*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, pp. 9-21.

BENJAMIN, Walter (1979-80) : *Correspondance*, éd. par Gershom Scholem et Theodor Wiesengrund Adorno, trad. de l'allemand par Guy Petitdemange, vol. 1, 1910-1928; vol.2, 1929-1940, Paris, Aubier-Montaigne.

BENJAMIN, Walter (1991) : « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », in Rolf Tiedemann et Hermann Scheppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pp. 140-157.

BENJAMIN, Walter (1997) : « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire », trad. et notes par Laurent Lamy et Alexis Nouss, *TTR*, X-2 : 13-62.

BENJAMIN, Walter (2000a) : « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres I*, trad. par M. de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz. Paris, Gallimard, pp. 142-165.

BENJAMIN, Walter (2000b) : « Commentaires de quelques poèmes de Brecht », in *Œuvres III*, trad. par R. Rochlitz, Paris, Gallimard, pp. 226-268.

BENJAMIN, Walter (2000c) : « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, trad. par M. de Gandillac, revue par Pierre Rusch. Paris, Gallimard, pp. 427-443.

BERMAN, Antoine (2008) : *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « Intempestives ».

BOEHM, Rudolf (1976) : *La Métaphysique d'Aristote – Le Fondamental et l'Essentiel (Das Grunlegende und das Wesentliche)*, traduction française par Emmanuel Martineau, Gallimard.

BRISSON, Luc (1974) : *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck.

CHANDRAKIRTI (1985) : *L'Entrée au milieu*, d'après la version tibétaine de Patsab Nyima Dragpa et Tilakakalasha, l'*Auto-commentaire* de Chandrakīrti et l'exégèse de Tsongkhapa intitulée *l'Illumination de la Pensée*, traduction française établie sous la direction de Yontsen Gyatso par Georges Driessen assisté de Michel Zaregradsky pour la version définitive, Paris, Dharma.

COHEN, Hermann (1999) : *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, introduction et traduction annotée par Marc de Launay, Paris, Vrin.

DALISSIER, Michel (2006) : «The Idea of the Mirror in Dogen and Nishida », in James W. Heisig (ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*, Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, pp. 99-142.

DALISSIER, Michel (2007) : « Nishida Kitarô : le philosophe, sa pensée, et ses enjeux », *Réseau Asie & Pacifique*, article du mois : 01-11-2007, en ligne : <http://www.reseau-asie.com/edito/2071/> [consulté le 12 janvier 2014].

DALISSIER, Michel (2008a) : « La topologie philosophique. Un essai d'introduction à Nishida Kitarô », *Centre Sèvres | Archives de Philosophie*, Tome 71/4 : 631-668.

DALISSIER, Michel (2008b) : *Anfractuosité et unification. La philosophie de Nishida Kitarô*, Genève, Droz (Hautes études orientales, 47 ; Extrême-Orient, 11).

DERRIDA, Jacques (1993) : *Khôra*, Paris, Galilée.

DÔGEN, Eihei (1987) : *La vision immédiate. Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, traduction et commentaire par Bernard Faure, Paris, Le Mail.

DÔGEN, Eihei (1997) : *Uji / Être-Temps / Being-Time*, extrait du Shôbôgenzô, édition trilingue, traduction (angl./franç.) par Eidô Shimano Rôshi et Charles Vacher, Paris, Encre Marine.

DÔGEN, Eihei (2005) : *In-mo / Ça / It*. Extrait du *Shôbôgenzô*, fascicule vingt-neuf, avec calligraphies japonaises, éditions trilingue annotée par Charles Vacher, Paris, Encre Marine.

DÔGEN, Eihei (2010) : *Treasury of the True Dharma Eye. Zen Master Dogen's Shobo Genzo*, édité par by Kazuaki Tanahashi et traduit par une équipe de traducteurs, Boston/Londres, Shambhala Publications.

FINE, Lawrence (2003): *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, CA, Stanford UP.

HEIDEGGER, Martin (1964) : *Lettre sur l'humanisme (Über den Humanismus)*, édition bilingue, texte allemand traduit et présenté par Jean Beaufret, Paris, Aubier Montaigne.

LAFONT, Cristina (2002): *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, MA, MIT Press.

LAMY, Laurent (2010) : « Compte rendu » : Antoine Berman. L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire. Texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella. Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « Intempestives », 2008, *TTR*, XXIII-1 : 210-258 ; en ligne : <http://id.erudit.org/iderudit/044937ar>

LAO TSEU (1979) : *La voie et sa vertu : tao-tê-king*. Texte chinois présenté et traduit par François Houang et Pierre Leyris, Paris, Seuil.

MÜLLER, Ralf (2009): « Watsuji's Reading of Dogen's *Shobogenzo* », in Raquel Bouso Garcia et James W. Heisig (eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 6: « Confluences and Cross-Currents »*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion & Culture, pp. 109-125.

NÂGÂRJUNA (2002) : *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-kârikâs)*, traduit de l'original sanscrit, présenté et annoté par Guy Bugault, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'Orient ».

ORIMO, Yoko (2003) : *Le Shôbôgenzô de Maître Dôgen*, préface de Pierre Hadot, Paris, Éditions Sully.

ORIMO, Yoko (2005-2009) : *Le Shôbôgenzô, La Vraie Loi, Trésor de l'Œil*, Traduction intégrale 4 tomes parus, Paris, Éditions Sully.

RILKE, Rainer (1972) : « Huitième Élégie de Duino », trad. de l'allemand par Roger Munier, *Le Nouveau Commerce*, Nos 21-22 : 58-61.

ROSENZWEIG, Franz (1998) : *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de Jean-Luc Evard, Paris, PUF.

SANKARA (1951) : *Prolégomènes au Vedânta*, texte traduit du sanskrit par Louis Renou, Paris, Adrien Maisonneuve.

SONTAG, Susan (2002): *Under the Sign of Saturn*, New York, NY, Picador US (Macmillan).

STEVENS, Bernard (2000) : *Topologie du néant. Une approche de l'école de Kyôto*, Louvain-Paris, Peeters.

STEVENS, Bernard (2005) : *Invitation à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, CNRS Éditions, Paris.

TREMBLAY, Jacinthe (1996) : « Néantisation et relationalité chez Nishida Kitarô et Watsuji Tetsurô », *Théologiques*, Vol. 4, No 2 : 63-82.

VITAL, Hayyim (1987) : *Traité des révolutions des âmes (Sepher Ha-Gilgulim), d'après Isaac Louria*, première traduction française par E. Jégut, révisée par François Secret, préface de Sédir (Yves LeLoup), Milan, Archè.

VITAL Hayyim (1999) : *Sha'ar ha-Haqqdamot : The Tree of Life : The Palace of Adam Kadmon*, Vol. I : *Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria*, traduit avec une introduction par Donald Wilder Menzi et Zwe Padeth, Northvale, NJ, Jason Aronson.

WATSUJI, Tetsuro (1996) : *Watsuji Tetsurô's Rinrigaku : Ethics in Japan*, traduit du japonais par Yamamoto Seiseku et Robert E. Carter avec une introduction et un essai interprétatif par R. E. Carter, Albany, NY, State University of New York Press.

WATSUJI, Tetsuro (2003) : « La signification de l'éthique en tant qu'étude de l'être humain », traduit du japonais par Bernard Stevens en collaboration avec Tadanori Takada, *Philosophie*, No 79 : *Phénoménologie japonaise* : 5-24.

WATSUJI, Tetsuro (2011a) : *Purifying Zen: Watsuji Tetsuro's Shamon Dogen*, trad. du japonais avec un commentaire par Steve Bein, préface de Thomas P. Kasulis, Honolulu, University of Hawai'i Press.

WATSUJI Tetsurô (2011b) : *Fûdo. Le milieu humain*, traduction et commentaire par Augustin Berque, avec le concours de Pauline Couteau et Kuroda Akinobu, Paris, Editions du CNRS.

WEBER, Samuel S. (2008) : *Benjamin's -abilities*, Cambridge, MA/Londres, Harvard UP.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1960) : *Schriften : Tractatus Logico-Philosophicus – Tagebücher – Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.