





Regards russes et français sur les philosophies asiatiques



Regards russes et français sur les philosophies asiatiques

Sous la direction d'Alain Rocher

Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine

CONVENTIONS GRAPHIQUES

Le beau principe d'une homogénéisation systématique des règles de transcription des termes étrangers heurte tellement le bon sens et l'usage courant que nous avons fait le choix de conserver un système mixte, qui tolère la di- ou la tri-graphie dans les cas suivants : nous maintenons l'orthographe occidentalisee pour les termes ou les anthroponymes les plus connus ; mais pour ceux qui n'appartiennent pas à la culture générale de l'Européen, nous proposons une transcription académique, doublée au besoin, dans le cas des premières occurrences, d'une translittération stricte.

Pour le domaine russe, les noms les plus courants sont graphiés « à la française » (Tolstoï), les autres sont graphiés selon les normes de transcription en usage chez les slavisants (Stcherbatski, Stchutski, ou Stcherbatsky et Stchutsky dans leur variante anglo-saxonne), accompagnés, lors de leur première apparition, de la translittération dite du « système des bibliothèques » [ISO 9 : 1995 (F)] : Šerbatskoj, Šuckij, etc. « y » note le « i » dur (ы), « ' » le signe mou ; « ë » se lit « yo » (jo). Les citations longues obéissent à la norme ISO 9.

Pour le sanscrit, à l'exception des termes assimilés par les langues européennes modernes, l'on a repris l'essentiel des conventions en usage chez les indianistes depuis le Xème colloque des Orientalistes de Genève, 1894, Burgess Actes 29. Les graphies spécifiques à l'indianisme français (« ç » par exemple) ont été abandonnées.

Pour le japonais, l'usage du système de romanisation dit « Hepburn modifié » s'est imposé à nous parce qu'il est désormais la norme dans la japonologie occidentale. Il commande de lire les consonnes à l'anglaise et les voyelles à l'italienne. Le « ch » se lit « tch », le « g » est toujours dur, le « sh » est plus proche de la sifflante cérébrale sanscrite que du « sh » palatal russe. Le « s » reste toujours sourd, et le « r » se situe entre le « l » français et un « r » roulé alvéolaire à battement simple. « Ai », « oi » et « ei » sont toujours diphtongués. Le « e » qui n'est jamais muet, correspond au « é » français.

Pour le chinois, nous avons suivi la règle, désormais dominante en sinologie, qui recommande la romanisation *pinyin*, dont le littéralisme est aussi rationnel qu'économique. A titre de rappel, voici quelques équivalents entre le système de l'EFEO et le *pinyin* dans les cas où ce dernier est particulièrement « contre-intuitif » : ts'a=ca, ts'ai=cai, ts'ö=ce, ts'eu=ci, ts'ouan=cou, ts'ouen=cun, tch'e=chi, tch'ou=chou, tch'ouei=chui, ta=da, ko=ge, ki=ji, k'i=qi, ts'iu=qu, ts'io=que, jan=ran, jeou=rou, che=shi, sseu=si, si(hi)=xi, hieou=xui, siue=xue, tch=zh, tcheou=zhou, tseu=zi, etc. Dans les citations, les règles de transcription anciennes ou locales sont préservées. Il est à noter que la sinologie russe utilise son propre système de transcription qui confère au cyrillique des valeurs spécifiques.

© MSHA, 2020
ISBN 978-2-85892-482-0

SOMMAIRE

Liste des auteurs	9
Prolégomènes	11
Le détour philosophique par l’Orient : un trope dialectique, <i>Thierry Hoquet</i>	13
La philosophie interculturelle, <i>Marietta Stepaniants</i>	43
L’Inde	61
La contribution russe à la connaissance de la philosophie bouddhique tardive, <i>Vincent Eltschinger</i>	63
Le Japon	89
Penser sous le régime de la présence : trois variations sur la non-philosophie au Japon, <i>Alain Rocher</i>	91
Le concept émergeant entre des communautés : le cas de Kuki Shūzō, <i>Simon Ebersolt</i>	141
L’affaire Ōmori Shōzō, <i>Michel Dalissier</i>	169
La Chine	195
La divinisation de soi dans l’histoire religieuse chinoise, <i>Vincent Goossaert</i>	197
Catégories et notions fondamentales de la pensée chinoise, <i>Artëm Kobzev</i>	213

Le daoïsme vu par Konishi Masutarō et Léon Tolstoï, <i>Alexandre Yourkevitch</i>	223
Stchutski et la pensée corrélatrice chinoise, <i>Nadejda Chtchetkina-Rocher</i>	233
La boîte à outils de la pensée chinoise contemporaine, <i>Jean-Claude Pastor</i>	249

LISTE DES AUTEURS

Nadejda CHTCHETKINA-ROCHER

Slavissante, Université Bordeaux Montaigne.

Michel DALISSIER

Philosophe, Institute of Liberal Arts and Science, Université de Kanagawa.

Simon EBERSOLT

Japonologue, Institut français de recherche sur l'Asie de l'Est (IFRAE, Inalco/ Université de Paris/CNRS).

Vincent ELTSCHINGER

Indianiste, bouddhisant, EPHE, PSL.

Vincent GOOSSAERT

Sinologue, EPHE, PSL.

Thierry HOQUET

Philosophe, Institut de recherches philosophiques (IREPH, EA 373), Université Paris Nanterre.

Artëm KOBZEV

Sinologue, Institut d'études orientales, Moscou.

Jean-Claude PASTOR

Sinologue, Université Bordeaux Montaigne.

Alain ROCHER

Japonologue, EPHE, PSL.

Marietta T. STEPANIANTS

Indianiste, Académie des Sciences, Moscou.

Alexandre YURKEVITCH

Sinologue, École supérieure d'Économie, Moscou.



PROLÉGOMÈNES



THIERRY HOQUET

LE DÉTOUR PHILOSOPHIQUE PAR L'ORIENT :
UN TROPE DIALECTIQUE

Avatars des catégories

Depuis qu'Aristote a tenté de récapituler en un ensemble de dix catégories l'ensemble des prédicats de l'être, plane sur la philosophie le sentiment d'une tâche à accomplir. La liste d'Aristote constitue pour les uns la pièce de résistance du *cursus studiorum* philosophique et, pour les autres, un morceau indigeste et qui n'apporte rien à l'esprit. *A minima*, les philosophes n'ont eu de cesse de tenter de compléter la liste aristotélicienne, – la tentative la plus ambitieuse à ce jour restant celle de Kant dans la *Critique de la raison pure*. D'autres, qui promettent, avec tambours et trompettes, la philosophie de l'avenir, se contentent tout bonnement de reprendre la décade sacrée promulguée par Aristote, et d'examiner les formes ou développements récents de chacune des catégories¹.

Pourtant, la linguistique, par la voix d'Émile Benveniste, apporta une pièce essentielle au dossier. L'être (*to einai*), ce spectre qui hante l'histoire de la philosophie et que Heidegger fit résonner de nouveaux échos au XX^e siècle, n'aurait été au fond qu'une illusion de langage. La philosophie elle-même : l'ombre portée par la structure propre de la langue grecque. La langue « a permis de faire de l'“être” une notion objectivable, que la réflexion philosophique pouvait manier,

1. Voir par exemple *Quelle philosophie pour le XXI^e siècle ? L'Organon du nouveau siècle*, Paris, Gallimard, 2001.

analyser, situer comme n'importe quel autre concept. [...L]a structure linguistique du grec prédisposait la notion d'"être" à une vocation philosophique². » Ainsi, entre l'être et la pensée, Benvéniste introduit le langage. Désormais, ce n'est plus seulement le caractère contingent des concepts rassemblés dans la liste qui serait en question. Jusqu'à la nature même du concept, tout se trouverait modifié.

Récemment, c'est par la question de la traduction que les relations entre être, langage et pensée ont été analysées *de novo*. En 2004, l'entreprise menée par Barbara Cassin d'un *Vocabulaire européen des philosophies* partit de la pluralité des langues européennes et posa comme principe le concept d'« intraduisible ». « Penser la philosophie en langues », ce serait poser « la difficulté de traduire en philosophie »³. Parler d'intraduisibles ne doit pas signifier toutefois un renoncement : ce *Vocabulaire* se proposait d'inviter à toujours reprendre la tâche de traduction :

Parler d'intraduisibles n'implique nullement que les termes en question, ou les expressions, les tours syntaxiques et grammaticaux, ne soient pas traduits et ne puissent pas l'être – l'intraduisible, c'est plutôt ce qu'on cesse pas de (ne pas) traduire⁴.

Les catégories d'Aristote se trouvent alors doublement provincialisées : issues du terreau hellène, elles seraient de toute nécessité intraduisibles dans d'autres langues, la difficulté se trouvant encore aggravée s'agissant des langues sans parenté aucune avec le grec ; plus largement, leur liste aurait été trop tôt close et se heurterait de toute part, dès que l'on se risquerait hors d'Europe, à quantité de concepts inédits, tout aussi fondamentaux mais dont Aristote n'aurait pas eu la moindre idée. Dès 1990, un dictionnaire intitulé *Les Notions philosophiques*, en deux tomes, dirigé par Sylvain Auroux dans le cadre de l'Encyclopédie philosophique universelle publiée sous la direction d'André Jacob, incluait, dans toute la dernière partie de son second volume, des notions empruntées aux « Pensées asiatiques » et à la « Conceptualisation des sociétés traditionnelles » : esquissant

2. Cf. Émile Benvéniste, « Catégories de pensée et catégories de langue », dans *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 71-73 (initialement paru dans *Les Études philosophiques*, n° 4, 1958). Cf. aussi Benvéniste, « Être et avoir dans leurs fonctions linguistiques », *Bulletin de la Société de Linguistique*, 1960..

3. Barbara Cassin, « Présentation » *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil-Le Robert, 2004, p. XVII.

4. *Ibid.*, p. XVII.

la trame d'un renouvellement de la pensée, à partir de notions intraduisibles que la philosophie européenne aurait profondément ignorées.

Que faire de nos catégories ? Peut-on les étendre ? On peut noter par contraste quelques tentatives de traduire des concepts étrangers. En quelque sorte fidèle à Kant ou à Aristote, Fëdor Ippolitovič Šerbatskoj (1866-1942) proposa de lire les six darshanas indiennes dans le langage des catégories⁵ : l'opération suscita de vives critiques et Alain Rocher évoque « les anathèmes lancés naguère contre [cette] lecture néo-kantienne », qui « résonnent encore comme un avertissement aux oreilles du comparatiste trop enthousiaste⁶. » A. Rocher note en outre que « le reproche fait à l'auteur de la *Logique bouddhique* d'utiliser des classèmes occidentaux pour désigner des systèmes de pensée indiens est récurrent⁷. » Ainsi, chaque pensée devrait rester close sur elle-même et toute tentative de comparaison interculturelle serait vouée à l'échec dès lors qu'elle ne s'emploie pas à décrire, dans chaque contexte, des singularités.

Pourtant, les traditions non-européennes ou non-occidentales, s'invitèrent progressivement dans la danse philosophique. La tentative est ancienne si l'on pense que Platon ou Aristote évoquent en passant les modes de pensée orientaux, notamment ceux de l'Inde. On peut même avancer que la philosophie de ceux qu'on appelle les « présocratiques », née sur le terreau d'une Grèce asiatique, était imprégnée de philosophèmes orientaux⁸. Ainsi, s'il faut en passer par

5. Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, Leningrad, Academy of sciences, 1932.

6. Alain Rocher, « Les deux sources du vitalisme dans la pensée de la période d'Edo », dans Abiko Shin (dir.), « Acception et résistance – la vision de la vie dans la science occidentale et au Japon » 「国際日本学研究叢書」第22号「受容と抵抗—西洋科学の生命観と日本」, « Collection de monographies des Études japonaises internationales », n° 22, Tōkyō, Université Hosei, 2015, pp. 1-30 (p. 1).

7. A. Rocher, art. cit., p. 25.

8. Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, Quadrige, 1990 (1962), p. 9 : « Au début du II^e millénaire [avant notre ère], la Méditerranée ne marque pas encore, de part et d'autre de ses rives, une coupure entre l'Orient et l'Occident. Le monde égéen et la péninsule grecque se rattachent sans discontinuité, comme peuplement et comme culture, d'une part au plateau anatolien [...], de l'autre, [...] à la Mésopotamie et à l'Iran. »

l'Asie, c'est peut-être moins pour l'Asie elle-même que pour comprendre le développement propre de la pensée occidentale (grecque)⁹.

Mais précisément, tout le travers de la philosophie occidentale serait d'avoir oublié ces racines orientales : et s'en détournant, elle aurait versé dans un certain nombre d'erreurs dont il faudrait la corriger. Il y avait eu bien sûr, au cours de l'histoire, différentes tentatives pour (faire) penser autrement la philosophie. Frédéric Schlegel apprit le sanscrit et publia, en 1808, un *Essai sur la langue et sur la philosophie des Indiens* et Schopenhauer fit également grand cas de la pensée indienne¹⁰. D'autres se tournèrent vers la Chine ou le Japon. Chaque fois, l'ambition est explicite : il faut passer par l'Orient pour sortir de l'ornière conceptuelle occidentale. C'est toujours le même soupçon adressé à nos modes de pensée. Dans le sillage de Nietzsche ou Bergson, on fait la critique des concepts comme produits de l'intelligence et de la langue, inadaptés à la connaissance d'une réalité fluante, et insaisissable pour qui prétend connaître à partir de notions statiques. L'inspiration qui nous pousse à aller chercher ailleurs de nouveaux outils conceptuels est renvoyée à la critique des mots qui déforment le flux de l'être, ou à la réforme d'une intelligence rendue aveugle par son souci d'utilité. Certes, dira-t-on, les concepts dont nous disposons offrent d'utiles découpes sur le monde, mais ils paraissent également « faire écran ». Véritables « organes-obstacles » pour reprendre un syntagme cher à Vladimir Jankélévitch, les concepts nous donnent accès aux choses mais ils nous interdisent dans le même temps de comprendre ce que serait en son cœur même, une réalité infiniment plus riche et chatoyante. D'où la recherche d'un « dehors » de la philosophie, offrant, comme le dit l'un des ardents défenseurs de cette méthode, « l'expérience d'une autre intelligibilité (autre non pas tant par ses contenus que par ses modes d'éla-

9. Émile Bréhier, préface à Paul Masson-Oursel, *La Philosophie en Orient*, premier fascicule supplémentaire à *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1957, p. VI : « À la rigueur, on pourrait dire que la philosophie, ainsi nommée par les Grecs, n'a existé que dans la tradition hellénique et dans la nôtre, autant qu'elle en dépend ; ni le mot, ni la chose ne se retrouvent exactement dans l'Inde, ni dans la Chine, ni, à plus forte raison, en Égypte et dans les vieux empires asiatiques. Mais isoler cette tradition, ce serait se condamner à ne pas la "comprendre", au sens où l'on ne saurait comprendre la fin d'une mélodie quand on l'isole de son début. Il suffit de l'évidence de quelques faits éclatants : l'irruption de l'Orient chez les Présocratiques et chez Platon lui-même, l'origine sémitique de la plupart des Stoïciens, l'atmosphère religieuse où s'est développé le néoplatonisme, l'invasion du manichéisme, d'origine iranienne : il serait naïf maintenant de croire que tout cela est dû à un développement logique et nécessaire du "génie grec". »

10. Friedrich Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, tr. fr. A. Mazure, Paris, Parent-Desbarres, 1837 ; sur Schopenhauer, Lakshmi Kapani, *Schopenhauer et la pensée indienne : similitudes et différences*, Paris, Hermann, 2011.

boration) », par laquelle on pourrait, « en débusquant son propre impensé [...] renouveler avec d'autant plus d'audace, parce que de façon plus radicale, son questionnement¹¹. » Ivresse donc d'un accès à une pensée ressourcée : manière de voir plus riche et plus juste.

En réalité, sous la basse continue d'une référence à l'Orient, on doit sans doute distinguer, comme l'a suggéré George Steiner, deux temps distincts. Pendant longtemps, l'hommage à l'Orient fut surtout incantatoire. Si certains penseurs honoraient « la lumière venue de l'Orient », cela se faisait sans aucun « sentiment d'égalité et plus encore d'infériorité¹² ». Des mythes comme celui du Bon Sauvage participaient d'un vaste dispositif, prémunissant en quelque sorte l'Occident de toute humilité authentique. Les philosophes européens pouvaient valoriser une figure étrangère et exotique, fustiger leur culture en surface et dénoncer ses égarements, mais sans vraiment en questionner les principes. Toute autre serait la situation en vigueur depuis les années 1970 où, avec les phénomènes dits de « contre-culture », le cadre a entièrement changé : « l'homme blanc » est désormais pointé du doigt comme « la plaie de l'univers » et sa civilisation « une monstrueuse imposture, [...] le masque fourbe et cruel de l'exploitation économique et militaire »¹³.

C'est cette tension que nous voudrions analyser en opposant deux types de rapports. Dans la première approche, l'Orient est *dialectisé* : accusé de puérité, il n'est qu'un moment dans l'histoire de l'Esprit. Dans la seconde approche en revanche, l'Orient devient notre maître de *dialectique* : une ressource pour penser mieux, et particulièrement un instrument pour surmonter les dualismes, les dichotomies rigides de la pensée occidentale.

L'Orient dialectisé comme moment de l'histoire de l'Esprit

L'image de la puérité de l'Orient fut prise très au sérieux. Il n'y aurait dans la pensée orientale qu'un stade transitoire, incontournable dans le procès de maturation de l'Esprit mais qu'il faudrait *in fine* dépasser. L'Orient se trouve compris dans un horizon dialectique, comme un moment dans l'histoire

11. François Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King*, Paris, Grasset, 1993.

12. George Steiner, *In Bluebeard's Castle. Some notes towards the redefinition of culture* (1971), tr. fr. Lucienne Lotringer, *La Culture contre l'homme* (Le Seuil, 1973), rééd. Folio Essais, *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Gallimard, 1986, p. 74.

13. G. Steiner, *op. cit.*, p. 75.

générale de l'Esprit. Cette vision est portée au premier chef par Hegel, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*¹⁴. Hegel, qui se concentre sur les deux cas de l'Inde et de la Chine, souligne l'existence de passerelles entre les philosophies orientales et la philosophie grecque, depuis la plus haute Antiquité. En revanche, il s'inscrit en faux contre les travaux qui tendent à faire de l'Orient la source de tout ce qui est venu par la suite, notamment chez les Grecs et les Romains. Ainsi, chez Rémusat : « L'identité des dogmes orphiques et bachiques avec les dogmes des Égyptiens et des Pythagoriciens est attestée par Hérodote¹⁵. » Ou chez Anquetil-Duperron : « Ces doctrines composaient une partie de la doctrine orientale, transmise par les Hindous aux Perses, par ceux-ci aux Grecs et aux Romains puis à nous¹⁶. »

Ce que nous appelons « philosophie » correspond plutôt aux conceptions religieuses de l'Orient, « une conception religieuse du monde qu'on est très près de prendre pour de la philosophie » (p. 65). D'où la question : qu'est-ce qui dans la religion orientale, nous incite à l'approcher comme une philosophie ? Hegel identifie deux points de rapprochement. En premier lieu, les divinités orientales ne sont dotées que d'une individualité superficielle : « *Ce sont là des êtres tout à fait généraux, des représentations valables aussi comme principes généraux, apparentés étroitement par là à la philosophie, étant même des philosophèmes*¹⁷. » En second lieu, on retrouve dans les pensées orientales une polarité entre la substance qui est le vrai ou l'essentiel, et l'individu qui est sans valeur : *elles posent le problème du rapport de l'individu à la substance comme valeur solide (Gediegenheit)*. Hegel note ici que la position initiale des Grecs, centrée sur l'individu et sa liberté, « formait donc un obstacle pour la pensée » : « elle rendait moins aisé le travail de l'esprit pour faire valoir la généralité » (p. 68). Mais finalement, les philosophies orientales paraissent condamnées à une trop grande abstraction. *En Chine, « le contenu est impuissant à créer pour la pensée un empire de détermination*¹⁸. » En Inde, la philosophie s'oppose à la subjectivité et à l'individualité jugés caractéristiques de la pensée européenne (*mon opinion, ma volonté, etc.*) : « *il n'y a en elle nulle vanité, c'est le terrain où toute vanité se consume.* » ; ou encore :

14. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. J. Gibelin, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1954 (éd. Folio Essais), t. II, pp. 62-155.

15. Abel Rémusat, « Mémoire sur la vie et les opinions de Lao Tseu, philosophe chinois du VI^e siècle avant notre ère », lu le 15 juin 1820, paru dans *Mémoires de l'Institut royal de France Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, 1823, t. VII, pp. 1-54 (p. 52).

16. Cité par Rémusat, *op. cit.*, p. 53 (Hegel, *op. cit.*, t. II, p. 64).

17. Hegel, *op. cit.*, t. II, p. 67.

18. *Ibid.*, p. 91.

« *La fin des Hindous, c'est en général de s'unir à l'Unique, de s'élever à cette pensée unique, exister comme cette pensée* »¹⁹. Le « trait capital dans la philosophie de l'Inde », c'est de parvenir à « un état de non-être de toute conscience », où « la différence entre le moi et le monde a disparu »²⁰. Pour parvenir à cette existence, trois voies sont offertes : celle du culte (jeûne, prières, sacrifices, ablutions), celle de l'exercice et de la pénitence (yoga), et celle de la philosophie proprement dite – peu documentée à l'époque de Hegel²¹.

Hegel construit donc un tableau à deux parties, où l'on a d'un côté – l'Europe – une philosophie qui prend comme principe « la subjectivité réfléchissante », et de l'autre – l'Inde – un « idéalisme pour lequel ni la nature, ni la matière, ni la subjectivité particulière de l'homme, mais la pensée pour elle-même est le fondement de la vérité »²². Ainsi, d'un côté, Hegel souligne l'indéracinable subjectivisme de l'idéalisme occidental :

Ce qui importe chez nous, c'est que ce soit *moi* qui le veux, *moi* qui le sache, le croie, le connaisse, qui agisse selon les raisons, les fins que je me propose. C'est là la subjectivité européenne à laquelle, en religion même, on attribue une valeur infinie. La substantialité intellectuelle est l'extrême opposé : là s'évanouit toute la subjectivité du Moi ; toute particularité, toute vanité subjective pour laquelle toute objectivité est venue vaine²³.

De l'autre, il décrit la philosophie indienne comme porteuse d'un idéal élevé : « la substantialité intellectuelle », comme but ou fin du sujet. Toutefois, celle-ci manque l'objectivité en soi ; elle représente donc une forme de fuite dans l'abstraction, aboutissant à une intellectualité vide de toute détermination. Ainsi, Hegel ne peut se départir de l'idée que le fond de la philosophie hindoue est « essentiellement puéril » : « ses abstractions les plus sublimes s'achèvent immédiatement en images des plus matérielles, en comparaisons tirées de la vie

19. *Ibid.*, t. II, p. 93, 98.

20. *Ibid.*, t. II, p. 148.

21. Il discrédite Schlegel et s'appuie pour sa part principalement sur Henry Thomas Colebrooke, « Essay on the philosophy of the Hindus. Part I, read 21 June 1823. Part II, read 21 February 1824 », *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. I (1824), pp. 19-43 et pp. 92-118.

22. Hegel, *op. cit.*, t. II, p. 150-1.

23. *Ibid.*, p. 151.

ordinaire qui les confirment seules »²⁴. Finalement, l'exposé de la philosophie orientale ne sert à Hegel que d'introduction à la philosophie grecque.

Maurice Merleau-Ponty souligne que « la pensée de l'Orient est bien, pour Hegel, *philosophie*, en ce sens que l'esprit y apprend à se dégager de l'apparence et de la vanité²⁵. » Mais dans les analyses hégéliennes, il ne s'agit encore que d'une annonce, non d'une forme achevée : la philosophie n'y est pas encore « dans son état de conscience ou de pureté ». S'il y a « chez les fakirs [de l'Orient], de même que chez les cyniques de la Grèce ou les moines mendiants du christianisme », « une profonde abstraction des rapports extérieurs », elle est encore « provocante, voyante, pittoresque » : on n'y trouve « nulle part [...] médiation, ou passage du dedans vers le dehors et retour en soi du dehors »²⁶. Hegel ouvrirait donc la philosophie à l'Orient, ou l'Orient à la philosophie, mais seulement en un stade élémentaire, une « puérité ». Ainsi, conclut Merleau, « *Hegel et ceux qui le suivent ne reconnaissent à la pensée orientale de dignité philosophique qu'en la traitant comme une lointaine approximation du concept*²⁷. » L'ironie est que cet idéal d'une « *philosophie pure ou absolue, au nom de laquelle Hegel exclut l'Orient, [...] exclut aussi une bonne part du passé occidental* » – au point que peut-être seul Hegel lui-même se trouverait faire exception : unique Philosophe, définissant seul le territoire de la Philosophie²⁸.

Une autre tentative d'interprétation des rapports entre Orient et Occident est proposée par Edmund Husserl dans la *Crise des sciences contemporaines et la philosophie transcendantale* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*). Pour Husserl, l'humanité tout entière est poussée vers son Entéléchie, un « mouvement historique de manifestation de la "raison" universelle, "innée", dans l'humanité comme telle²⁹. » Du fait de ce projet, on doit se demander si « l'humanité européenne porte en soi une idée

24. *Ibid.*, p. 136. On rencontre ici une analyse de la « puérité » proche de celle évoquée par John Locke à propos de la substance qui serait comme un éléphant soutenu par une tortue, etc. Nous y reviendrons en conclusion.

25. Merleau-Ponty, « L'Orient et la philosophie », Folio p. 159-160.

26. *Ibid.*, p. 160.

27. *Ibid.*, p. 162.

28. *Ibid.*, p. 165.

29. Husserl, *Krisis*, § 6, Felix Meiner Verlag, *Philosophische Bibliothek* (Band 292), 3^e éd., 1996, p. 15 : « Philosophie, Wissenschaft wäre demnach *die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchem 'eingeborenen' Vernunft*. ». Tr. fr. G. Granel, *Crise*, § 6, Gallimard TEL p. 21.

absolue au lieu d'être un simple type anthropologique comme la "Chine" ou les "Indes"³⁰. » Le contraste est net ici entre la Chine, les Indes et l'Europe.

Husserl accorde que toutes les cultures jouent un rôle important dans l'exploration du « monde vécu » mais suggère que l'Occident se situe relativement à elles dans une situation d'« entéléchie historique » relativement à l'exploration scientifique et philosophique. Comment faire, demande Husserl, pour que l'Europe ne représente pas qu'elle-même, mais puisse bien remplir sa destinée, son Entéléchie : qu'elle ne soit pas seulement l'humanité *européenne*, mais bel et bien qu'elle accomplisse l'humanité *tout entière* ? De fait, si l'histoire de la science ou de la connaissance rationnelle est *d'abord* celle de l'épistémé grecque, il importe d'assurer à celle-ci une base qui ne soit pas géographique. Mais la question se redouble encore : « *parce qu'on a été formé dans les modes de pensées scientifiques créés par la Grèce et réélaborés par les modernes, parler déjà de philosophie et de science (astronomie, mathématiques) indiennes et chinoises* », n'est-ce pas déjà interpréter « *du même coup à l'européenne* les Indiens, les Babyloniens, la Chine »³¹ ? Ainsi, on ne serait même pas sûr que la nature du projet que l'Europe assigne à l'humanité – avancer dans la connaissance et la philosophie – ne traduirait pas un européocentrisme : pré-ordonnant déjà toutes les cultures mondiales à un ordre fixé par l'Europe et dans laquelle elle s'arroge d'emblée la place d'honneur.

Ainsi, la question qui se pose à Husserl paraît être de savoir ce qu'on peut sauver du projet européen de l'universel, quand bien même le rationalisme des Lumières serait désormais réputé « une naïveté (*eine Naivität*) »³². Maurice Merleau-Ponty analyse ainsi la situation husserlienne :

Il reste ce fait, justement, que l'Occident a inventé une idée de la vérité qui l'oblige et qui l'autorise à comprendre les autres cultures, et donc à les récupérer comme moments d'une vérité totale. En fait, il y a eu ce retournement miraculeux d'une formation historique sur elle-même, par lequel la pensée occidentale a émergé de sa particularité et de sa « localité »³³.

30. Husserl, *Krisis*, § 6, ed. Meiner, p. 16 : « Erst damit wäre entschieden, ob das europäische Menschtum eine absolute Idee in sich trägt und nicht ein bloß empirischer anthropologischer Typus ist wie 'China' oder 'Indien'. » ; tr. fr. *Crise*, p. 21.

31. Husserl, *Crise*, annexe III, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », TEL, p. 365.

32. Husserl, *Krisis*, § 6, Meiner, p. 16; tr. fr. *Crise*, p. 22.

33. Merleau-Ponty, « L'Orient et la philosophie », p. 163.

Extraordinaire prétention de la pensée occidentale donc, mais encore en attente de sa réalisation. Tout le monde concède, et Husserl le réaffirme, que ce rêve reste inabouti : « *Die Philosophie als strenge Wissenschaft, — der Traum ist ausgeträumt* », la philosophie comme science rigoureuse – un rêve érodé, évanoui, épuisé, évaporé³⁴. Husserl enregistre donc l'idée d'une interruption, d'une rupture dans le projet qui fait de la philosophie une science rigoureuse. Il reste certes à l'Occident le fait que « cette possession de soi-même et du vrai », il n'y a que lui qui l'a prise pour thème : sans qu'il ait pu lui-même conduire cette entreprise à son aboutissement, et sans pour autant que les autres cultures en soient radicalement exclues³⁵. D'une part, la Grèce a beaucoup tiré de l'Orient, et d'autre part, on a pu identifier en Orient « une sophistique, un scepticisme, des éléments de dialectique, de logique »³⁶. Maurice Merleau-Ponty tire donc une conclusion qu'il veut ouverte et qui sorte « la puérité » d'une interprétation purement hiérarchique :

La « puérité » de l'Orient a quelque chose à nous apprendre, ne serait-ce que l'étroitesse de nos idées d'adulte. Entre l'Orient et l'Occident, comme entre l'enfant et l'adulte, le rapport n'est pas celui de l'ignorance au savoir, de la non-philosophie à la philosophie ; il est beaucoup plus subtil, il admet, de la part de l'Orient, toutes les anticipations, toutes les « prématurations ». L'unité de l'esprit humain ne se fera pas par ralliement simple et subordination de la « non-philosophie » à la philosophie vraie³⁷.

Il y a deux réponses à apporter à cela. L'une part du point de vue des peuples et cultures « non-occidentales » et vise à élucider quelle position tenir face au projet « européen ». L'autre concerne l'Europe elle-même, et l'intérêt qu'elle trouve à ce détour oriental, s'il ne s'agit pas simplement de disséquer des formes dépassées. La première peut s'inspirer de ce que Frantz Fanon expose dans *Peau*

34. *Crise*, tr. fr. G. Granel, TEL, p. 563 : « La philosophie comme science, sérieuse, rigoureuse et même apodictiquement rigoureuse : *ce rêve est fini*. » (*Husserliana*, La Haye, Nijhoff, 1976, t. VI, p. 508). Merleau-Ponty, « L'Orient et la philosophie », p. 164 considère que Husserl reprend ce jugement à son compte et y voit une inflexion dans la tonalité du projet européen. Françoise Dastur, au contraire, souligne vivement que Husserl n'endosse aucunement une telle remise en cause de la science : il ne fait que reprendre un jugement massivement exprimé à son époque, celui d'une « philosophie qui renie la scientificité ». Cf. Françoise Dastur, « Réduction et intersubjectivité », dans Éliane Escoubas et Marc Richir (dir), *Husserl*, Grenoble, Millon, 1989, pp. 43-64 (ici, p. 43).

35. Merleau-Ponty, « L'Orient et la philosophie », p. 164.

36. *Ibid.*, p. 165.

37. *Ibid.*, p. 166.

noire, masques blancs et qui se déploie en deux temps. Avant tout, il importe de répondre à l'ignorant et arrogant colon blanc en lui révélant l'existence de civilisations brillantes et de monuments en plein cœur de l'Afrique et ce, avant l'arrivée des Européens. Incontestablement, « en face du Blanc, le Noir a un passé à valoriser, une revanche à prendre ». Mais dans un second temps, Fanon ajoute qu'il ne faut pas céder à la facilité d'une nostalgie antiquaire : « la découverte de l'existence d'une civilisation nègre au XV^e siècle ne me décerne pas un brevet d'humanité³⁸. » Ainsi, la grandeur du passé ne constitue ni une garantie sur laquelle on peut s'appuyer, ni un motif de révolte. « Ce n'est pas parce que l'Indochinois a découvert une culture propre qu'il s'est révolté. C'est parce que "tout simplement", il lui devenait, à plus d'un titre, impossible de respirer³⁹. » Si la grandeur d'un passé culturel importe, cela ne revient pas pour le colonisé à s'auto-refuser toute participation à l'humanité dans son histoire globale : « je suis un homme, et en ce sens la guerre du Péloponnèse est aussi mienne que la découverte de la boussole⁴⁰. » Il est donc difficile de trouver la position juste. Ce qu'il faut viser, conclut Fanon, c'est une « désaliénation » :

Seront désaliénés Nègres et Blancs qui auront refusé de se laisser enfermer dans la Tour substantialisée du Passé. [...] Je suis un homme, et c'est tout le passé du monde que j'ai à reprendre. Je ne suis pas seulement responsable de la révolte de Saint-Domingue. [...] En aucune façon, je ne dois tirer du passé des peuples de couleur ma vocation originelle. En aucune façon je ne dois m'attacher à faire revivre une civilisation nègre injustement méconnue. Je ne me fais l'homme d'aucun passé. Je ne veux pas chanter le passé aux dépens de mon présent et de mon avenir⁴¹.

Concernant la rencontre avec l'Orient, comme une pensée qui a connu son développement propre, on peut s'intéresser à la manière dont Martin Heidegger a inscrit l'Orient dans une dynamique de l'histoire de l'être. Dans un texte connu comme « Conférence aux libraires », Heidegger déclarait :

Une méditation sur ce qui est aujourd'hui sous nos yeux ne peut prendre éclosion et croissance que si, à travers un dialogue avec les penseurs grecs et la langue qu'ils parlent, elle va s'enraciner jusque dans le terroir de ce qui nous est historiquement *Dasein*. Un tel dialogue est encore en attente de son début. À peine commence-t-il à se préparer, et c'est pourtant lui

38. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 106 et p. 182.

39. *Ibid.*, p. 183.

40. *Ibid.*, p. 182-3.

41. *Ibid.*, p. 183.

qui demeure la condition préalable du dialogue inéluctable avec l'Orient asiatique⁴².

Un tel texte a de quoi étonner doublement. Ainsi, note Jean Beaufret qui cite ce passage, il y a dans la phrase de Heidegger un double scandale : d'une part, lorsqu'il proclame que le « dialogue avec les penseurs grecs et la langue qu'ils parlent » est encore « en attente de son début », – semblant rayer d'un trait de plume toutes les études portant sur l'Antiquité et sa philosophie. D'autre part, on a du mal à comprendre en quoi un passage par la Grèce antique nous aiderait d'une quelconque manière à engager le dialogue avec l'Asie contemporaine.

En vérité, pour Heidegger, il faut remonter, par-delà toute l'épaisseur de la tradition philosophique, aux penseurs présocratiques comme à un point de départ éclatant auquel nous ne saurions plus atteindre. Ainsi, nous devons refuser de penser que nous comprenons trop bien les Grecs, refuser de les traduire pour les considérer comme une promesse que la philosophie dans son développement historique n'aurait pas su tenir. C'est en ce sens que le passage par les Grecs revisités et revivifiés ouvre à un dialogue avec l'Asie : on reviendrait par là à une origine commune, à un point où le dialogue entre Orient et Occident n'avait pas à être instauré mais constituait pour ainsi dire une communauté de pensée. Ainsi, on comprend qu'un prérequis à toute philosophie comme à tout dialogue avec l'Asie, soit d'« entendre la parole grecque d'une oreille grecque » : non « plus seulement de traduire, c'est-à-dire de ramener les Grecs jusqu'à nous, mais bien de nous traduire devant eux, c'est-à-dire de nous dépayser de ce qui, pour nous, va de soi dans le domaine d'une vérité devenue autre »⁴³. Si Heidegger nous intime à passer par les Grecs pour dialoguer avec l'Asie, c'est que l'Occident devrait surmonter son irrémédiable déchéance, en se raccrochant à son aurore initiale, au « matin de la pensée ». Maurice Merleau-Ponty ne dit pas autre chose quand il écrit : « La philosophie occidentale peut apprendre d'elles [les philosophies de l'Inde et de la Chine] à retrouver le rapport avec l'être, l'option initiale dont elle est née, à mesurer les possibilités que nous nous sommes fermées en devenant "occidentaux", et, peut-être, à les rouvrir⁴⁴. »

La philosophie orientale a constitué « l'option initiale » de la philosophie grecque : elle en est née, puis elle s'en est détournée, pour devenir elle-même « occidentale ». Mais il y a une possibilité de renouer les fils en sautant par-dessus

42. Cité par Jean Beaufret, Préface à M. Heidegger, *Essais et conférences*, p. XI.

43. *Ibid.*, p. XI.

44. Merleau-Ponty, « L'Orient et la philosophie », p. 167.

toute la tradition philosophique, et en s'installant directement, comme le propose Heidegger, dans la pensée des origines.

Un Orient dialectique

Certains auteurs se sont rapprochés de l'Orient en témoignant un intérêt suivi : ainsi, chez Schlegel, Schopenhauer ou même Nietzsche. D'autres au contraire semblent témoigner d'une communauté d'esprit avec l'Orient sans que celle-ci relève d'une lecture ou d'une quelconque inspiration : ainsi de la proximité d'Henri Bergson avec l'esprit japonais. Kuki Shuzō note ainsi que chez Schopenhauer comme chez Nietzsche, « il y a trop de réminiscences orientales » pour qu'on les considère en Orient comme des philosophes vraiment occidentaux. En revanche, le cas de Bergson est différent en ce qu'il « reste dans les limites du génie occidental, et nous attire d'autant plus »⁴⁵. Or, il est symptomatique que lorsque Kuki entreprend de rapprocher la pensée de Bergson de manières de voir propres au Japon, il le fait précisément sur la souplesse dialectique du raisonnement bergsonien, et sur sa capacité à penser ensemble la thèse et l'antithèse :

Quand le bergsonisme admet la possibilité « d'accepter en même temps, et sur le même terrain, la thèse et l'antithèse des antinomies », il est tout proche de la vérité paradoxale qu'énonce le Zen : Nirvāna est Bouddha, Néant est Être. Toutefois, cette ressemblance résulte de ce qu'ils se servent l'un et l'autre de méthodes d'intuition analogue, mais en toute indépendance. Et l'attrait fascinateur qu'exerce le bergsonisme consiste précisément pour nous dans le fait qu'il nous montre cette affinité en toute sa spontanéité originelle⁴⁶.

Nous allons à présent explorer comment l'Occident entend se régénérer en retrouvant en Orient la puissance de la dialectique. Nous en prendrons ici deux exemples récents : l'œuvre de François Jullien sur le domaine chinois et l'œuvre d'Augustin Berque sur le domaine japonais. Tous les deux sont d'excellents connaisseurs de la langue et de la culture sur laquelle ils s'appuient, et proposent l'un et l'autre des interprétations puissamment « dialectiques » d'un Orient présenté comme « tout-autre ».

45. Kuki Shuzō, « Bergson au Japon », *Les nouvelles littéraires*, n° 322, 15 décembre 1928, repris dans *Annales bergsoniennes*, VI, p. 61.

46. Kuki Shuzō, « Bergson au Japon », repris dans *Annales bergsoniennes*, VI, p. 60.

La tension du négatif (François Jullien)

La pensée de François Jullien, centrée sur le monde chinois, nous invite à un premier écart avec la manière dont nous avons (derrière Hegel, Husserl ou Heidegger) traité collectivement et tout uniment de « l'Orient ». De quel Orient parlions-nous ? Il faut distinguer. En particulier, l'Inde ou le monde islamique ont été en contacts réguliers avec l'Europe. Ils ont en partage des langues appartenant à une même famille. Au contraire, note Jullien, avec la Chine, on a affaire à une « extériorité à l'Europe », et des plus radicales. C'est pourquoi Jullien soutient qu'il existe pour la pensée occidentale une véritable « opportunité théorique à passer par la Chine », qui tient à la rupture radicale qui existe entre le monde chinois et « nous » – « le nous "occidental", progressivement mondialisé »⁴⁷. Au sein de cette extériorité radicale en effet, tout point commun découvert dégagera un universel, un incontournable de la pensée, un ordre implicite du pensable, une « première articulation » qui ne sera liée à aucune contingence historique, transfert d'influence ou d'inspiration. Dans *L'Ombre au tableau*, il déduit ainsi :

Pouvait-on ne pas commencer par souscrire, *ici et là*, à cette opération-là plus générale : opposer-accoupler ? Autrement qu'en posant à la fois l'un et l'autre, se contrariant l'un l'autre mais s'entendant aussi l'un par l'autre et « fonctionnant » réciproquement ? Autrement qu'en considérant les contraires s'engendrant à partir des contraires, ont dit les Grecs, comme, en Chine, du *yang* procédant le *yin*, du *yin* procédant le *yang* ?⁴⁸

Ainsi, le double acte d'« opposer-accoupler » constituerait le fond commun à l'Orient et à l'Occident : le trait d'union entre notre intériorité et sa plus radicale extériorité. Au fond, cela prend la forme de la négativité, et tout bonnement de la pensée dialectique. La ruse de Jullien est donc la suivante : si la négativité en tant qu'opposition et la dialectique en tant que dialogue sont bien les deux mamelles de la vie démocratique⁴⁹, la crise des démocraties occidentales

47. François Jullien, *L'Ombre au tableau : du mal ou du négatif*, Paris, Seuil, 2004, p. 96.

48. *Ibid.*, p. 103 (je souligne).

49. François Jullien, *op. cit.*, p. 14 : La démocratie « repose sur la possibilité d'un affrontement des discours, discours *contre* discours, *logos* contre *logos* (les « antilogies ») ». Et plus bas : « s'il est vrai qu'un discours peut mettre en valeur une idée, il faudra toujours deux discours opposés thèse-antithèse – pour en éprouver la vérité, le témoin (auditeur-spectateur-citoyen) s'installant en tiers pour en juger selon la ligne de contradiction des arguments avancés. » Sur la dialectique en tant que dialogue, cf. *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie. Réplique à ****. Paris, Le Seuil, 2007, p. 114 : « Du *dia-logue* entre les cultures, [...] il faut donc garder en vue la double exigence [...]. À la fois celle du *dia* et du *logos*. »

tiendrait à une mauvaise manière de penser ces processus – point sur lequel la pensée chinoise aurait des leçons à nous donner. On s'étonne cependant : la Chine aurait donc des leçons de démocratie à nous donner ? Le raccourci paraît saisissant.

Reprenons. Pour Jullien, la vie démocratique est liée à la nécessité de tensions, d'écarts, de confrontations – bref d'un « esprit de rivalité », d'un travail du négatif. Or, on confond trop souvent cette saine opposition avec le « mal » : il importe donc de « sortir le négatif de sa parenté douteuse et comme ambiante avec le mal »⁵⁰. Le mal instaure une *dualité* : bien *ou* mal. Le négatif au contraire suppose une *polarité*, la différence interne d'un système à deux termes : « positif et négatif, sont à la fois opposés et vont de pair »⁵¹. Or, ici, l'Occident, par la voie grecque, se serait compromis. Fondant la démocratie mais errant dans sa gestion des polarités dialectiques, l'Occident se serait enfermé dans une contradiction insoluble :

Comment les Chinois et les Grecs ont rendu également compte des transformations du monde à partir des contraires – peut-on faire autrement ? demande déjà Aristote pour le côté grec – à la fois corrélés et s'engendrant ; mais comment, de l'un et l'autre de ces contraires accouplés, la philosophie grecque a tiré un « en-soi », ne s'envisageant qu'à part soi (*kath'hauto* ; on en voit l'opération dans le *Phédon*), en sorte qu'ils s'excluent désormais en tant qu'essences (le Chaud/le Froid, la Vie/la Mort, etc.), cette incompatibilité de principe, et devenant tragique, appelant alors à une reconstruction idéale ; tandis que *yin* et *yang* (ou « Est-Ouest », ou « Montagnes-Eaux », etc.), ne sont jamais des essences, mais opèrent à titre de facteurs et ne cessent par leur polarité d'engendrer la réalité⁵².

Au contraire de la manière grecque de confronter les couples d'opposés, la manière chinoise jouerait sur la richesse de la polarité. On la voit instaurée, dans le *Classique du Changement* (le Y-King ou Yi-Jing). Sous un premier trait, –, on en trace un second mais interrompu – –. La superposition de ces deux traits, le plein de l'un, le vide de l'autre, crée une polarité : celle-ci peut inquiéter, ou bien devenir principe de vie. Le trait discontinu est comme le négatif du trait plein et il se décline immédiatement : « yin/yang, mou/dur, Terre, Ciel, etc.⁵³ ».

50. *Ibid.*, p. 18.

51. *Ibid.*, p. 20.

52. *Chemin faisant*, p. 107-8.

53. *L'ombre au tableau*, p. 88.

Les deux traits, corrélés, suffisent pour engendrer la totalité⁵⁴. Fréquenter cette manière chinoise, ce serait en quelque sorte renouer, par-dessus toute la tradition occidentale, avec « l'écartement-affrontement », l'*antixoun* d'Héraclite⁵⁵. Jullien aime ainsi à rapprocher des formules taoïstes de certains fragments d'Héraclite qui leur correspondent dans la tradition dialectique occidentale. Ainsi de la formule taoïste : « *wu wei er wu bu wei* » : « même si vous ne faites rien, rien ne sera pas fait » ou « parce que vous ne faites rien, tout se fait tout seul » – donc, se garder d'intervenir⁵⁶. L'hostilité à l'égard des dichotomies, comme fausse manière de raisonner, est partout sensible chez Jullien. Ainsi, *La Propension des choses* (1992) s'ouvre par une (fausse) dichotomie qu'il s'agit de dépasser : entre disposition des choses (conditions, configuration, structure) et force et mouvement, entre statique et dynamique.

Mais cette dichotomie, comme toute dichotomie, est abstraite : elle n'est qu'une facilité de l'esprit, un moyen temporaire – éclairant mais simplificateur – de se représenter la réalité : qu'en est-il donc, devons-nous nous demander, de ce qui, laissé dans l'entre-deux, est condamné à l'inconsistance théorique et demeure par conséquent, largement impensé, mais où se joue, néanmoins, nous le sentons bien, ce qui seul existe effectivement ?⁵⁷

La critique des dichotomies conduit à une nécessaire révision de notre « appareillage logique ». Dans la pensée chinoise, les pôles restent pensés dans leur relation mutuelle. Ainsi, « Est-Ouest » sert à désigner la chose en chinois, de même que « Montagnes-Eaux » le paysage⁵⁸. Ainsi, de l'union des contraires, on engendre des réalités. Rien de tel en Occident, déplore Jullien : c'est là le « drame » de cette culture, mais aussi son « sublime » : « Le drame (existentiel) auquel s'est adonné avec prédilection l'Occident et qui fait, pour une part, le sublime de la philosophie, n'est-il pas essentiellement produit par ce blocage des contraires en entités ? Telles que présence/absence, le bien/le mal, la mort/la vie...⁵⁹ »

54. Cf. François Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king*, 1993, Ch. 6.

55. *L'Ombre au tableau*, p. 15-16.

56. *Chemin faisant*, p. 77-78.

57. François Jullien, *La Propension des choses : pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Le Seuil, 1992, reprise Points 2003, p. 9. Le concept, le « *che* » sert de fil directeur pour penser le dynamisme *au travers même* de la disposition.

58. *L'ombre au tableau*, p. 105.

59. *Ibid.*, p. 106.

L'Europe a trouvé là le ressort de son efficacité technique et scientifique, mais elle a disjoint certains aspects des choses, les a élevés, ou projetés, idéalisés en tant qu'essences, et les a ensuite opposés, de manière rigide. Ainsi, la métaphysique européenne s'est retrouvée face à un monde disjoint : face à un monde en miettes et qu'il faudrait reconstruire, relier, retisser. D'où le projet, ou « l'opération en retour » : « *déclare* les déterminations pour retrouver, sous le grand bâti de la philosophie, le mouvement inhérent-cohérent de la vie, à quoi (par quoi) "tient" la vie – co-hérence au sens propre : par quoi la vie tient tout lié (le "mal" avec le "bien", la "mort" avec la "vie")⁶⁰. »

On trouve certes en Europe une pensée des opposés encore vive, toujours polaire et pas encore contaminée de contradiction rigide : chez Héraclite ou chez Jakob Boehme. Chacun des deux moments qu'on nommera « Héraclite » ou « Boehme » constitue comme un éclat de dialectique brute et lumineuse, où l'on trouverait presque quelque chose de « chinois » dans la pensée occidentale. Or ces deux penseurs constituent les deux sources du point culminant de la métaphysique occidentale, la pensée de Hegel. On doit donc conclure que toute l'histoire de la philosophie occidentale – y compris Hegel – aurait minoré ou négligé les leçons d'Héraclite et Boehme. Il faut en outre ajouter que la synthèse hégélienne aurait, dans sa volonté de totalisation, écrasé et annulé la vigueur dialectique des contraires. Son « négatif » se voit reprocher d'être finalement adossé ou annexé à une théodicée finale : il est privé de sa négativité authentique. Il n'est plus négatif. Au contraire, en Chine, l'opération dialectique serait tout à fait banale :

la déclôturation des déterminations, dont nous attendons qu'elle affranchisse des exclusions qui ont tendu dramatiquement l'existence, et ce pour retrouver sous elle la cohérence de la vie, n'est pas le fait de percées héroïques marquant seulement l'aurore ou le crépuscule de la philosophie, soit précédant soit mettant fin au grand règne de l'Être (Héraclite-Hegel) ; mais elle est ce que n'ont cessé d'élucider, en méditant le *tao*, les taoïstes, et forme une voie *ordinaire* – et la plus simple – de la sagesse⁶¹.

La Chine ayant pensé des relations entre opposés plutôt que des contradictions, ayant analysé la résolution des opposés par dissolution et non par dépassement, la synthèse par-delà l'affrontement de la thèse et de l'antithèse, la Chine serait naturellement parvenue à la Sagesse plutôt qu'à l'Absolu⁶². On comprend

60. *Ibid.*, p. 110.

61. *Ibid.*, p. 127-8.

62. *Ibid.*, p. 138.

donc les quatre gestes successifs de Jullien. D'abord, il lui faut justifier la Chine et le chinois. C'est pourquoi Jullien ne peut accepter qu'il y ait une authentique pensée dialectique en Occident : sans quoi on n'aurait pas besoin d'aller chercher la solution à nos problèmes en Chine – et l'œuvre de Jullien serait caduque : un détour curieux mais coûteux, simplement exotique et dépaysant mais dépourvu de tout enjeu de fond. La Chine incarne donc une promesse : celle d'une gestion des polarités sur le mode du Yin et du Yang⁶³.

Ensuite, ne pouvant nier tout bonnement que l'Occident ait pensé la dialectique, il faut reconnaître la présence du motif dialectique, mais toujours sous la forme d'éclairs, de fulgurances, ponctuelles et écrasées. Toute tentative de quelque ampleur ou attachée au cœur de la tradition philosophique (mettons : Aristote, Hegel) sera considérée comme nulle et non avenue : déterminante, totalisante, donc ratée. Aussi le motif dialectique ne peut-il être approché que de manière éclatée, sur les marges de la philosophie (Héraclite aux origines, Boehme à la fin de la Renaissance), et jamais sous la forme d'une « histoire » ou d'un « développement » de la dialectique qui en ferait un motif central de la pensée philosophique européenne⁶⁴.

Poursuivons : s'il est question des Chinois, plutôt que des Arabes, des Perses ou même des Indiens, c'est pour poser une figure de l'altérité radicale. Mettre en scène une tradition entièrement sans contact avec nous : une extériorité absolue. C'est pourquoi, lorsque Mao Zedong parle par exemple de « contradiction », quoiqu'il renvoie à Marx et Lénine, il faut le lire contre lui-même et le rattacher à une tradition intégralement chinoise, sans que la référence à l'Occident ne puisse constituer autre chose qu'un masque trompeur.

Enfin, pour achever de couper la Chine de nous, il faut déclarer que les termes mêmes ou la conceptualité mise en œuvre par les Chinois, n'est pas traduisible dans notre lexique. Ainsi, le terme sino-japonais 矛盾 (chinois :

63. *Ibid.*, p. 124-125. Sur le Yin et Yang, cf. aussi Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tr. Gibelin, t. II, p. 79 : « Yang et Yin sont l'unité, l'affirmation et la division, la négation. Plus précisément, Yang c'est la perfection, le père, le masculin ; Yin la mère, le féminin, le faible, l'imparfait. » Ainsi que : Marcel Granet, *La Civilisation chinoise* (1929), reprint Paris, Albin Michel, 1968, p. 192, et chapitre II, 2, 3, pp. 209-217, et p. 282 (le *kou*) ; cf. aussi *Dictionnaire de la civilisation chinoise*, Encyclopaedia universalis-Albin Michel, 1998, p. 508 et 673, qui s'efforce de souligner le caractère relatif et non rigide de l'opposition, tout en montrant le caractère structurant de la polarité. Cf. aussi Van Gulik, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1971, p. 191, et l'interprétation qu'en donne Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, Minuit, 1974, « Le capital », p. 241 sqq. sur la manière dont l'homme ou la femme peuvent s'enrichir, en s'emparant de l'énergie de l'autre.

64. Cf. ici les ouvrages de Sandor (1947) et Barbu (1947).

mao-dun, japonais : *mujun*) qui réunit la lance et le bouclier et qu'on traduit en général par « contradiction », il faudra en faire un intraduisible, pour rendre compte de la nouveauté qu'il nous invite à penser. Les deux principes, celui pour attaquer et celui pour se défendre, se trouvent à la fois en tension et opposition. Certes, Mao cite Marx et Lénine, mais c'est d'abord à la culture chinoise que son concept renvoie, où une connaissance de la contradiction a toujours existé : « La Chine *n'a jamais cessé*, quant à elle, d'analyser tout réel par couples d'opposés complémentaires, formant entre eux polarité⁶⁵. » Ainsi, sous le titre « De la contradiction », se dirait moins « l'exclusion logique entre deux énoncés rivaux » que « l'interaction-transformation permettant le renouvellement sans fin des phénomènes »⁶⁶. L'ambition dialectique se redouble enfin d'une ambition catégorielle :

Vue de Chine, même une catégorie kantienne comme celle de « substance » (inhérence) paraît marquée par l'essentialisme propre aux langues européennes. Qu'il suffise de noter, pour faire *entrer dans la langue*, que pour dire « chose » (*res, Sache*) le chinois, aujourd'hui encore, dit « Est-Ouest » (*dong-xi*) non pas une substance mais une polarité⁶⁷.

Ainsi, le passage par la Chine (ou le Japon) est toujours une broderie sur la critique adressée par Benvéniste à Aristote. Ouvrage après ouvrage, Jullien promeut au rang de concepts intraduisibles des termes que d'autres jugeraient relevant du lexique ordinaire : quand « Nature », « Monde », « Réalité », « Réel », « Vie », etc. peuvent passer pour des « mots » qu'on rencontre dans toutes les langues et qui désignent un tout, Jullien préfère mettre en garde : « Je ne suis pas sûr que ces "mots" cités se rencontrent dans toutes les langues et je croirais plutôt que ce sont là, en majorité, des termes proprement européens...⁶⁸ »

65. Jullien, *L'Ombre au tableau*, p. 124.

66. *Ibid.*, p. 125.

67. Jullien, *Chemin faisant*, p. 53.

68. Cf. J.-F. Billeter, dans *Contre Jullien*, chapitre « Philosophie », et la réplique de Jullien, *Chemin faisant*, p. 59. L'ouvrage le plus représentatif de cet exercice de promotion conceptuelle par Jullien est sans doute *De l'être au vivre*, où il s'agit de présenter un ensemble d'écartés conceptuels, par exemple entre *propension* et *causalité*.

Japon trajectif d'Augustin Berque ou bunraku anti-dialectique de Roland Barthes ?

S'agissant du Japon, on peut consulter l'œuvre monumentale d'Augustin Berque qui offre une plongée tout à fait saisissante dans cette pensée. Emblématique fut son ouvrage de 1986, *Le Sauvage et l'artifice*, qui attira l'attention de l'anthropologue Philippe Descola pour son analyse du terme *shizen*, généralement traduit « nature⁶⁹ ». Au fil de ses ouvrages, consacrés à l'urbanisme ou au sentiment de l'espace proprement japonais, Berque renforce une opposition binaire entre Japon et Occident. Ainsi, Berque pense que le « paysage urbain » est une chose proprement occidentale : la monumentalité de la ville baroque est liée à l'émergence d'un pouvoir politique, la constitution de l'État et du sujet⁷⁰. Par contraste, il n'y aurait pas de paysage urbain au Japon : la monumentalité y est remplacée par la pratique des rites. Ainsi, en Occident, la monumentalité se traduirait dans la magnificence des édifices publics, alors qu'en Orient, la question des conduites et des rituels festifs serait déterminante.

Dans une intention ouvertement philosophique, Berque cherche dans la langue et la culture japonaises une échappée salutaire hors des oppositions conceptuelles frontales qui caractérisent l'Occident. C'est ce que permet notamment le concept de trajection⁷¹. Mais pourquoi en ce cas enfermer l'Occident et la Modernité dans la figure étouffante de dualismes insurmontables ? Pourquoi nier qu'une grande partie de la philosophie occidentale entend « dépasser », « surmonter », les dualismes hérités de la philosophie moderne, ce que désigne notamment le terme de dialectique et le verbe allemand *aufheben*, dont Hegel fit grand usage ?

Il est sans doute essentiel de faire la critique des dualismes, et on peut convoquer à cette tâche, tous les bois possibles pour faire flèche. Mais pour que cette démarche soit utile, il faut encore que les dualismes soient avérés et qu'on ne s'attaque pas à de fausses oppositions, de simples « hommes de paille ». Autrement dit, la pensée occidentale ne serait-elle pas, non pas caractérisée

69. Augustin Berque, *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986 ; cité par Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 55. En vérité, Descola rend à Berque sa politesse, puisque celui-ci a cité les Achuars, le peuple amérindien étudié par Descola, comme un bon exemple de critique de la dichotomie Nature/Culture dans deux ouvrages antérieurs : *Médiance* (1990) et *Les Raisons du paysage* (1995).

70. Augustin Berque, *Du geste à la cité : formes urbaines et lien social au Japon*, Paris, Gallimard, 1993, p. 95.

71. Cf. par exemple Kioka Nobuo, *Deai no Fūdōgaku taiwa he no izanai* 「<出会い>の風土学対話へのいざない」, Tōkyō, Gentōsha, 2018.

par « la modernité » (c'est-à-dire des dualismes sclérosés) mais toujours-déjà « trajective » en quelque sorte, c'est-à-dire *dialectique* ? Par contraste, il est dépaysant de consulter l'usage philosophique que fit du même pays, le grand Roland Barthes. Ce dernier s'évita superbement et scrupuleusement le détour par l'apprentissage des langues orientales⁷². Il accepta tout bonnement de ne percevoir de la pensée extrême-orientale qu'« un très vague reflet, très déformé. » Comment perçoit-on le Japon à partir d'un tel point de vue ? Dans un balancement entre Identité et Altérité, Barthes oppose classiquement l'Occident et l'Orient, l'Un et l'Autre. « Ce que je peux percevoir, par reflets très lointains, de la pensée orientale me permet de respirer. » conclut-il. Ainsi, l'Orient et l'Occident ne pourront jamais se rencontrer. Comme l'écrivit Kipling en un adage qui sert souvent de prétexte à la paresse :

*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat*

Un texte consacré à l'art japonais du *bunraku* et publié en 1968 dans la revue *Tel Quel* illustre bien l'usage que Barthes put faire du Japon⁷³. Le *bunraku*, considère-t-il, dissout l'opposition animé/inanimé : « il la trouble, l'évanouit, sans profit pour aucun de ses termes ». Le *bunraku* fonde une impitoyable critique de la marionnette, métaphore d'une humanité jouet de la destinée et dont l'existence est suspendue à un fil qu'on peut aisément couper. « Dans le *bunraku*, la marionnette n'est tenue par aucun fil. Plus de fil, partant plus de métaphore, plus de Destin ; la marionnette ne singeant plus la créature, l'homme n'est plus qu'une marionnette entre les mains de la divinité, le dedans ne commande plus le dehors⁷⁴. »

72. Nadine Dormoy Savage, « Rencontre avec Roland Barthes », *The French Review*, janvier 1979 : « Sur le plan des faits, il est absolument évident qu'un Occidental ne peut pas avoir un accès authentique aux cultures extrême-orientales pour des raisons linguistiques. Ce sont des langues très difficiles et très lointaines dont l'apprentissage demande des années de très grande spécialisation ; encore n'est-on pas sûr d'y arriver. Un intellectuel occidental ne peut pas se permettre cela dans sa vie ; quand bien même il se mettrait à apprendre un peu de chinois, au bout de trois ans d'efforts il ne saura pas le chinois, c'est absolument évident. Je dirai la même chose pour les langues qui véhiculent le bouddhisme. » Je dois la connaissance de ce passage très révélateur à la générosité d'Emmanuel Lozerand.

73. Cf. Barthes, « Leçon d'écriture », texte initialement paru dans *Tel Quel* (été 1968), *OC III*. Ce texte constitue la première version de l'ensemble intitulé « Les trois écritures » dans *L'Empire des signes*.

74. Barthes, *OC III*, p. 36.

Le théâtre de marionnettes s'efforce de celer les ficelles. À l'inverse, le bunraku « pratique trois écritures séparées » : sur la scène, la marionnette et son manipulateur, visible, à ses côtés, et sur une tribune de côté, le récitant. Or, de manière symptomatique, à partir d'une présentation du dispositif scénique du bunraku, Barthes enchaîne :

L'antithèse est une figure privilégiée de notre culture, sans doute parce qu'elle correspond bien à notre vision du bien et du mal, et à cet emblémisme invétéré qui nous fait convertir tout nom en mot d'ordre contre son antonyme (la créativité contre l'intelligence, la spontanéité contre la réflexion, la vérité contre l'apparence, etc.). De ces contraires, de cette antonymie qui règle toute notre morale du discours, le *bunraku* se moque⁷⁵.

Pour Barthes, l'Occident est enfermé dans des structures antinomiques alors que le Japon se place *au-delà de l'antithèse*, et par là, il n'a à résoudre aucune opposition au profit de l'un ou l'autre terme : le Japon installe un lieu où l'opposition est dissoute, contournée, évanouie. Ce faisant le tableau contrasté Occident/Japon fourni par Barthes contribue, comme chez Berque ou Jullien, à restaurer le sentiment d'une antithèse au niveau le plus fondamental : celui de deux mondes, face à face.

Le nipponisme de Nakagawa Hisayasu

On trouve le même enthousiasme dialectique dans la manière dont plusieurs penseurs décrivent le Japon. Dans un chapitre consacré au concept de « 行為的直観 (*kōiteki chokkan* » ou « acte-intuition », Nakagawa Hisayasu analyse l'intuition qui se conçoit dans l'acte même, l'acte qui se figure dans l'intuition même⁷⁶. Si l'on traduit « *intuition active* », on tombe dans un piège du langage : on se met à rechercher ce que serait, par contraste, une intuition *passive* ou *négative*, etc. Le philosophe Nishida Kitarō qui a proposé ce concept a suggéré de le traduire en allemand *Tatanschauung* (acte-intuition) ou *handlungsgemässe Anschauung* (intuition se conformant à l'acte) ou encore *handlungsmässige Anschauung* (intuition convenant à l'acte)⁷⁷.

75. Barthes, *OC III*, p. 33-4. Selon Thiphaine Samoyault, *Roland Barthes*, p. 437 : « La pointe contre les slogans de Mai [68] peut difficilement être plus explicite. »

76. Nakagawa Hisayasu, *Introduction à la culture japonaise*, p. 53.

77. Elmar Weinmayr, *Philosophie de Nishida*, éditée par Yoshio Kayano et Ryōsuke Ōhashi, Kyōto, Minerva Shobō, 1987, pp. 220-221, propose de traduire « handelnde Anschauung » (intuition en action).

Nakagawa illustre ce que peut être une telle intuition en renvoyant au texte d'Eugen Herrigel sur l'apprentissage du tir à l'arc. En réalité, le problème n'est pas celui de l'apprentissage d'une technique : bien plutôt, il s'agit d'un disciple contraint d'oublier toute technique – atteindre un « art sans art »⁷⁸ – pour réussir l'épreuve à laquelle il est soumis (atteindre une cible dans l'obscurité, ou les yeux fermés). Plus encore, ce qui se joue dans l'expérience d'Eugen Herrigel, est d'ordre métaphysique. C'est le difficile chemin qui permet de dépasser l'opposition dialectique du sujet et de l'objet, de la contemplation et de l'action. L'entraînement n'aura atteint son but que lorsque le disciple sera parvenu à « se débarrasser de la dichotomie du sujet et de l'objet » :

Il est de tradition en Europe, depuis Aristote, de distinguer strictement « contemplation » (*to theorein*) et activité (*to prattein et to poiein*), si bien que ceux qui sont imprégnés de cette manière de penser trouveront une *contradictio in terminis* dans la notion d'intuition-acte, comme c'était le cas de Herrigel que l'absurdité des directives de son maître rebutait : il faut tirer sans penser à atteindre la cible. Chose curieuse, cette dichotomie du contemplatif et de l'actif se rencontre en Chine dans la philosophie de Zhu Xi (fin XI^e-début XII^e siècle). Mais Wang Yangming (fin XV^e-début XVI^e siècle) a unifié ces deux notions dans une idée clef de sa doctrine philosophique selon laquelle connaissance et praxis ne font qu'un, comme Hegel a essayé de réunir contemplation et action dans sa dialectique⁷⁹.

Ainsi, nous retrouvons ici un thème commun : le propre de la pensée japonaise serait de permettre aux Occidentaux de dépasser les contraires, les paires d'opposition duelles telles que l'Occident nous accoutume à les penser. La leçon philosophique du Japon serait véritablement de nous apprendre à penser dialectiquement, par-delà les dualismes. On peut lire le texte de Nakagawa sur la culture japonaise comme le symptôme d'un mal ancien, qu'on peut appeler « nipponisme » : discours sur la spécificité radicale du Japon, cédant à la tentation de faire du Japon un monde de l'envers, sans rien de commun avec le nôtre. De fait, il est aisé, et donc extrêmement tentant, de comparer, par exemple, la France et le Japon pour les opposer. Cela donne lieu à des tableaux toujours distrayants et instructifs, qui nous bercent du charme de l'existence d'un autre monde, entièrement différent du nôtre. Ainsi de l'opposition d'un secrétariat

78. Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*, tr. fr. *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, préface de Daisetsu T. Suzuki, Paris, Dervy, 1997, p. 35.

79. Nakagawa Hisayasu, *Introduction à la culture japonaise*, p. 58-9.

d'université français (« nid d'abeilles ») et d'un secrétariat japonais (« organisation unicellulaire »)⁸⁰.

Nakagawa n'hésite pas à poser de fausses questions comme : « existe-t-il une spécificité de l'art japonais qui le singulariserait par rapport à l'art européen ? » (p. 77). Bien entendu, sa réponse est qu'il existe une telle spécificité. L'objectif de la comparaison est de renvoyer chacun des deux domaines à sa singularité. Plus encore, on peut dire que le nipponisme a toujours-déjà la réponse à la question qu'il pose. Ainsi, Nakagawa compare *La Montagne Sainte-Victoire* de Paul Cézanne (1890-1894) à *La Rivière et la montagne aux ermites* de Tessai (1910). La conclusion de l'analyse est inévitablement que l'œuvre occidentale est « structur[ée] autour d'un centre – la montagne – qui donne à l'ensemble du paysage son équilibre et sa perspective », alors que bien sûr, dans l'œuvre japonaise, « on ne peut pas parler d'un centre unique » (p. 77). On croit lire ici le discours d'Augustin Berque et de nombreux autres sur l'urbanisme japonais. En s'entre-citant, tous ces auteurs se renforcent. Ils font système. Un Japonais – Nakagawa – cite un Français – Berque –, qui cite d'autres Japonais, et par là se renforce le sentiment qu'il y a bien ce face-à-face des cultures qui seul rend raison de la rencontre. Nakagawa tombe également dans le nipponisme le plus exaltant et le plus simpliste quand il emploie des raccourcis comme celui-ci : « Comme nous pouvons le voir très clairement, ici s'affronte le principe de transcendance européen et le principe d'immanence asiatique⁸¹. » Une telle formulation donne le vertige. Tout un coup, nous accédons en une formule simple comme un balancement, à la clef de deux mondes antithétiques. De même, Nakagawa trouve un intérêt à l'œuvre de Takeo Doi consacrée à *omote* et *ura*, l'envers et l'endroit. Pour Nakagawa, Takeo Doi livre ici une « seconde clef sur la mentalité japonaise » (la première étant la fameuse indulgence, « *amaé* »)⁸². Il l'illustre par le cas du professeur japonais qui part en mission en Italie mais veut faire un crochet par la Suisse. Pour que cela soit réalisable, l'administration exige quelques contorsions bureaucratiques. Si bien que Nakagawa commente : « La fameuse casuistique des Jésuites n'est pas seulement l'apanage de cette Compagnie, elle est aussi la morale particulière de la bureaucratie japonaise...⁸³ » Ici, l'objection vient naturellement sous la plume de Nakagawa : « Peut-être les lecteurs français me contesteront-ils en alléguant que le même phénomène se rencontre dans

80. *Ibid.*, p. 9.

81. *Ibid.*, p. 28.

82. *Ibid.*, p. 45.

83. *Ibid.*, p. 47.

toutes les bureaucraties⁸⁴. » Ainsi, on n'aurait ici affaire qu'au versant japonais d'un phénomène universel. Si bien que le « propre du Japon » se trouve reculé d'un cran : « ce qu'il y a de caractéristique au Japon est que tout se passe sur le côté (envers) à un niveau purement formel ».

Le nipponisme prend, relativement à la question dialectique, deux formes, et Nakagawa recourt à l'une comme à l'autre. La première définit le thème majeur du nipponisme : l'idée d'un Japon dissolvant universel des dichotomies figées de l'Occident. La seconde, ou mode mineur, caractérise le Japon (ou plutôt « la mentalité japonaise ») par son acceptation de « la pluralité des valeurs ». C'est ce dont témoignerait le pluralisme religieux des Japonais, et en particulier la coexistence du bouddhisme, du shintô et du confucianisme⁸⁵. Voir le Japon cité comme modèle de tolérance religieuse, à partir de certains passages choisis de *L'Essai sur les mœurs* de Voltaire⁸⁶, a quelque chose de piquant si l'on pense à la répression dont furent victimes les premiers chrétiens japonais. Pour Nakagawa, la période dite « *sakoku* » où le pays se ferma à l'Occident (hormis à la Chine et à la Hollande) et qui court depuis le XVII^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e siècle, ne fut qu'une « exception », de même que la période de « l'ultra-nationalisme » de la première moitié du XX^e siècle⁸⁷. Mais sans doute le nipponisme devient carrément comique lorsqu'il franchit le pas de la tolérance civile – le pluralisme en matière de religions – au pluralisme en matière culinaire : le *bentô*, ou panier-repas japonais serait ainsi la magnifique illustration du pluralisme inhérent des Japonais : « Chaque compartiment coexiste paisiblement avec l'autre, comme les écoles religieuses au Japon »⁸⁸ ! Le nipponiste ne manque pas d'humour. Un résultat aussi général s'étend aisément : ainsi, sont progressivement englobés différents domaines esthétiques, notamment le kabuki, le *kōdō* (art de l'encens), etc., jusqu'à la conclusion : « La juxtaposition harmonieuse de différents éléments hétérogènes en laquelle consiste la caractéristique de l'art japonais a été longtemps ignorée des Européens⁸⁹. » Tout pluralisme conséquent s'achève par la dénonciation du dualisme réducteur des autres.

84. *Ibid.*, p. 48.

85. *Ibid.*, p. 78-79, citant ici Taira Masayuki, « La pluralité des valeurs, une constante de la mentalité japonaise » (texte daté de mars 1993).

86. Éditions Classiques Garnier, t. II, 1963, p. 314.

87. *Ibid.*, p. 79-80.

88. *Ibid.*, p. 80.

89. *Ibid.*, p. 84.

CONCLUSION : La retombée binaire de l'Orient dialectique

Si l'Occident s'est longtemps donné une image rassurante lui-même en dialectisant l'Orient, réduit à n'être qu'une image puérile de lui-même, les auteurs plus récents, instruits des limites de la pensée occidentale et des tendances destructrices de la Raison, ont cherché en Orient le remède à tous nos maux, tant philosophiques, que politiques ou moraux. Ce faisant, ces auteurs nous dépeignent un Orient enchanteur et riche de promesses logiques et conceptuelles salvatrices. Cependant, le remède qu'ils nous font miroiter n'est bien souvent qu'un autre nom pour l'ancienne *dialectique*. Ainsi, la Chine ou le Japon, synecdoques de l'Orient-Extrême, seraient le moyen de se défaire des fausses dichotomies et de développer une pensée qui soit authentiquement dialectique.

Le problème est que les auteurs qui font le détour par l'Ailleurs tendent à faire de cet Orient dialectique un Autre absolument radical, une antithèse de l'Occident : on passe insensiblement et sans le dire de *l'extériorité* (géographique, linguistique, etc.) à *l'altérité*⁹⁰. Le détour par la Chine ou le Japon se donne comme projet de dépasser un Occident enfermé dans des dichotomies rigides, faciles et trompeuses, mais en dépit de cette intention initiale, il met en place une immense gigantomachie, un duel Orient/Occident : l'Orient n'est convoqué que pour sortir l'Occident de ses impasses conceptuelles ou théoriques. Dans ce cadre, le passage par la langue a pour charge de révéler l'essence de la pensée sino-japonaise et de son rapport singulier au monde.

En rejetant toute opposition frontale entre Orient et Occident, l'idée n'est pas de dire que le Japon ou la Chine sont entièrement semblables à nous, sans quoi ils ne nous apprendraient rien. L'idée est de trouver la juste distance entre identité et altérité. Pour cela, il faut comprendre que les lignes de fractures passent, insaisissables, au sein même de chacun des blocs. L'histoire des idées est plus complexe que l'opposition binaire Orient/Occident.

Vu de l'Occident, on l'a dit, l'Orient a souvent été réduit à une puérité. Ainsi, un célèbre passage de *l'Essai sur l'Entendement humain* de Locke, fait du philosophe indien le modèle d'un raisonnement pitoyable. Le passage sera promis à une belle postérité dans la philosophie des Lumières. Diderot le cite dans sa *Lettre sur les aveugles* (1749) : « Demandez à un Indien pourquoi le

90. François Jullien, *Chemin faisant*, p. 34 : « l'extériorité est donnée par la géographie et par l'histoire, elle se constate ; tandis que l'altérité, si altérité il y a, est à construire. La Chine est "ailleurs", je ne sais pas encore, à ce stade, si elle est "autre". »

monde reste suspendu dans les airs, il vous répondra qu'il est porté sur le dos d'un éléphant... Cet Indien vous fait pitié...⁹¹ »

Toutefois cette caricature de philosophie indienne sert avant tout à déconstruire rien moins que la pensée scolastique de la substance comme support des qualités. Ainsi, c'est bien la scolastique péripatéticienne qui, *in fine*, incarne le mieux la puérité. À travers la comparaison grossière avec l'Inde, c'est la plus haute philosophie de l'Occident qui se trouve discréditée comme puérité coupable. En outre, le passage par l'Orient sert souvent à destituer la Raison de ses prétentions universelles et tout particulièrement d'interroger l'universalité de nos manières de raisonner. Ainsi, note Jean Grenier, en 1941 :

L'Européen, il est vrai, se demande toujours comment les choses ont pu commencer, mais il trouve naturel qu'elles continuent, une fois commencées, en vertu d'un principe d'inertie non formulé ; les Indiens ne se posent même pas la question du commencement, tellement il leur paraît inconcevable que les choses n'existent pas depuis toujours, mais ils s'étonnent qu'elles persistent. Très probablement la question du commencement est d'origine mythique et religieuse. Elle a été imposée par le récit de la Genèse...⁹²

Il est intéressant que la critique du schème judéo-chrétien de la Création conduise également à repenser l'extériorité de la pensée grecque à ces modes de raisonnements : chez les Grecs, l'idée de cycle est ordinaire et l'idée de création est inintelligible. Émile Bréhier soutient : « Le Cosmos des Grecs est un monde pour ainsi dire sans histoire, un ordre éternel où le temps n'a aucune efficace⁹³. » Ainsi, l'Occident lui-même paraît se dédoubler aux yeux de certains : en un motif grec et en un motif judéo-chrétien, qui ne seraient peut-être pas aisés à faire tenir ensemble ; sans compter que finalement, nous ne savons pas qui sont les Grecs, ni ce qu'ils ont à nous dire.

L'Occident est donc à la fois grec et judéo-chrétien, mais aussi profondément soucieux de se libérer de l'une et l'autre de ces traditions, de les concilier en une synthèse harmonieuse, ou au contraire de les jouer l'une contre l'autre. Un penseur politique comme Pierre Leroux attend clairement de l'étude de l'Orient une émancipation, en particulier sur le terrain de la religion ou de la spiritualité. En connaissant mieux les figures de l'Asie, la figure de Jésus-Christ

91. Passage cité par Nakagawa Hisayasu, *Introduction à la culture japonaise*, p. 27.

92. Jean Grenier, *Le Choix*, Paris, PUF, 1941, p. 14.

93. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 489.

paraîtra moins exceptionnelle⁹⁴. Un rationaliste comme André Lalande, de son côté, perçoit la référence aux pensées indiennes et chinoises comme une provincialisation, non pas tant des catégories, que de la logique occidentale. Ainsi, en s'inspirant des travaux de Marcel Granet sur la Chine et de Paul Masson-Oursel (1882-1956) sur l'Inde, Lalande doit observer :

Sans parler des sauvages, qu'on assimile à des « primitifs », on sait quelle diversité profonde M. Granet s'est plu à relever entre les formes de la pensée chinoise et les nôtres ; et les ouvrages de M. Masson-Oursel nous font connaître des types de raisonnements, classiques dans l'Inde, dont on ne retrouverait pas l'équivalent dans nos traités de Logique⁹⁵.

La Raison a une histoire et des formes variables. Elle n'est pas donnée une fois pour toutes. Rares sont ceux qui évoquent l'Orient pour en rapporter le sentiment de la profonde unité de l'esprit humain. Tel est pourtant le point de vue du psychologue Paul Janet :

Si, dans tous les temps et dans tous les pays, des psychologues qui n'ont pu communiquer entre eux ont reconnu les mêmes faits fondamentaux, il faut bien admettre l'humanité homogène ; or, c'est précisément ce qui arrive. Lisez Confucius, lisez les légendes bouddhiques, lisez les lois de Manou, les Entretiens de Socrate, tous les écrits des philosophes, partout vous rencontrerez la distinction de l'entendement et des sens, de la raison et des passions, de la volonté de l'instinct, du souvenir et de la prévision⁹⁶.

94. Pierre Leroux, « Des rapports de la doctrine de Confucius avec la doctrine chrétienne », *Revue encyclopédique*, mai-juin 1831, repris dans *Anthologie de Pierre Leroux inventeur du socialisme*, par Bruno Viard, Latresnes, Le Bord de l'eau, 2007, p. 121-124) (le texte servait de présentation à une traduction de Confucius par Guillaume Pauthier) (p. 124) : « L'esprit humain, dans notre Occident, a été sous le servage d'Aristote, sous le servage d'Homère, et il est encore aujourd'hui sous le servage de Jésus-Christ. Combien a-t-il fallu de temps pour arracher la science à l'empire absolu d'Aristote ! Après la Renaissance, combien de temps pour soustraire l'art au respect superstitieux des poètes de l'Antiquité ! [...] Or il en sera pour la religion comme pour la science et pour l'art. Nous l'avons déjà dit, nous voyons comme résultat prochain de l'étude de l'Orient, venant ajouter son impulsion puissante à tout le mouvement scientifique moderne, une noble émancipation. [...] À mesure que les figures orientales se dévoileront, celle de Jésus, sans perdre de son doux éclat et de sa rayonnante majesté, deviendra plus humaine. Par la comparaison, nous saisirons mieux sa nature véritable, ses traits d'homme, la physionomie de son âme. Il sera encore un guide pour l'humanité, un jalon placé sur sa route ; ils ne sera plus, ce qu'on l'a fait, un tyran. »

95. André Lalande, *La Raison et les normes*, 1948, p. 12-13.

96. Paul Janet, *Études sur la dialectique*, Paris, Ladrance, 1861, p. XXI.

Ainsi, Janet note un ensemble de distinctions conceptuelles fondamentales qui seraient comme des invariants transculturels, des signes caractéristiques de l'humanité tout entière, repérés par la psychologie et faisant argument en faveur du *fait* d'une humanité homogène. Contre les oppositions binaires Orient/ Occident que véhiculent les pensées « nipponistes » ou « sino-centriques » (faut-il dire « sinistes » ?), il faut louer au contraire les tentatives visant à les dépasser authentiquement. Ainsi à l'opposition d'un Occident individualiste à un Orient holiste, Emmanuel Lozerand a pu opposer des visions « orientales » de l'individualité⁹⁷.

97. Voir en particulier « Les a-t-on vraiment tous vus ? », son introduction au volume *Drôles d'individus : de la singularité individuelle dans le reste du monde*, Paris, Klincksieck, 2014.



MARIETTA T. STEPANIANTS

LA PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE

Les impasses tragiques du monde contemporain nous rappellent à quel point il est vital de dépasser l'eurocentrisme qui constitue le fondement objectif de l'ordre actuel, et cette injonction vaut d'ailleurs pour toutes les formes concurrentes d'ethnocentrisme. Or, une nouvelle approche capable de créer des outils intellectuels susceptibles de remédier aux conséquences négatives du processus de globalisation existe déjà, et elle s'appelle la « philosophie interculturelle » (P.I.). Il s'agit d'un nouveau courant de la philosophie contemporaine né dans les années 80 et 90 du siècle dernier en Allemagne et en Autriche, et qu'il importe de distinguer de ce qu'on appelle, dans la littérature russe et étrangère, la « communication interculturelle » qui, elle, reste enfermée dans une compréhension occidentale des principes de rationalité et n'est pas capable, à ce titre, de garantir un véritable dialogue interculturel car elle ne prend pas au sérieux les autres cultures. De son côté, la P.I. propose une transformation principielle de la philosophie, fondée sur le principe de « modestie cognitive », qui revient à reconnaître que le « mode de philosopher » en usage en Occident n'a pas le monopole de la validité. Cette approche extrêmement féconde ne se laisse pas enfermer dans les cadres nationaux ou civilisationnels traditionnels. Elle vise moins à traiter de problèmes purement académiques, qu'à aborder des questions globales en développant de nouveaux instruments métadiscursifs de résolution collective des problèmes d'intérêt commun. La P.I. ne propose pas un dialogue mais un « polylogue » qui permettrait, dans l'évaluation des questions philosophiques (ontologiques, gnoséologiques, éthiques, etc.) de prendre en compte le plus grand nombre possible de traditions philosophiques. Le credo des avocats

de la P.I. pourrait se résumer ainsi : « Ne prends jamais pour vraie une thèse philosophique fondée sur une seule tradition. »

Pour ceux qui n'ont pas encore pris la pleine mesure du changement radical de statut des traditions philosophiques non-occidentales dans le discours philosophique contemporain, nous nous permettrons de confronter deux citations. La première est le jugement très connu de Heidegger :

La locution rebattue de « philosophie occidentale-européenne » est en vérité une tautologie. Pourquoi ? Parce que la « philosophie » est grecque dans son être même – grec veut dire ici : la philosophie est, dans son être originel, de telle nature que c'est d'abord le monde grec et seulement lui qu'elle a saisi en le réclamant pour se déployer – elle. [...] L'affirmation : la philosophie est grecque dans son être propre ne dit rien d'autre que : l'Occident et l'Europe sont, et eux seuls sont, dans ce qu'a de plus intérieur leur marche historique, originellement « philosophiques ». [...] En conséquence, nous ne pouvons poser la question : qu'est-ce que la philosophie ? – que si nous nous adonnons à un dialogue avec la pensée du monde grec. [...] La proposition « la philosophie est grecque dans son essence » ne signifie qu'une chose : seuls l'Occident et l'Europe sont originellement philosophiques. (Heidegger, 1963, 13 ; trad. fr. K. Axelos et J. Beaufret, Gallimard, 1968, 15-16)

L'auteur de la deuxième citation, qui est professeur aux Universités de Munich et de Berne, est à la fois le fondateur et le président de la Société internationale de philosophie interculturelle, co-éditeur de la série *Recherches en philosophie interculturelle* : il s'agit de Ram Adhar Mall. Inversant le jugement heideggerien sur le caractère tautologique de l'assignation occidentale de la philosophie, Ram Adhar Mall insiste sur la tautologie que représente la notion de « philosophie interculturelle », dans la mesure où pour lui « la philosophie est par nature interculturelle » (Mall, 2000, 1).

À choisir entre ces deux jugements, je ne suis pas loin de penser que le second est le plus fondé, bien que l'affirmation du caractère nécessairement interculturel de la philosophie me paraisse un peu trop catégorique. Car l'histoire nous montre qu'elle n'a pas été telle en tout temps et en tout lieu. Mais il reste indéniable que la dimension interculturelle de la philosophie n'est pas une particularité qui serait limitée au philosophe contemporain. La philosophie a toujours pris une dimension interculturelle à chaque rencontre entre les cultures, quels qu'aient pu être les déclencheurs de ces rencontres. L'un des exemples les plus parlants est celui de la philosophie musulmane : qu'il nous suffise d'évoquer l'influence du judaïsme et du christianisme sur la constitution de l'islam et de la

kalama, le travail de la falsafa comme réinterprétation créatrice de la philosophie antique et la présence d'éléments de zoroastrisme dans le soufisme, etc.

Soixante-dix ans séparent les citations de Heidegger et de Mall. À l'échelle de l'histoire, cet écart peut paraître insignifiant, mais quand on pense à la densité et au poids des événements géopolitiques qui s'y sont déroulés, ces sept décennies ont été le théâtre de mutations décisives (Seconde Guerre mondiale, effondrement du système colonial, apparitions de nombreux États souverains en Asie, en Afrique et en Amérique latine, émergence du camp socialiste, effondrement du système politique mondial bipolaire, globalisation et apparition de modèles alternatifs de développement mondial). Il va sans dire que ces secousses géopolitiques ne sont pas restées sans influence sur la philosophie et en particulier sur la réévaluation de ce qu'on appelle les traditions philosophiques régionales.

Pour rappeler la domination de l'eurocentrisme sur la culture philosophique des siècles derniers, il n'est que de se plonger dans les fameuses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel, où l'on trouve par exemple ce jugement : « Nous devons traiter d'abord de la philosophie orientale ; toutefois, elle ne fait pas à proprement parler partie de notre sujet. Nous n'en parlons au préalable que pour expliquer la raison pour laquelle nous n'insisterons pas en détail sur cette matière, et le rapport existant en fait entre ce qui se présente ici comme philosophie et la philosophie proprement dite » (trad. fr. Gibelin, 1954, 306), ou encore : « Ce qui vient d'abord, c'est la pensée tout à fait générale, abstraite, qui comme telle ne fait pas encore partie à vrai dire de l'histoire de la philosophie. C'est la pensée comme elle se montre en Orient... » (*ibid.*, 269) ou encore : « ce qui est oriental doit donc s'exclure de l'histoire de la philosophie » (*ibid.*, « Division générale », 264, trad. fr. Gibelin, 1954 ; Hegel 1993, 160).

Il est à remarquer toutefois que plus tard, quand il prit connaissance des articles consacrés à la philosophie indienne par le célèbre orientaliste anglais Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), Hegel apporta quelques changements à l'édition 1829-1830 de ses *Leçons* et ajouta en particulier une note à la page 331 (Hegel 1944, I, 373f). Voici ce que l'on trouve dans cette note :

Avant tout, nous rencontrons la philosophie orientale. Nous pouvons la considérer comme la première partie de la véritable philosophie ; mais nous pouvons également la considérer comme une philosophie préliminaire, comme des prémisses à la philosophie. Car nous faisons commencer l'histoire de la philosophie avec la philosophie grecque... Dans la formation du monde oriental, nous trouvons certes de la philosophie, qui est d'ailleurs très profonde... Mais, tout en restant profonde, elle reste aussi abstraite... Pour nous, la véritable philosophie ne commence qu'en

Grèce. La mesure et la clarté commencent là. (cit. d'après Halbfass, 1988, 97-98)

Le jugement hégélien sur les traditions philosophiques orientales perçues comme éloignées de la « vraie philosophie » a été reproduit dans presque tous les manuels universitaires d'histoire de la philosophie. Typique, à ce titre, est l'*Histoire générale de la philosophie* en deux volumes, traduite de l'allemand et éditée en russe en 1910, qui a longtemps été utilisée dans les universités de notre pays. Les auteurs des articles consacrés aux philosophies indienne, chinoise et arabe étaient pourtant des orientalistes de renom : Hermann Oldenberg, Wilhelm Grube, Ignatii Goldtser. Mais examinons de près leurs jugements de valeur. Oldenberg conclut ainsi son article sur la philosophie indienne :

Le jeu de cette philosophie est trop nébuleux, elle ressemble trop à un songe, à une apparition, au vol d'Icare. Il n'y a pas de philosophie analysant la réalité clairement, rigoureusement, systématiquement et efficacement : l'on ne trouve [dans les traditions indiennes] que des remarques aussi maigres que rudimentaires concernant les sciences naturelles et l'histoire. » (Oldenberg 1910, 38)

La philosophie chinoise est soumise à une évaluation aussi peu flatteuse. Voici ce qu'écrivit Grube à la fin du chapitre qu'il lui consacre :

La spéculation philosophique des Chinois s'est toujours arrêtée au seuil d'une véritable élaboration et n'a jamais atteint un plein développement... Depuis des temps immémoriaux, le Chinois, mû par un instinct inné d'accumulation, s'est efforcé de compiler des masses de connaissances déconnectées les unes des autres, car la pensée synthétique a toujours été trop atrophiée chez lui pour atteindre les liaisons internes qui seules pouvaient constituer l'essence d'une véritable connaissance. (Grube, 1910, 60)

Mais le jugement le plus méprisant est celui que Goldtser réserve à la philosophie islamique : « l'absence totale de capacité critique a, dès l'origine, marqué la philosophie arabe du sceau de l'éclectisme, tendance qui est perceptible dans toutes les directions prises par cette philosophie au fil de son développement » (Goldtser, 1910, 88). Ces jugements, formulés non par des petits-bourgeois incultes, mais par des savants de haut niveau, peuvent légitimement se comparer à l'attitude adoptée par les citoyens des métropoles « civilisées » à l'égard des habitants des territoires colonisés, peuplés d'aborigènes barbares, ignorants de toute philosophie. Pour le dire plus directement et plus simplement, il convient de reconnaître que même les esprits les plus cultivés de cette époque étaient

incapables de s'affranchir de la mentalité coloniale dominante, qui trouvait sa justification dans le rôle missionnaire dévolu au monde chrétien occidental.

Ces préjugés s'expliquent aussi par l'insuffisance et le caractère morcelé des connaissances sur les cultures orientales, sans parler de l'absence de traductions des textes les plus importants. À quoi s'ajoute la difficulté (ou le refus) de comprendre l'Autre. Hegel lui-même le reconnaît indirectement. C'est ainsi que dans la section consacrée à la philosophie chinoise, il écrit : « Dans le domaine de la poésie orientale, il n'y a pas de défaut chez les génies. Chez les peuples orientaux, l'on trouve des génies aussi grands que les nôtres, la forme [de leur poésie] peut même être très élaborée, mais son contenu reste limité et ne saurait nous satisfaire : il ne peut être notre contenu » (Hegel, 1993, 162). L'Occidental éprouve un malaise face aux contenus inconnus et inhabituels. « Quand il pense à la Grèce, écrit Hegel, l'Européen cultivé, et tout particulièrement nous, les Allemands, avons l'impression d'être chez nous... Ce qui nous pousse à nous sentir à l'aise chez les Grecs, c'est le sentiment commun du confort de la maison natale » (*ibid.*, 185-186). La posture qui fait de la pensée occidentale la mesure exclusive de toute philosophie a été critiquée par des contemporains de Hegel comme Schelling et Schopenhauer. Mais ce sont surtout les orientalistes qui ont pu la réfuter avec des arguments plus solides. Ainsi, le grand indianiste allemand Helmut von Glasenapp (1891-1963), qui enseignait à l'Université de Tübingen et qui devait marquer sa discipline par ses travaux consacrés à la religion et à la philosophie indiennes, écrivit que Hegel était un esprit livresque, qui vivait dans le monde de l'abstraction et de la spéculation, et qui n'était ni désireux ni capable de confronter ses schémas conceptuels aux réalités empiriques. De plus, il voyait en lui le prototype de « l'homme occidental », qui considérait la pensée occidentale comme un étalon universel :

C'est pourquoi, tout ce qu'il a pu dire sur le monde indien s'est révélé insuffisant ; au bout du compte, il a produit une sorte de caricature qui démontrait que malgré une compréhension correcte de certains aspects de son objet, il n'était pas qualifié pour réussir l'entreprise qu'il s'était assignée. (cité par Halbfass, 1988, 84)

Pour dépasser l'eurocentrisme, il a fallu jeter des ponts entre les cultures en général, et entre les traditions philosophiques en particulier. Il est à remarquer que le symposium international qui s'est tenu à Bangkok au mois de mars en lien avec le colloque annuel de la Fédération internationale des Sociétés de philosophie était consacré au thème « Dialogues philosophiques. Jeter des ponts entre des grandes divisions philosophiques ». L'apport le plus important à cette construction de « ponts » a été accompli par les philosophes comparatistes. Certes, l'approche comparatiste en philosophie existe depuis longtemps.

Quelques penseurs européens se sont attelés assez sérieusement à cette tâche dès le XIX^e siècle. Mais dans la plus grande partie des cas, la méthode comparative ne reflétait pas le contenu fondamental de l'activité des chercheurs. On s'y adonnait à titre purement individuel, car elle n'était pas « une affaire commune ». Elle ne l'est devenue qu'au XX^e siècle et elle a acquis une mise en forme organisée et institutionnelle à partir du début des années 40 du siècle dernier, ce qui est étroitement lié à l'histoire de la Conférence des philosophes d'Orient et d'Occident (East-West Center, Honolulu, Hawaï).

Jadis perdu au milieu des étendues de l'Océan Pacifique, l'archipel hawaïen est devenu, au XIX^e siècle et plus encore au XX^e siècle, un aimant et un point d'attraction entre les deux pôles de l'Occident et de l'Orient. La population polynésienne d'origine a dû faire une place à des émigrants venus de Chine, du Japon, de Corée, des Philippines et même d'Europe et d'Amérique du Nord. En 1959, les îles ont obtenu le statut de 50^{ème} État des États-Unis. La « rencontre » démographique entre l'Est et l'Ouest exigeait la mise en œuvre d'un long dialogue qui devait permettre la compréhension réciproque entre les représentants de mondes différents. C'est ainsi qu'Hawaï, ou plus exactement sa capitale Honolulu, est devenue le premier centre mondial, et jusqu'à ce jour, le plus important, dans le domaine des recherches comparatives. Fondée en 1907, l'Université de Hawaï avait fini par occuper, au tournant des années 30, la troisième place, parmi les universités américaines, en termes de quantité de cours dispensés dans les disciplines orientales. Et dans la seconde moitié des années 30, à l'initiative du Professeur Charles Murr, qui dirigeait le département de philosophie, fut lancé le projet d'organiser une Conférence des philosophes d'Occident et d'Orient, dans le but « d'explorer la possibilité du développement d'une philosophie mondiale par la synthèse des idées et des idéaux de l'Est et de l'Ouest » (*Philosophy East and West*, 1988, 225).

C'est en 1939 qu'a eu lieu la première Conférence des Philosophes d'Orient et d'Occident, suivie par trois rencontres similaires en 1949, 1959 et 1964, et plus tard par une série de symposiums durant les années 60 et 70. Pendant cette période, la tendance générale était de mettre en relief les spécificités des traditions asiatiques par rapport à la philosophie occidentale. C'est ainsi que s'est forgé le schéma dichotomique stéréotypé représenté par les Charles Murr, E. Barton, U. Sheldon, etc. L'on affirmait, par exemple, qu'en Orient, la philosophie n'avait jamais été séparée de la religion, alors que la pensée occidentale reposait sur une dissociation entre les deux ; que le spiritualisme oriental s'opposait au naturalisme occidental ; que le mode de pensée oriental était caractérisé par l'idéalisme, l'irrationalisme, l'introversio, le cosmocentrisme et le pessimisme,

par opposition à son pendant occidental qui était orienté vers le matérialisme, l'extraversion, l'anthropocentrisme, l'optimisme, etc.

Dans ce contexte, le projet de philosophie synthétique mondiale ambitionnait de dépasser la dichotomie mentionnée plus haut en greffant sur les valeurs occidentales tout ce qui, dans les cultures orientales, était plus ou moins en consonance avec elles, et en effaçant les autres éléments traditionnels, qui étaient considérés comme dépassés et archaïques. Pour être justes, rappelons que les esprits les plus pénétrants de l'époque n'adhéraient pas à ce programme. Dès 1951, à l'occasion de la sortie du premier numéro de la revue *Philosophy East and West*, le projet de « synthèse substantielle » présenté par son premier éditeur en chef, Charles Murr, provoqua des réactions négatives de la part de John Dewey, Sarvepalli Radhakrishnan et George Santayana. Ce dernier exprima ses réserves de la façon la plus directe : « Vous parlez de "synthèse" des philosophies orientale et occidentale, mais une telle synthèse ne peut être atteinte que si l'on vide les deux systèmes [de ce qui les constitue comme tels]... Dans la perspective des humanités, c'est précisément la spécificité et l'incommensurabilité des systèmes, qui sont parfaits chacun de leur côté, qui les rendent intéressants et pas un compromis ou une fusion entre eux » (*Philosophy East and West*, 1951, I, 1,5). Quant à Radhakrishnan, voici comment il devait réagir au projet de « synthèse philosophique » : « Entre l'Est et l'Ouest, nous ne voulons ni conflit ni synthèse. Chacun doit conserver son organicité, en empruntant à l'autre tout ce qui peut présenter une valeur pour soi. C'est uniquement grâce à un tel enrichissement réciproque que nous pourrions développer une perspective mondiale en philosophie » (*ibid.*, 4). Dewey, de son côté, voyait dans « la compréhension et le respect des différences [...] la condition fondamentale pour tout développement fécond de relations interculturelles. » Pour lui, l'objectif n'était pas d'opérer la synthèse entre l'Est et l'Ouest, mais précisément d'« en finir avec la croyance en l'existence d'entités comme l'Est et l'Ouest » (*ibid.*).

À l'époque, ces mises en garde exprimées contre le projet de synthèse globalisante ont été ignorées par les fondateurs du courant comparatif. Mais aujourd'hui, elles ont pris une résonance tout à fait actuelle, et elles sont fortement appuyées par la grande majorité des professionnels qui pratiquent la philosophie comparée. Les colloques Est-Ouest organisés entre 1989 et 2011 ainsi que les nombreux travaux en philosophie comparée publiés pendant cette période témoignent du fait que les projets illusoire de synthèse mondiale des cultures ont fait place à la compréhension de la rationalité du dialogue au nom de la conservation de la diversité culturelle, ce qui n'exclut pas une convergence des perspectives pour la résolution des problèmes communs : « il n'y a pas de vérité unique, il est nécessaire de conserver tout ce qui fait la richesse des

hommes et de leur monde. Il faut savoir s'écouter les uns les autres, ne pas se satisfaire de l'acquis, être sans cesse en quête, viser le perfectionnement de soi et de la société en général. »

La philosophie comparée est désormais un courant qui rassemble non plus quelques poignées d'individus, mais des centaines de chercheurs, aussi bien occidentaux qu'orientaux. L'on peut donc dire que le comparatisme philosophique a acquis une dimension internationale. Comme le *banian*, l'arbre des colloques internationaux réunissant des philosophes d'Orient et d'Occident a poussé vigoureusement à partir de ses racines hawaïennes. Ses rameaux en croissant ont à leur tour produit des racines aériennes qui sont descendues jusqu'à la terre pour s'y enfouir et donner naissance à de nouveaux troncs. Le premier de ces troncs fut la revue *Philosophie d'Orient et d'Occident* qui est restée le périodique jouissant de la plus grande autorité dans le champ du comparatisme philosophique. Il a été suivi par le fameux East-West Center, fondé en 1960, qui devint rapidement une sorte d'état-major pour les rencontres et les recherches conjointes entre les intellectuels d'Orient et d'Occident. Le signe le plus parlant de ces nouveaux temps est sans doute la multiplication peu ordinaire du nombre des chercheurs en philosophie comparée dans les pays asiatiques, tout particulièrement en Inde, en Chine, au Japon et en Corée. Cette tendance témoigne très clairement du fait que la pratique du comparatisme n'est plus l'affaire exclusive de ce qu'on appelle l'orientalisme.

Le meilleur symptôme de l'influence internationale des colloques hawaïens est l'émergence de centres régionaux de philosophie comparée dans différentes parties du monde. Dans ce contexte, le cas de la Russie mérite une attention particulière. Le développement de l'approche comparative a été assuré dans notre pays par la fondation d'une collection académique nommée « Philosophie comparée » et placée sous l'égide de l'Institut de philosophie de l'Académie des Sciences de Russie : cette série a pour but le support et le développement des recherches dans le champ du comparatisme philosophique ainsi que l'organisation des colloques moscovites internationaux en philosophie comparée. L'on peut y voir, de fait, le principe de la fondation d'une filiale européenne de la Conférence des philosophes d'Orient et d'Occident. Le premier Colloque, dont le thème était « Philosophie morale dans le contexte de la diversité des cultures », a été organisé en 2002 ; le second, sur le thème « Connaissance et foi dans le dialogue des cultures », en 2006 ; le troisième, sur le thème « Philosophie et science dans les cultures de l'Orient et d'Occident », a eu lieu en 2012.

Ce développement à la fois extensif et intensif du comparatisme philosophique s'explique bien sûr à la lumière des changements globaux que nous avons évoqués plus haut. À cela s'ajoute la prise conscience, par la communauté

internationale, de la nécessité vitale qu'il y a à établir un dialogue entre les cultures. L'initiative d'une reconnaissance officielle, par l'ONU et l'UNESCO, de l'importance internationale du dialogue des cultures revient à l'ancien président iranien Mohammad Khatami (1997-2005) dont la proposition que l'année 2001 soit décrétée « Année du dialogue des civilisations » avait été retenue par l'ONU. Mais dans les faits, les dialogues interculturels à grande échelle avaient débuté bien plus tôt, grâce à l'action des comparatistes.

Entre la fin du XX^e et le début du XXI^e siècles, l'on assiste à une nette prise de distance par rapport aux stéréotypes concernant les modes de pensée non occidentaux. Le Congrès mondial de philosophie, organisé à Séoul en 2008, a proposé une séance plénière extraordinaire consacrée à la refonte de l'histoire de la philosophie. Or, dans ce cadre, l'exposé le plus remarquable fut présenté par le célèbre philosophe argentinomexicain Enrique Dussel sous le titre : « Un siècle nouveau pour l'histoire de la philosophie : dialogue mondial entre les traditions philosophiques ». E. Dussel a critiqué avec fougue les approches eurocentristes, et a insisté sur la nécessité de reconnaître ce qu'on appelle les « philosophies régionales », entendant par là non seulement les grandes traditions orientales (indienne, chinoise, arabo-musulmane), mais aussi celles d'Afrique et d'Amérique latine. Dussel a notamment affirmé que l'humanité en général et la communauté philosophique en particulier étaient entrées dans l'âge du « transmodernisme », caractérisé par un pluralisme qui ne se contentait plus de se nourrir aux sources des traditions philosophiques occidentales. Il ne s'agit donc pas, selon lui, de construire une métaphilosophie, mais d'encourager un enrichissement réciproque en préservant la diversité et la richesse des traditions existantes. Ce qui n'exclut pas la possibilité d'élaborer des positions communes bien définies face aux problèmes globaux fondamentaux qui sont d'une importance vitale pour l'humanité en général.

C'est ainsi qu'une « nouvelle époque » peut commencer non seulement pour l'histoire de la philosophie, mais aussi pour le « philosopher » en tant que tel. Mais cela n'est possible que si la philosophie devient interculturelle. À ce jour, la notion de « philosophie interculturelle » est pratiquement absente du champ académique russe. Dans la production intellectuelle russe et étrangère, l'on parle souvent de « communication interculturelle ». Les disciples de Jürgen Habermas, le penseur le plus remarquable de ce projet communicationnel, sont entièrement attachés aux principes occidentaux de rationalité, au mode occidental du philosopher. Ce type de communication reste eurocentriste, et il est incapable de garantir un véritable dialogue interculturel dans la mesure où il ne prend pas au sérieux les autres cultures. La philosophie interculturelle, elle, propose une transformation principielle, fondée sur le principe de « modestie

cognitive », c'est-à-dire la reconnaissance du fait que la façon occidentale de pratiquer la philosophie n'est pas la seule possible, et qu'il en existe d'autres, à côté d'elle, et qui ont autant de valeur. C'est une réflexion aussi profonde que prometteuse qui ne se laisse pas enfermer dans les cadres des frontières nationales ou civilisationnelles. Elle a pour ambition de résoudre non seulement des questions d'ordre purement philosophique, mais aussi les problèmes globaux, au moyen du dialogue, afin de lever les tensions, développer la compréhension et le respect mutuels, et trouver de nouveaux moyens de résolution collective de problèmes concernant l'humanité en général.

La philosophie interculturelle est née comme courant dans les années 80-90 du XX^e siècle en Allemagne et en Autriche. Ses représentants les plus remarquables sont Franz M. Wimmer, Ram Adhar Mall, Gregor Paul, Heinz Kimmerle, Elmar Holenstein, Raul Fornet-Betancourt, Heinz Hülsman et Claudia Bickmann. Au fur et à mesure de son développement, ce courant a trouvé des défenseurs dans d'autres parties du monde : citons par exemple Jerome Seymour Bruner, Clifford Geertz, Raimon Panikkar et Richard Shweder.

L'on est fondé à affirmer qu'il y a deux voies menant à la validation de la philosophie interculturelle.

La première – la voie la plus courte – vise un but assez facilement atteignable. Elle permet de se débarrasser de la myopie, du daltonisme, et de la surdité intellectuelle vis-à-vis des autres cultures. Elle mène à un élargissement des horizons pour ceux qui participent à la réflexion philosophique : ils cessent alors de ne voir qu'une partie du monde et de n'entendre que les voix qui leur parviennent de leur environnement proche. En d'autres termes, la « voie courte » vise à constituer une approche interculturelle en philosophie. Les principaux théoriciens de ce courant sont Heinz Kimmerle, Ram Adhar Mall et Franz Martin Wimmer.

Heinz Kimmerle (né en 1930) a été professeur à l'Université Erasmus de Rotterdam de 1976 à 1995. Il est à noter qu'à l'origine, c'était un spécialiste de la philosophie de Hegel. Et quand ses travaux dans le champ des études hégéliennes eurent atteint le stade de la reconnaissance mondiale, il découvrit la philosophie africaine, c'est-à-dire un mode de pensée originaire de cette région même que Hegel décrétait étrangère à la philosophie. Kimmerle entra en dialogue avec des philosophes africains, qui lui firent comprendre le caractère erroné de l'évaluation hégélienne. L'intérêt de Kimmerle pour la philosophie interculturelle se développa en lien avec son projet de recherche académique sur la philosophie de la différence. Il en arriva à la conclusion que la notion de différence culturelle forgée dans le cadre de la philosophie de l'identité (de Platon à Hegel, pour la philosophie occidentale) avait des conséquences destructrices. Aussi

se donna-t-il pour objectif de montrer qu'une nouvelle conception de la différence permettait de conceptualiser « la différence dans l'égalité » pour servir de contreponds au processus de globalisation qui impose à tous et à tout une seule et même ligne (Kimmerle 1994, 2007). Et grâce aux efforts de Kimmerle, l'Université Erasmus de Rotterdam créa une chaire en philosophie interculturelle et l'on fonda une société néerlandais-flamande de philosophie interculturelle.

Ram Adhar Mall (né en 1937), qui enseigne la philosophie aux Universités de Brême et de Munich, se considère à la fois comme un *insider* et comme un *outsider* en sa qualité d'Indien ayant reçu une éducation occidentale. D'après lui, l'approche interculturelle doit précéder la réflexion philosophique en général et la pratique de la philosophie comparée en particulier. Pour reprendre sa définition, « la philosophie interculturelle est un type de conviction et d'approche philosophique et une forme de compréhension profonde. Aucune philosophie, aucune culture ne sont uniques, c'est pourquoi elles n'ont pas le droit de s'absolutiser » (Mall 2000, 5). « La modestie épistémologique de l'interculturalité en philosophie, la tolérance religieuse en théologie, et l'attachement moral à une position pluraliste et démocratique en politique, telles sont les normes et les valeurs d'une société orientée vers l'interculturalité » (*ibid.*, 8). Mall distingue très nettement l'orientation interculturelle de la société de la politique du multiculturalisme, et il accorde sa préférence à « une société interculturelle, qui serait dominée par l'idée régulatrice d'une unité de convergence sans uniformisation, plutôt qu'à une société multiculturelle. Cette préférence s'explique par le constat que le multiculturalisme est orienté vers le maintien illusoire de la pureté des différentes cultures, objectif inspiré par la croyance dans le caractère figé de l'identité, qui est en fait une pure fiction » (*ibid.*, 9). En réalité, poursuit-il, « aucune culture ne se présente comme une monade close et privée de fenêtres, c'est pourquoi toutes les cultures offrent, à des degrés différents, des points de convergence avec les autres » (*ibid.*, 14)

Franz Martin Wimmer (né en 1942), qui est professeur émérite à l'Université de Vienne, est l'auteur de nombreux ouvrages consacrés à la philosophie interculturelle. Pour lui, la philosophie devrait toujours être interculturelle, bien qu'en réalité elle n'ait jamais respecté ce principe. Il souligne que la philosophie, malgré sa prétention à l'universalité, est inévitablement fondée sur une culture particulière, sur des modes d'expression et des problématiques spécifiques. Wimmer s'est consacré entre autres à une réévaluation de l'histoire de la philosophie, estimant indispensable d'y intégrer les philosophies non occidentales (Wimmer, 2004).

Plusieurs philosophes appartenant à la mouvance interculturaliste ont proposé toute une série de principes et de règles à observer quand on prétend aborder

les modes de pensée propres à d'autres cultures. Prenons l'exemple du phénoménologue suédois Elmar Holenstein (né en 1937). Après des études supérieures dans des universités suisses et allemandes (Heidelberg, Zürich), il a consacré sa thèse de doctorat à la phénoménologie de Husserl. Il a ensuite enseigné à l'Université de Tokyo (1986-1987) et à l'Université Chinoise de Hong Kong (à partir de 2004). Or, Holenstein s'est intéressé de près à la philosophie de la langue et à la philosophie de la culture, et il a élaboré un éventail de principes destinés à prévenir les erreurs dans l'interprétation des autres cultures. (Holenstein 2003). Voici les règles qu'il a établies, qui ont pour ambition de servir de vade-mecum aux défenseurs de la philosophie interculturelle :

- 1) *La règle de la rationalité logique* : chacun doit reconnaître que les modes de pensée qui lui paraissent aberrants chez les autres, loin de démontrer le caractère a-logique ou pré-logique des cultures concernées, trahissent plutôt une erreur d'appréhension de la part de l'observateur.
- 2) *La règle de la rationalité téléologique (ou règle de la fonctionnalité)* : les êtres humains ne se contentent pas de s'exprimer logiquement du point de vue de la rationalité abstraite, leurs actions sont guidées par la recherche d'objectifs spécifiques qui ont leur propre raison d'être. Il est facile de tomber dans une compréhension erronée du comportement de l'Autre si l'on est incapable de dissocier la rationalité logique de la rationalité téléologique, ou, pour le dire autrement, de distinguer le sens littéral d'une assertion du télos poursuivi.
- 3) *La règle de l'humanité (ou règle de la raison naturelle)* : avant d'attribuer aux représentants des cultures différentes de la nôtre un comportement immature, absurde, inhumain ou contre nature, il est plus juste de remettre en question la pertinence même de nos jugements et de nos connaissances.
- 4) *La règle du « nos quoque »* : si quelqu'un trouve dans une autre culture un trait absolument inacceptable pour lui, il y a de fortes chances pour qu'un caractère similaire ou plus choquant encore se trouve dans sa propre culture (ancienne ou contemporaine).
- 5) *La règle du « vos quoque »* : dans le prolongement de la règle énoncée précédemment, il est fort possible de trouver dans d'autres cultures des personnes qui nient le caractère scandaleux des traits culturels incriminés.
- 6) *La règle de la critique du racisme caché* : quand les hommes sont frustrés, ils ont tendance à prendre leurs propres défauts pour des vices inhérents aux autres groupes humains et à les exagérer. Le crypto-racisme

commence à se manifester quand on a l'impression que sa supériorité est menacée. Il importe d'étudier les autres cultures pour faire la lumière sur les mécanismes de notre propre culture.

- 7) *La règle du respect de la personne* : l'on peut échapper aux malentendus si l'on prend soin de ne pas traiter les représentants d'autres cultures comme des objets d'étude ou des outils de vérification méthodologique et si, au contraire, on veille à les considérer comme des partenaires égaux en droits participant avec nous au travail d'investigation.
- 8) *La règle de la subjectivité* : l'évaluation de soi ne doit plus prévaloir automatiquement sur le regard des observateurs extérieurs (en effet, selon le caractère des protagonistes et la configuration même de la rencontre avec l'Autre, les gens ont tendance soit à se surestimer, soit à se sous-évaluer).
- 9) *La règle ontologico-déontologique* : les codes comportementaux et les textes normatifs en usage dans une société donnée ne représentent pas la réalité de la société en question, mais son « devoir-être », dans la perspective du groupe humain qui s'exprime à travers eux. Il arrive donc parfois que ces normes soient le reflet, non de pratiques effectives, mais de comportements idéaux.
- 10) *La règle de la dépolarisation (contre le pluralisme culturel)* : la polarisation est une technique élémentaire de réduction de la complexité et de classification des choses. Sa fonction principale est de présenter les choses non telles qu'elles sont, mais de les appréhender en fonction de leur utilité. Les réflexes de polarisation, avec leur cortège de simplifications, d'exagérations, d'effets d'absolutisation et d'exceptionnalité, peuvent être corrigés efficacement si l'on remplace les comparaisons binaires entre des paires de cultures par des comparaisons pluridimensionnelles.
- 11) *La règle de l'hétérogénéité* : la présupposition de la similitude des cultures cache en fait la volonté inavouée de disposer les différentes époques et les différentes configurations culturelles sur un axe monolinéaire pour réduire leurs écarts à des différences de niveau de développement et pour nier leur originalité et leur autonomie.
- 12) *La règle de l'agnosticisme* : il existe des mystères qui résisteront à toute explication *dans* toutes les cultures et *entre* toutes les cultures. Il faut être prêt à admettre que certains problèmes ne trouveront jamais de solution.

De son côté, Gregor Paul (né en 1947) propose une liste de seize règles destinées à favoriser le développement des échanges interculturels d'égal à égal.

Professeur de philosophie à l'Université de Karlsruhe, il a pour centres d'intérêts l'épistémologie, la logique, l'esthétique, la philosophie comparée. Voici le système de règles qu'il a formulé :

- 1) Trouver des analogies et les rendre claires ;
- 2) Ne comparer que les phénomènes proportionnés et éviter les confusions catégorielles ;
- 3) Éviter les généralisations ;
- 4) Mettre en évidence les différences, les décrire et les expliquer ;
- 5) Éliminer les préjugés ;
- 6) Fuir les mystifications et l'exotisme ;
- 7) S'appuyer sur l'existence de lois logiques universelles ;
- 8) Ne pas confondre des éléments particuliers de la tradition avec l'ensemble du système traditionnel (par exemple, ne pas poser une équivalence entre le bouddhisme zen et la philosophie orientale en général) ;
- 9) Reconnaître la valeur universelle du principe de causalité, au moins à titre de principe pragmatique et heuristique ;
- 10) Prendre appui sur les constantes anthropologiques ;
- 11) Étayer l'identification des problèmes d'analogie et de différence, surtout quand ces identifications sont actuelles ;
- 12) Définir rigoureusement le principe fondamental et directeur de la notion de philosophie ;
- 13) Éviter l'ethnocentrisme et l'eurocentrisme ;
- 14) Éviter l'emploi d'abréviations essentialisantes comme « la philosophie allemande », l'« Orient », l'« Occident », là où il convient de dire « la philosophie formée et développée en Allemagne », ou « les philosophies formées et développées en Asie », etc. ;
- 15) Recourir à une approche interdisciplinaire ;
- 16) Contextualiser les exemples importants.

La deuxième voie est d'un accès plus difficile. Partager certaines idées fondamentales, se mettre d'accord sur une approche commune est un point de départ pour travailler avec les différentes cultures et c'est aussi une propédeutique indispensable à la création de ce que l'on pourrait appeler une philosophie interculturelle. Cette voie présuppose que l'on sorte du cadre de la « modestie cognitive » pour approfondir l'étude et la compréhension des idées et des conceptions les plus enrichissantes de l'autre culture que l'on aborde. Certains philosophes se sont déjà engagés sur cette deuxième voie. C'est ainsi que Hans Lenk, professeur

émérite à l'Université de Karlsruhe et son collègue déjà cité Gregor Paul mènent depuis de nombreuses années des recherches en philosophie interculturelle dans le domaine de la logique, qui leur est familier. L'ouvrage qu'ils ont récemment publié (*Logique interculturelle*, 2014) témoigne des succès de leur approche.

Ram Adhar Mall, dont nous avons évoqué précédemment les travaux, applique l'approche interculturelle à l'ontologie, l'épistémologie et l'éthique, s'efforçant de mettre en relief les convergences que l'on peut relever entre les différents systèmes culturels autour des notions d'Absolu, de Vérité, de Temps et de Valeur. Mais, dans le même temps, il prend en compte et approfondit l'analyse des différences culturelles qui expliquent pourquoi chaque tradition philosophique met l'accent sur l'une ou l'autre des notions citées plus haut (Mall, 2000).

J'aimerais attirer tout particulièrement l'attention sur l'importance de la première dimension du travail de Mall et des autres acteurs de la philosophie interculturelle : je peux parler de la nécessité de mettre à jour des segments de convergence. Car la pratique de la philosophie comparée peut théoriquement emprunter deux directions diamétralement opposées, et de fait, c'est souvent ce qui se produit. La première consiste à voir dans les différences entre les traditions culturelles des écarts si grands que chaque culture se présente comme une totalité autonome et close sur elle-même à la manière d'une île, qui n'offrirait aucun d'élément de convergence avec aucune autre culture. De ce parti-pris découle logiquement le principe d'incommensurabilité et d'altérité radicale des différents régimes sémiotiques. Mais adhérer à cette position revient à nier a priori toute possibilité d'intercompréhension entre les systèmes philosophiques. Le célèbre philosophe iranien Gholamreza A'avani a souligné les dangers de ce genre de relativisme absolu et les erreurs qui le subsument. Invité au troisième Colloque international de philosophie comparée de Moscou consacré au thème « La philosophie et la science dans les cultures d'Orient et d'Occident », il a déclaré lors de son exposé :

Certains philosophes assurent que les différentes écoles philosophiques sont des systèmes autonomes, comme des cercles sans point de contact ou des lignes parallèles, qui ne possèdent aucun élément commun ; et même si l'on fait remarquer que ces différentes écoles abordent des problèmes analogues, nos auteurs insistent sur le fait que chaque système doit être compris et interprété dans les cadres de son contexte spécifique et à partir de ses propres principes fondateurs. En d'autres termes, l'étude comparée des problèmes philosophiques impliquerait de les abstraire de leur contexte propre, ce qui est au bout du compte contradictoire. Une telle conception présuppose que la philosophie et les problèmes philosophiques

sont si ambigus qu'une intercompréhension globale entre philosophes est virtuellement impossible. L'on peut même dire que la philosophie qui, de par sa nature même, exige une immersion profonde dans la réalité, perd alors toute sa raison d'être. En outre, cette conception conduit en dernier ressort à une forme de relativisme frappant de nullité la quête de la vérité, qui est traditionnellement considérée comme l'unique but de l'activité philosophique. (A'avani, 2014, 51)

J'admets qu'il existe encore une troisième voie, qui ne sera accessible que lorsque les deux méthodes précédentes auront été maîtrisées. Cette voie est plus créative, ce qui explique aussi qu'elle soit plus difficile. Elle va au-delà de la reconnaissance de la pluralité des philosophies en tant qu'elles sont enracinées dans des cultures spécifiques, et au-delà de l'instauration de relations de respect mutuel entre les cultures. Elle va plus loin que l'établissement d'un dialogue qui enrichit tous les participants. La troisième voie recèle en elle l'espoir et la possibilité de modes de résolution nouveaux de problèmes à portée universelle. Cela pourrait être le cas quand il s'agit de repenser les idéaux socio-politiques, de formuler des alternatives à notre conception de la modernité, de répondre efficacement aux défis écologiques, d'élargir les frontières de la philosophie et de la science, d'élaborer de nouveaux modèles de construction d'un monde global, etc.

Pour que la philosophie n'oublie pas sa vocation de saisir par la pensée l'esprit de l'époque, elle doit cesser d'être « unidimensionnelle », s'arracher à la clôture volontaire de l'isolement culturel, pour devenir véritablement interculturelle.

TRADUIT DU RUSSE ET NOTES PAR ALAIN ROCHER

Bibliographie

Sources primaires en russe

- Goldtsier I., « Filosofija (Filosofija) Islama », in *Obschaja istorija filosofii (Obsaâ istoriâ filosofii)* (eds. A. Vvedenski et E. Radlov), deux tomes, t. I, Saint-Pétersbourg, Obschestvennaja mysl', 1910.
- Grube V., « Kitajskaja filosofija » (Kitajskâ Filosofijâ), in *Obschaja istorija filosofii (Obsaâ istoriâ filosofii)* (eds. A. Vvedenski et E. Radlov), deux tomes, t. I, Saint-Pétersbourg, Obschestvennaja mysl' (Obšestvennaâ mysl'), 1910.
- Oldenberg Hermann, « Indiiskaja filosofija » (Indiiskâ Filosofijâ), in *Obschaja istorija filosofii (Obsaâ istoriâ filosofii)* (eds. A. Vvedenski et E. Radlov), deux tomes, t. I, Saint-Pétersbourg, Obschestvennaja mysl', 1910.

Sources primaires en anglais et en allemand

- A'avani G., « How can Islamic Philosophy contribute to a comparative study of Philosophy », in *Philosophy and Science in Cultures of East and West*, Marietta Stepanyants (ed.), Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Eastern and Central European Philosophical Studies, vol. 50. Russian Philosophical studies, XIII. Washington, Council for Research in Values and Philosophy, 2014.
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Band I, J. Hoffmeister (ed.), Leipzig: Meiner, 1944. Trad. française *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, par J. Gibelin, Vrin, 1963.
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 17, 18, 19, édition du Jubilé des O.C. de Hegel, Hermann Glockner (ed.), Frommann, Stuttgart, 3^{ème} édition 1959. Trad. française *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, par J. Gibelin, Gallimard 1954.
- Heidegger Martin, *Was ist das – die Philosophie ?*, Pfullingen, 1963. Traduction française par Kostas Axelos et Jean Beaufret, *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, in *Questions II*, Gallimard, 1968.
- Holenstein, Elmar, « A Dozen Rules of Thumb for avoiding intercultural Misunderstandings ». <http://them.polylog.org/4/ahe-en.htm>
- Kimmerle Heinz, *Die Dimension der Interkulturellen*, Amsterdam, Rodopi, 1994.
- Kimmerle Heinz, « Was leistet interkulturelle Philosophie? Antworten von Heinz Kimmerle, Hans Jörg Sandkühler und Georg Stenger », in *Information Philosophie*, Oktober, 2007.
- Lenk H., Paul Georg, *Transkulturelle Logic*, Bochum, Projektverlag, 2014.

Paul Georg, *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, Darmstadt, WBG, 2008.

Wimer Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie*, Vienna, UTB, 2004.

Références en russe

Kultaeva M., « Lokal'noe v labirintakh (v labirintah) vseirnogo obschestva (obšestva) : metodologičeskij aspekt », in *Voprosy Filosofii*, 2011, n° 9, p. 34-44.

Stepaniants Marietta (ed.), *Sravnitel'naja Filosofija (Sravnitel'naâ filosofiâ)* (2 t.), Vostočnaja (vostočnaâ) Literatura, Académie des Sciences de Russie (RAN), Moscou, 2000.

Stepaniants Marietta (ed.), « Znanie i vera v kontekste dialoga kul'tur », Série *Sravnitel'naja filosofija*. Vyp.3, Vostocnaja Literatura, Académie des Sciences de Russie (RAN), Moscou, 2008.

Références en anglais et allemand

Halbfass Wilhelm, *India and Europe. An Essay in Understanding*. Albany, State University of New York Press, 1988.

Philosophy East and West. Vol. I, n° 1, Honolulu, 1988.

Philosophy East and West. Vol. XXXVIII, n° 3, Honolulu, 1988.

INDE



VINCENT ELTSCHINGER

LA CONTRIBUTION RUSSE À LA CONNAISSANCE DE LA
PHILOSOPHIE BOUDDHIQUE TARDIVE

Introduction

Eugène Burnouf (1801-1852)¹ passe généralement, et à raison, pour le « fondateur » de l'étude du bouddhisme indien. Dans son *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* (1844 ; Burnouf 1876), le maître français était demeuré presque entièrement silencieux sur la philosophie entendue au sens strict, celui d'une discipline théorique recourant à l'argumentation rationnelle indépendamment de l'autorité du dogme et de l'Écriture, et comportant une forte composante polémique et doxolytique. Le fait s'explique, d'un côté, par la nature même des documents exploités dans l'*Introduction*, les manuscrits sanskrits rassemblés au Népal et envoyés à la Société Asiatique de Paris en 1837 par Brian Houghton Hodgson (1800-1894)², auxquels entendait se limiter Burnouf

-
1. Eugène Burnouf, par ailleurs spécialiste de l'aveistique et du pāli, succède à Antoine-Léonard Chézy (1773-1832) à la chaire de sanskrit du Collège de France, où il sera professeur de 1832 à 1852, maître et modèle, notamment, d'Ernest Renan (1823-1892). Sur la découverte/invention occidentale du bouddhisme, voir, entre beaucoup d'autres, de Jong (1997) et de Lubac (2000). L'étude de la « naissance de l'orientalisme » aux XVI^e-XVIII^e siècles, ou plutôt des soubassements idéologiques de la fondation des disciplines orientalistes au XIX^e siècle, a été renouvelée récemment, et de façon magistrale, par Urs App (2010).
 2. Esprit pluriel puisqu'il fut à la fois linguiste (sanskrit, népalais, tibétain), ethnologue et naturaliste, Hodgson était entré au service de la Compagnie des Indes orientales en 1818, pour le compte de laquelle il restera en poste au Népal de 1820 à 1843.

(« mon but spécial est d'étudier le Bouddhisme d'après les ouvrages écrits soit en sanscrit, soit dans une langue indienne³ ») ; de l'autre, par l'ambition assignée à l'*Introduction*, qui était de « donner [...] une introduction à l'histoire du Bouddhisme et non une exposition dogmatique du Bouddhisme parvenu à tous ses développements⁴ ». Enfin, Burnouf reconnaissait avoir fait un usage très sobre « des matériaux que des savants du premier ordre ont extrait de livres étrangers à l'Inde, avec l'intention d'expliquer les dogmes religieux et philosophiques du Bouddhisme en général. [...] En un mot, comme j'avais, pour étudier cette religion indienne, des matériaux indiens, il m'a semblé que je ne devais recourir aux sources étrangères que dans les cas de nécessité absolue⁵. » L'ouvrage comportait certes une forte section consacrée à « l'Abhidharma ou métaphysique » (p. 390-465), fondée en grande partie sur l'*Abhidharmakośavyākhyā* de Yaśomitra, mais la philosophie proprement dite s'y limitait à un traitement laconique des quatre « écoles » de la doxographie bouddhique indienne tardive et tibétaine, celles des Vaibhāṣika, des Sautrāntika, des Yogācāra et des Mādhyamika⁶. Burnouf en empruntait la notion et les doctrines au *Dictionary Tibetan and English* de Csoma de Kőrös (1784-1842)⁷ : « Au mot *lta* (doctrine, système) de son dictionnaire tibétain, Csoma nous apprend qu'il y a chez les bouddhistes quatre théories ou quatre systèmes de philosophie qui se nomment en sanscrit *Vāibhāshika*, *Sāutrāntika*, *Yōgātchāra* et *Madhyamika*⁸. » De

3. Burnouf 1876, p. 392.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. XXXVI.

6. Les doctrines de ces quatre écoles bouddhiques sont exposées dans le *Jñānasārasamuccaya* du Deutéro-Āryadeva (VIII^e siècle) et la *Sugatamatavibhaṅgakārikā* de Jitāri (X^e siècle). Voir Mimaki (2000). Cette transcription du nom des quatre dénominations est celle qui a, ou aurait dû avoir cours, depuis la fixation du système lors du 10^e Congrès international des orientalistes, tenu à Genève en 1894. Il ne m'a pas paru utile d'unifier les transcriptions en modifiant les usages des savants du XIX^e siècle.

7. Alexandre Csoma de Kőrös, né en Transylvanie et polyglotte de génie, partit à pied vers l'Orient en 1819 afin d'y découvrir les racines de la nation hongroise, qu'il tenait pour apparentée aux Huns. Parvenu au Ladakh en 1822, il commença à étudier la langue tibétaine, dont il donnera une grammaire (*A Grammar of the Tibetan Language in English* ; voir Csoma de Kőrös 1834a) et un dictionnaire (*Essay toward a Dictionary Tibetan and English* ; voir Csoma de Kőrös 1834b) ; il est généralement tenu pour le « fondateur des études tibétaines » (Feer) modernes, notamment grâce à ses travaux sur la composition des sections Kanjur (bKa' gyur) et Tanjur (bsTan gyur) du canon bouddhique tibétain (voir Csoma de Kőrös 1835 ; traduction française Feer 1881). Pour un bref aperçu de la vie et de l'œuvre de Csoma, voir de Lubac 2000, p. 133-137.

8. Burnouf 1876, p. 397, citant Csoma de Kőrös 1834b, p. 276, col. 2.

ces écoles, Burnouf n'avait pas plus à dire – moins même – que ce qu'en rapportaient les « *Notices on the different systems of Buddhism* » (1837) du même Csoma : « En général, les Vaibhâchikas s'arrêtent aux degrés inférieurs de la spéculation ; ils prennent tout ce que renferment les écritures dans le sens le plus vulgaire ; ils croient à tout et ne discutent rien. La seconde école, celle des Sâutrântikas, se compose des sectateurs des Sûtras ; elle se divise en deux sectes, l'une qui essaye de prouver toutes choses par l'autorité des écritures, l'autre qui emploie pour cela l'argumentation. La troisième école, celle des Yôgâtchâras, compte neuf subdivisions ; on rapporte les principaux ouvrages de ce système au Religieux Ârya saṅgha, qui florissait vers le VII^e siècle de notre ère. La quatrième école, celle des Madhyamikas, constitue à proprement parler le système philosophique du Bouddhisme. Elle doit son origine à Nâgârdjuna, qui parut quatre cents ans environ après la mort de Çâkya. Ses principaux disciples furent Ârya dêva et Buddha pârita. Ce sont probablement les fondateurs des deux classes dans lesquelles se subdivisent les Madhyamikas⁹. » Burnouf s'était assuré que les quatre écoles étaient bien indiennes en croisant les noms avec ceux dont faisaient état la *Vyâkhyâ* et les sources polémiques brahmaniques étudiées par Henry Thomas Colebrooke (1765-1837)¹⁰. Des doctrines de ces écoles, il n'y avait rien à apprendre chez Burnouf – « [s]ans doute il nous reste encore beaucoup, je devrais dire presque tout à apprendre sur ces écoles ; mais ce n'est pas du premier coup qu'il est possible d'achever le tableau d'une doctrine aussi vaste et aussi compliquée que le Bouddhisme¹¹. » Les manuscrits rapportés du Népal par Hodgson comprenaient toutefois une *Madhyamakavṛtti* que Burnouf eut tôt fait d'identifier comme le commentaire de « Tchandra kîrti » aux « axiomes » de Nâgârdjuna. Un rapide coup de sonde lui avait révélé « quelles sont les opinions de l'auteur primitif et de son commentateur : c'est au fond la même doctrine que celle de la Pradjnâ pâramitâ, poussée plus loin encore, si cela est possible¹² ». Burnouf enchaînait : « On peut définir la doctrine de Nâgârdjuna

9. *Ibid.*, p. 398, citant Csoma de Kőrös 1837, p. 144. Burnouf renvoie également à Csoma de Kőrös, *Dictionary Tibetan and English*, p. 216. Les « notices » de Csoma contiennent nombre d'informations additionnelles concernant ces quatre systèmes.

10. Henry Thomas Colebrooke fut le premier véritable passeur de la philosophie indienne en Occident, exerçant dès 1825-1827 une influence décisive sur l'évolution des idées de Hegel concernant la philosophie en Inde. Comme celles de la plupart de ses contemporains, les connaissances de Colebrooke concernant le bouddhisme demeuraient très incertaines. Voir cependant Colebrooke 1827, p. 390-402 (« Sect of Buddha »), avec un intéressant aperçu de la philosophie des quatre « sectes ».

11. Burnouf 1876, p. 401.

12. *Ibid.*, p. 499.

un nihilisme scolastique. Le philosophe ne laisse subsister aucune des thèses que l'on pose dans les diverses écoles bouddhiques, sur le monde, les êtres, les lois et l'âme ; il ébranle également par le doute les affirmations positives, négatives et indifférentes : tout y passe, Dieu et le Buddha, l'esprit et l'homme, la nature et le monde. C'est probablement à ce pyrrhonisme que son école doit le nom de *Madhyamika* (intermédiaire) ; elle se place en effet entre l'affirmative et la négative, lorsqu'en parlant des choses, elle établit qu'il n'est pas plus possible d'en affirmer que d'en nier l'éternité. On a peine à comprendre comment ce livre peut se donner pour une des autorités de la doctrine de Çâkyamuni. Il semble qu'un Brâhmane voulant réduire au néant cette doctrine ne pourrait mieux faire que d'adopter les arguments négatifs de Nâgârdjuna¹³. » Même si l'association du Madhyamaka au pyrrhonisme fera date, Burnouf reste dans l'ensemble très en dessous de Colebrooke et de Csoma de Kőrös concernant la philosophie bouddhique. Aucun de ces trois géants, la chose est notable, n'avait fait mention de Dignâga, de Dharmakîrti et de leurs épigones. C'est aux Pétersbourgeois qu'il reviendra de les faire exister et de préciser la nature de leur contribution au débat philosophique bouddhique, indien, voire universel.

Vassili Vassiliev

Il s'en faut de beaucoup que le bouddhisme indien ait fait l'objet d'une « invention » simultanée. On a toutefois largement oublié qu'au moment même où Burnouf publiait sa monumentale *Introduction*, un Russe, Vassili Pavlovitch Vassiliev (Василий Павлович Васильев, 1818-1900), explorait à Pékin les centaines de volumes des canons bouddhiques chinois et tibétain, soit une masse documentaire autrement plus abondante que les sources manuscrites à disposition du maître français. Là où Burnouf étudiait le bouddhisme par le sanskrit et le pâli, Vassiliev l'abordait par le chinois et le tibétain, langues des traductions par lesquelles cette religion s'était transmise et profondément renouvelée en Chine dès le II^e siècle de notre ère, puis au Tibet dès le VII^e-VIII^e siècle, et qu'il avait apprises à la faveur d'une mission d'environ dix ans (1840-1850) auprès de la Mission orthodoxe russe. Le premier volume de son *Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature* (*Буддизм, его догматы, история и литература*, 1857-1869 ?) parut en 1857 à Saint-Pétersbourg et fut presque aussitôt traduit en allemand (Saint-Pétersbourg, deux volumes, 1860, traduit par l'indianiste Th. Benfey [1809-1881]¹⁴) et en français (Paris, 1865, traduit par G.A. La Comme).

13. *Ibid.*, p. 499.

14. Voir Vassiliev 1860.

S'il avait lu Burnouf, Vassiliev déclarait toutefois ne rien devoir au savant français : « On remarquera peut-être que mon livre se pavane en ne citant aucun des livres et traités qui ont été publiés sur une partie du Bouddisme. Les savants russes, français, anglais et allemands ont certainement déjà beaucoup écrit sur ce sujet ; quoique, dans leur temps, j'aie lu la plus grande partie de ces ouvrages, ce n'est point par eux que j'ai appris le Bouddisme ; la célèbre création de Burnouf : *Introduction à l'histoire du Bouddisme*, n'a pas été le guide que j'ai pris, quoique le savoir y soit poussé bien loin et que son coup d'œil sur cette religion soit juste. Si, par endroits, se rencontrent chez moi des pensées semblables aux siennes, elles me sont venues indépendantes de celles de ce savant¹⁵. » Quoique à la fois plus diffuse et plus spécifique que celle de l'*Introduction*, l'influence du *Bouddisme* de Vassiliev sera profonde et durable, notamment sur ceux qui s'intéresseront aux développements proprement tibétains de la scolastique et de la philosophie bouddhiques.

Tandis que Burnouf ignorait presque tout des « sectes », ordres monastiques et « écoles » du bouddhisme indien, Vassiliev avait traduit l'important traité de Vasumitra sur l'origine des sectes bouddhiques, le *Samayabhedoparacanakakra* (pp. 222-261, « Deuxième supplément »), donné d'importants extraits du traité de Bhavya/Bhāviveka¹⁶ ainsi que des biographies chinoises d'« Achvagocha », « Nagardjouna », « Areiadeva » et « Vaçoubandou » (pp. 209-221, « Premier supplément »)¹⁷. Surtout, si les sources de Burnouf faisaient presque entièrement silence sur la philosophie, les documents tibétains de Vassiliev reflétaient le plus haut degré de développement et de sophistication jamais atteint par la philosophie en milieu bouddhique¹⁸. Vassiliev fondait son étonnante connaissance des traditions et débats philosophiques du bouddhisme indien sur l'autorité

15. Vassiliev 1865, p. XXIX-XXX.

16. Sur ces deux traités, voir Bureau 1954 et 1956.

17. Sur ces biographies, voir *Lives of Great Monks and Nuns* et Young 2015.

18. Vassiliev avait, dit-il (Vassiliev 1865, p. 122-123), présenté des « réflexions sur les principes de la philosophie bouddhique » dès 1839, soit l'année précédant son départ pour Pékin, à l'Université de Kazan. Dans ces réflexions, Vassiliev examinait en détail « le commencement du Makhaiana ». Par peur de trop « raisonner sur le vide », un sujet par trop étudié, il renvoie ses lecteurs à la traduction de la « Vadjrachedika » par le mongolisant et tibétisant pétersbourgeois Isaak Jakob Schmidt (1779-1847), auteur, notamment, de « Über einige Grundlehren des Buddhismus » (1832) et de « Über das Mahājāna und Pradschnā Pāramita der Bauddden » (1837, lequel contient la traduction allemande de la *Vajracchedikā*), parus tous deux dans les *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St. Pétersbourg* (vol. I, p. 90-120 et 222-262 ; vol. IV, p. 123-228). Schmidt avait auparavant traduit la Bible en mongol et en kalmouk. Sur Schmidt, voir Walravens 2005.

des meilleurs doxographes tibétains des XVII^e et XVIII^e siècles : « Djameiane vChadba », en qui il faut reconnaître 'Jam dbyaṅs bžad pa ṅag dbaṅ brtson 'grus (1648-1721), dignitaire de l'ordre des dGe lugs pa, élève du 5^e Dalai Lama, fondateur du monastère de Labrang en Amdo, et auteur du *Grub mtha' chen mo*¹⁹ ; et « Tchjantchja Koutouktou », c'est-à-dire le célèbre Ye śes bstan pa'i sgron me, alias Lcañ skya rol pa'i rdo rje (1717-1786), dGe lugs pa lui aussi, maître et ami de l'empereur Qianlong (乾隆, 1711-1799, r. 1735-1796), responsable de la traduction du canon bouddhique tibétain en mongol, et auteur du *Grub mtha'i rnam par bžag pa gsal bar bśad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan* (composé entre 1736 et 1746)²⁰.

Intitulé « Exposition des systèmes philosophiques du Bouddisme », le « Troisième supplément » (pp. 263-335) de l'ouvrage de Vassiliev se présente comme un résumé de la première de ces doxographies traditionnelles. Ce supplément traite, en autant de chapitres, des quatre écoles rencontrées plus haut : « les Vaibachika » (p. 269-276), « les Çaoutrantika » (p. 276-288), « le Makhaiana, les Yogatchareia » (p. 288-317), « les Madeiamika » (p. 318-335). Presque rien n'y manque, et l'on peine aujourd'hui à croire que ces lignes remontent au milieu du XIX^e siècle. Contentons-nous de prendre ici pour exemple le Madhyamaka sous ses aspects les moins techniques. Vassiliev connaît bien sûr la division tardive, essentiellement tibétaine, entre « Çvatantrika » (« les radicaux », *rang rgyud pa*) et les « Praçanga » ([*Prāsaṅgika] *thal 'gyur ba*), lesquels, « pour réfuter leurs adversaires [...] emploient un genre connu de sophismes dans lesquels ils déduisent l'inconséquence ou l'absurdité des opinions quelles qu'elles soient, ce qui se nomme aussi praçanga²¹. » Sa description de l'histoire du Madhyamaka indien n'est nullement erronée : « [...] Les Thibétains admettent que le premier traité de l'école des Madeiamika appartient à Bouddapalita, le premier Praçanga [...]. Mais Baveia [...] fonda l'école des Çvatantrika, dans laquelle Chantarakchita établit ensuite une nouvelle subdivision qui conduisit la doctrine des Yogatchareia, à la doctrine du Madeiana ; d'après cela on compte deux subdivisions principales dans l'école Çvatantra : les Madeiamika-Çaoutrantika et les Madeiamika-Yogatchareia²². » Vassiliev n'ignore pas que « le Praçanga [...] est reconnu par les Thibétains, c'est-à-dire par la doctrine lamaïque actuelle, comme la seule qui explique pleinement et véritablement la doctrine de Boudda, c'est-à-dire en d'autres mots : le Praçanga enseigne, soi-disant, comme Boudda

19. Voir Hopkins 2003.

20. Voir par exemple Smith 2001.

21. Vassiliev 1865, p. 318.

22. *Ibid.*, p. 320.

lui-même a pensé et compris intérieurement quand il a prononcé sa doctrine multiforme²³ ». L'hostilité du Madhyamaka de type *prāsaṅgika à l'école Yogācāra lui est parfaitement familière, avec l'herméneutique qui l'accompagne, tirée notamment du *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti : « Ils disent que les passages des Çoutra Lankavatara, Daçaboumi, Çandinirmotchana, où l'on cite le mot tchittamatra, se rapportent seulement à l'intention de Boudda de renverser la doctrine des Tirtika [non-bouddhistes, VE] qui ont admis qu'il y a celui qui jouit du Vidjnana ou qui le mange (boukta) [...]»²⁴. » Vassiliev évoque encore, dans la continuité de son traitement des Sautrāntika et des Yogācāra, des problèmes philosophiques et doctrinaux aussi pointus que la controverse concernant la représentation cognitive (*sākāra*- versus *nirākāra-vāda*, *satyākāra*- versus *alīkākāra-vāda*, etc.), les trois natures ou caractères (*svabhāva*, *lakṣaṇa*), les cycles de prédication, des questions d'exégèse et d'herméneutique, le statut des différentes « saintetés » bouddhiques, etc.

Le second chapitre de l'ouvrage se refermait sur un aperçu historique du développement de la philosophie mahāyāniste. En se fondant sur les données de l'historien tibétain Tāranātha (1575-1634), plus de dix ans avant qu'un autre Pétersbourgeois, Franz Anton von Schiefner (1817-1879, АНТОН АНТОНОВИЧ ШИФНЕР)²⁵, n'en fasse l'édition et une traduction allemande toujours autorisée, Vassiliev fait à nouveau œuvre de pionnier. Ici comme ailleurs, bien sûr, Vassiliev se trompe, le plus souvent avec Tāranātha, notamment lorsqu'il fait remarquer que, « si toute l'histoire du Bouddhisme concerne Magada, l'histoire de Makhaiana principalement tourne exclusivement autour du monastère Nalanda²⁶ », où le savant russe situe les plus grandes figures de la philosophie bouddhique : Nagardjouna bien sûr, mais aussi Areiadeva (qui y vainquit Achvagocha, lequel avait polémique contre Parchva) et Rahoulabadra ; Areiaçanga, le frère aîné de Vaçoubandou, ce dernier bien sûr, ainsi que son « partisan » le plus célèbre, Dignaga, « qui se distingua par la composition du traité de logique Pramanasamoutchaia (*Tshad ma kun dus*), en un temps – remarque fort intéressante – « où la logique [...] remplit le rôle des Abidarma dans le bouddhisme²⁷ » ; Bouddapalita, le chef des Praçanga comme on l'a vu ;

23. *Ibid.*, p. 326.

24. *Ibid.*, p. 323.

25. Voir Schiefner 1868 et 1869. Comme Schiefner s'en explique dans son *Vorwort*, sa traduction allemande devait beaucoup à la traduction russe présentée par Vassiliev à l'Académie impériale des Sciences le 19 avril 1866.

26. Vassiliev 1865, p. 201.

27. *Ibid.*, p. 206.

Baveïa qui, « dans ses opinions [...], se sépara de Bouddapalita », et de qui « a été adopté le principe d'un autre système des Madeiamika, nommé le système de Çvatantrika²⁸ » ; Tchandrakirti, « qui suivit l'opinion de Bouddapalita », fut fait abbé de Nalanda, et défait par le polygraphe Yogatchareia Tchandragomine qui, « outre le bouddisme, connut les beaux-arts, la philologie, la dialectique, la médecine, la poésie, l'astronomie, etc.²⁹ » ; Darmapala succéda à Tchandrakirti comme supérieur du grand monastère ; Djaiadeva lui succéda à son tour, le maître du grand Chantideva, l'auteur du Cikchaçamoutchaia, du Çoutraçamoutchaia et du Bodhiçatvatchareiyatara. Et au moment même où, dans le sud, les Tirtika emmenés par Çankaratchareia, Koumaralila et Kanadarodou opprimaient le bouddhisme, Darmakirti apparut pour leur faire pièce, lui l'« auteur de sept traités (*tshad ma sde bdun*) de logique ou de commentaires sur le Pramanaçamoutchaia, œuvre de Dignaga³⁰ ».

Dès 1857, Vassiliev se trouve en mesure de formuler sur la philosophie bouddhique des vues d'une remarquable pertinence : « Dans ces considérations métaphysiques, les Bouddistes laissent de côté les Çoutra, qui ont servi de base à leur religion ; ils tendent vers l'appréciation générale de la pensée, vers les lois logiques et métaphysiques, et ils veulent par leur moyen présenter un exposé de toute la doctrine, et en donner une explication générale, purement et simplement³¹. » Le savant russe a fort bien cerné la nature des quatre écoles qu'il décrit : interprétations concurrentes du tout de la prédication bouddhique, ces écoles déploient toutes les ressources de l'exégèse et de l'argumentation à des fins apologétiques, et mobilisent, quand elles ne les élaborent pas à ces fins, les analyses logico-épistémologiques les plus sophistiquées adossées à des hypothèses de noétique et d'ontologie. S'il ne mesure pas toujours ce que son histoire de la philosophie bouddhique doit aux catégories et aux classifications tibétaines, Vassiliev saisit fort bien l'enjeu heuristique des histoires et doxographies tibétaines en tant qu'hypothèses concernant le bouddhisme indien.

C'est tout naturellement vers l'érudition pétersbourgeoise que, vers 1885, Peter Peterson (1847-1899)³² se tourne afin d'identifier un manuscrit sanskrit

28. *Ibid.*, p. 206.

29. *Ibid.*, p. 207.

30. *Ibid.*, p. 207-208.

31. *Ibid.*, p. 265.

32. Sur Peter Peterson, voir la notice de Cecil Bendall dans le *Dictionary of National Biography, 1901 Supplement*, pp. 261-262, [https://en.wikisource.org/wiki/Peter_Peterson_\(DNB01\)](https://en.wikisource.org/wiki/Peter_Peterson_(DNB01)) (consulté le 30/03/2019).

de la *Nyāyabinduṭīkā* qu'il vient de localiser parmi les collections du temple jain de Śāntinātha à Cambai, et qui se donne pour l'œuvre d'un certain Dharmottara. L'érudition pétersbourgeoise, c'est d'abord Vassiliev et son *Bouddhisme*, que Peterson lit dans son édition allemande : « Dans sa première publication, *Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature*, Vassiliev [Wassiljew] avait beaucoup à nous dire de l'āchārya ou maître bouddhiste Dharmottara. L'école Dharmottarīya, ainsi nommée d'après son fondateur Dharmottara ou Uttaradharma, était l'une des onze écoles dans lesquelles la grande secte Sthavira du bouddhisme se subdivisait en dernière analyse (p. 253, 256). [...] Enfin, dans un important passage auquel on ne saurait se référer ici que de façon générale, Vassiliev réunit les noms de Dignāga, Dharmakīrti, Śāntideva et Dharmottara d'une façon très significative pour le propos de notre livre (p. 318)³³. » Les notes de Vassiliev et Schiefner à leurs traductions de l'*Histoire* de Tāranātha révèlent à Peterson que la *Nyāyabinduṭīkā* n'est que l'une des œuvres de Dharmottara conservées dans le bṣTān 'gyur. La découverte d'un manuscrit sanskrit pouvait en laisser présager d'autres, et avec elles, la substitution graduelle du paradigme « Burnouf », fondé sur l'étude des sources manuscrites en langue originale, au paradigme « Vassiliev » en histoire de la philosophie : « Le premier à nous avoir fait connaître le nom de l'auteur, l'Āchārya Dharmottara, fut le savant russe V. Vassiliev. Durant un séjour de dix ans à Pékin (1840-1850), Vassiliev se consacra à une étude de première main du bouddhisme, mise en œuvre, nous dit-il, dans l'espoir de faire la preuve que "les Russes peuvent eux aussi faire quelque chose pour le savoir (*learning*)". Vassiliev en fit beaucoup. Il acquit la maîtrise des langues chinoise et tibétaine, et avec ces clefs, s'ouvrit les vastes ressources (*stores*) de la tradition bouddhique du nord de l'Asie. Cette tradition n'est pas indigène, et les livres dans lesquels elle nous a été conservée sont pour la plupart des traductions du sanskrit. Imaginons-nous un état de choses dans lequel la totalité du Nouveau Testament, perdu depuis des siècles, et peut-être à jamais, dans son original grec, serait soudainement retrouvée sous forme d'une traduction en langue gothique (*old Gothic*), et nous apprécierions le service qu'a rendu Vassiliev à l'étude du bouddhisme³⁴. » Quand Louis de La Vallée Poussin (1869-1938) annotera sa monumentale traduction française de l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu (1923-1931), il ne traitera pas Vassiliev comme le représentant

33. Peterson 1889, XI-XII. Traduction de l'anglais par l'auteur. En p. XII, Peterson renvoie également aux éditions Vassiliev-Schiefner de l'*Histoire* de Tāranātha.

34. Peterson 1889, p. XI. Traduction de l'anglais par l'auteur.

d'une science dépassée, mais comme le spécialiste encore actuel de matériaux demeurés largement inexploités.

Théodore Stcherbatsky

Entre 1855 et 1905 environ, deux choses au moins ont changé, tandis que l'étude de la philosophie bouddhique n'enregistre par ailleurs aucune avancée notable : la disponibilité de l'original sanskrit du *Nyāyabindu* et de sa *Ṭikā*, édités par Peterson, et le(s) « retour(s) à Kant » qui agite(nt) l'Europe philosophique à partir de 1865³⁵. Ces deux faits déterminent en profondeur l'œuvre et la personnalité philosophique de Théodore Stcherbatsky (Fëdor Ippolitovič Šerbatskoj, Фёдор Ипполитович Щербатской, 1866-1942), dont la contribution à l'étude de la philosophie bouddhique, entre 1900 et 1930, se révélera décisive³⁶. Tandis que son contemporain (et contradicteur occasionnel) Louis de La Vallée Poussin ouvre toute grande la voie de l'étude de l'Abhidharma et du Madhyamaka, et, avec Sylvain Lévi (1863-1935), celle du Yogācāra, Stcherbatsky se fait une spécialité de la philosophie de tradition logico-épistémologique qu'il inaugure Dignāga et que systématise Dharmakīrti, et qui est au fondement des controverses doctrinales documentées par Vassiliev³⁷. Les deux contributions majeures de Stcherbatsky sont sa thèse de doctorat à l'université de Saint-Petersbourg, parue en russe en 1903-1909 (Теория познания и логика по учению позднейших буддистов)³⁸, bientôt traduite en

35. Sur ce point, voir par exemple Ferrari 2001.

36. Voir par exemple, sans mention d'auteur, « The Scholarly Activity of Fyodor Stcherbatsky » (<http://www.orientalia.org/article425.html>, consulté le 28/03/2019). Stcherbatsky était l'élève des meilleurs indianistes de son temps : Ivan Minayeff (Иван Павлович Минаев, 1840-1890) et Serge d'Oldenburg (Сергей Фёдорович Ольденбург, 1863-1934) à Saint-Petersbourg, jusqu'en 1889, Georg Bühler (1837-1898) à Vienne et Hermann Jacobi (1850-1937) à Bonn.

37. Il est juste de noter que Louis de La Vallée Poussin a également, quoique discrètement, marqué le champ des études logico-épistémologiques en éditant la version tibétaine de la *Nyāyabinduṭikā* ainsi que le commentaire de Vinītadeva au *Nyāyabindu* de Dharmakīrti.

38. La thèse parut en deux volumes. Le premier (Часть I), sous-titré « Учебник логики » Дхармакирти с толкованием Дхармоттары (СПб.: Типо-лит. «Герольд», 1903), forme une introduction générale à la traduction russe du *Nyāyabindu* de Dharmakīrti avec sa *Ṭikā* par Dharmottara: Источники и пределы познания (СПб.: Типо-лит. «Герольд», 1909).

allemand (1924)³⁹ et en français (1926)⁴⁰, et son monumental *Buddhist Logic* (1930-1932), qui reprend, augmente et réinterprète la matière de la thèse. La méthode de Stcherbatsky demeure sensiblement la même d'une œuvre à l'autre : connaissance approfondie du cycle du *Nyāyabindu* (*Nyāyabindu*, commentaires de Vinītadeva (en tibétain) et de Dharmottara, sous-commentaire anonyme (*Tippaṇī*)), et exploitation systématique de la littérature brahmanique de polémique antibouddhique, en premier lieu Vācaspatimiśra. Si Stcherbatsky savait assez de tibétain pour lire le reste des œuvres de Dharmakīrti, auxquelles il se réfère ici ou là⁴¹, c'est toutefois Erich Frauwallner (1898-1974) qui, dès 1930 environ, se fera une spécialité du défrichage des versions tibétaines des œuvres de Dharmakīrti⁴². Quoique leurs arrière-plans idéologiques, leurs esthétiques et leurs méthodes diffèrent sensiblement, Stcherbatsky et Frauwallner ont en commun de négliger voire escamoter les composantes religieuses, dogmatiques et métaphysiques des œuvres logico-épistémologiques, pour ne voir en ces dernières que l'expression d'une recherche philosophico-scientifique désintéressée et axiologiquement neutre. Quoique, comme on va le voir, le fait ne suffise nullement à expliquer cette attitude, Stcherbatsky fondait toute son interprétation de la philosophie de Dharmakīrti sur le programme du seul *Nyāyabindu*. Or contrairement au *Pramāṇavārttika*, le *Nyāyabindu* n'est qu'un manuel ou « digest » de logique et de théorie de la connaissance dont la matière, comme celle du *Pramāṇaviniścaya* qu'il abrège, se résume à la perception, au jugement

39. Voir Stcherbatsky 1924.

40. Voir Stcherbatsky 1926. Dans son avant-propos, Paul Masson-Oursel signale que la traduction française de l'ouvrage, due pour l'essentiel à Mme Irma de Manziarli, était prête en 1914. Il ajoute : « Toutefois la présente publication offre une réelle valeur d'inédit, car M. le Professeur Th. Stcherbatsky a remanié en 1925, à l'intention de la traduction française, le commencement de son ouvrage, donné une Préface nouvelle, refait le premier chapitre et inséré en maints passages des modifications et des compléments. » Selon Masson-Oursel, « ce travail [intéresse aussi bien] l'histoire universelle de l'esprit humain, car il établit que l'Inde du VII^e siècle possédait une logique aussi puissante que celle d'Aristote et une épistémologie assez originale pour faire penser au kantisme. »

41. Un nombre considérable de manuscrits sanskrits d'œuvres logico-épistémologiques bouddhiques ont été retrouvés, copiés et/ou photographiés par les savants et aventuriers Rāhula Sāṅkrtyāyana (1893-1963) et Giuseppe Tucci (1894-1984) à l'occasion de leurs fréquents séjours au Tibet dans les années 1930. Le *Pramāṇavārttika* de Dharmakīrti n'a été édité que dans les années 1960-1970 ; quant au sanskrit du *Pramāṇaviniścaya*, il a été édité dans les années 2005-2015. Sur ces questions, voir Steinkellner 2004.

42. On pense évidemment aux monumentaux « Beiträge zur Apohalehre. I. Dharmakīrti », parus entre 1932 et 1935 dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, ou, dans la même, « Dignāgas Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen » (1930) et « Dharmakīrtis Sambandhaparīkṣā, Text und Übersetzung » (1934).

inférentiel et au « syllogisme », et qui fait l'impasse sur les éléments apologétiques, linguistiques et bouddhologiques de la pensée du maître.

Le développement de la « philosophie théorique bouddhique⁴³ », qui se traduit selon Stcherbatsky par l'abandon de l'ontologie au profit de la logique et de la théorie de la connaissance, s'inscrit dans l'« âge d'or » de l'Inde, soit dans une période de paix intérieure et extérieure, de prospérité économique, d'essor des beaux-arts, des sciences et de la philosophie⁴⁴. Fait remarquable, les expressions les plus hautes de la philosophie gréco-européenne interviennent elles aussi durant des périodes particulièrement brillantes : « L'âge d'or de la civilisation de l'ancienne Grèce, ainsi que le point culminant du progrès philosophique en Europe sont marqués par un désenchantement et même un dégoût à l'endroit de l'ontologie et du dogmatisme. L'esprit critique prévaut. L'esprit philosophique se retourne sur soi-même, un goût marqué se manifeste pour une théorie sur les limites et l'essence de notre capacité de connaître⁴⁵. » Ce parallélisme justifie que les trois « soleils » du bouddhisme indien, Vasubandhu, Dignāga et Dharmakīrti, fassent figure « [d]e Platon, [d]'Aristote et [d]e Kant de l'Asie⁴⁶ ». La fin de cet âge d'or coïncide avec une phase de déclin du bouddhisme, « qui dut céder le terrain au Brahmanisme, pour disparaître enfin presque complètement de sa terre natale⁴⁷ ». Ces trois luminaires sont nés brahmanes, mais « [l]eur conversion au Bouddhisme dut être proprement philosophique. La célébrité de certains maîtres bouddhiques les attira. Dignāga devint le disciple de Vasubandhu, et Dharmakīrti, le disciple de Dharmapāla, le célèbre supérieur du monastère de Nālanda. Après avoir achevé leur éducation auprès de ces maîtres célèbres, ils employèrent le reste de leur vie à la propagation de leur doctrine ; tantôt ils enseignaient dans les écoles monastiques, dans tel ou tel centre d'érudition bouddhique, tantôt ils parcouraient l'Inde d'un bout à l'autre, pour prendre part aux discussions philosophiques entre partisans des divers systèmes. Ces discussions philosophiques jouaient, paraît-il, un rôle énorme dans la propagation des idées philosophiques et religieuses. Une victoire remportée dans une grande discussion apportait au philosophe la gloire personnelle, une haute situation dans sa communauté, répandait sa doctrine et sa religion⁴⁸. »

43. Stcherbatsky 1926, p. 55.

44. *Ibid.*, p. X, 1-2.

45. *Ibid.*, p. X.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, p. 2.

48. *Ibid.*, p. 2-3.

La philosophie nouvelle se démarque de ses rivales, mais aussi de ses prédécesseuses, par sa neutralité axiologique, son refus de tout ancrage métaphysique ou scripturaire, son rejet de toute autorité dogmatique : « Ne reconnaissant aucune autorité aux textes sacrés, auxquels les autres systèmes se rapportent volontiers dans les cas difficiles, elle ne disposait que d'une seule source de vérité qui possédât de l'autorité : la connaissance elle-même. En conséquence, les postulats de la doctrine bouddhique [...] firent apparaître au sein de la communauté bouddhique une doctrine qui avait, avant tout, pour but de déterminer les sources et les limites de la connaissance, sans partir à cet effet de quelque prénotion religieuse ou scientifique, mais par un examen, poursuivi en toute liberté, du fait de la connaissance dans la mesure où il est possible de l'atteindre⁴⁹. » L'école, qui ne possède « qu'un seul principe, la libre critique de la réalité⁵⁰ », se caractérise par son « attitude négative vis-à-vis de toute doctrine spéculative et [son] désir de ne raisonner que sur des faits établis avec certitude⁵¹ ». Or « [l]es faits solidement établis, à l'abri de tout conteste, ne peuvent être que les faits d'expérience, à l'intérieur du domaine accessible à la perception sensible. Les objets et les faits supra-expérimentaux, supra-sensibles ne peuvent être classés parmi les faits certains⁵². » Cette attitude, particulièrement nette chez Dignāga et surtout Dharmakīrti, témoigne de la fidélité profonde de cette philosophie au fondateur du bouddhisme, lequel avait, on se le rappelle, répondu par un silence agnostique aux questions qu'on lui posait concernant l'âme, l'infinité du monde et l'immortalité – à quoi Stcherbatsky ajoute bien sûr l'existence de Dieu : « Cette restriction de la connaissance au domaine accessible aux sens, autrement dit au domaine de l'expérience possible, est chez Dharmakīrti le fruit d'une analyse réflexive de la connaissance comme résultat de l'activité psychique de l'homme, mais elle s'harmonise parfaitement avec l'enseignement primitif du fondateur même de la communauté bouddhique, en tant que ce dernier écartait la solution des questions métaphysiques relatives à l'éternité comme à l'infinité du monde, de Dieu, de l'âme, de l'immortalité. Ce qui chez l'un était une intuition géniale est chez l'autre un résultat obtenu par l'analyse spéculative⁵³. » Comme le dira Stcherbatsky concernant l'impermanence et l'instantanéité, Dharmakīrti « donna une base scientifique » au « dogme bouddhique de la foi⁵⁴ ». Après le moment où, pour mieux dire, la parenthèse bouddhiste, la philosophie indienne

49. *Ibid.*, p. 56-57.

50. *Ibid.*, p. 73.

51. *Ibid.*, p. 59.

52. *Ibid.*, p. 59-60.

53. *Ibid.*, p. 60.

54. *Ibid.*, p. 163.

s'abîme dans une scolastique stérile, conservatrice et d'inspiration purement apologétique « où tout le travail des philosophes se consacrait à l'élaboration d'arguments artificiels destinés à défendre le point de vue traditionnel⁵⁵ ».

La théorie de la connaissance s'ouvre sur deux chapitres consacrés au temps et à l'espace. Chez un auteur qui ne fait pas mystère de son kantisme et fait la part belle, dans son annotation, à Kant⁵⁶ et à des kantiens récents⁵⁷, le fait laisse augurer d'un traitement kantien de la logique et de l'épistémologie bouddhiques⁵⁸.

55. *Ibid.*, p. 78. Voir aussi p. 76 et 137.

56. Voir par exemple Stcherbatsky 1926, p. 26 (précritique), 113, n. 1, 141, n. 1.

57. Stcherbatsky se réfère à Wilhelm Schuppe (1836-1913 ; *Erkenntnistheoretische Logik*, 1878), Heinrich Rickert (1863-1936 ; *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892), Wilhelm Wundt (1832-1920 ; *Grundriss der Psychologie*, 1896), Hans Vaihinger (1852-1933 ; *Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft*, 1922) ou Christoph von Sigwart (1830-1904 ; *Logik*, 1873-1878).

58. Avec Paul Deussen (1845-1919 ; Deussen 1898, p. 38sq, 69, 208), Rudolf Otto Franke (1862-1928) est sans doute l'un des premiers à avoir exploré les similitudes et les parentés entre philosophies kantienne et indienne (voire indo-européenne). Stcherbatsky connaissait l'essai de Franke (1904), et y renvoyait. S'il a pu influencer ou enhardir Stcherbatsky, l'essai de Franke n'entretient toutefois, comme d'ailleurs les remarques de Deussen, aucun rapport avec la démarche du maître russe. Franke discernait une intuition fondamentale commune à Kant, à la philosophie indienne et à la pensée philosophico-religieuse des Indo-Européens (Franke 1904, p. 109) : « *Kants erkenntnistheoretischer Grundsatz, daß scharf zu scheiden ist zwischen der Sinnenerfahrung und dem Ding an sich, daß das durch die Sinnenwahrnehmung uns gegebene Bild des Seins für uns nur Vorstellung, und daß das "Ding an sich" etwas für uns ganz Unerkennbares ist, zieht sich, z.T. dunkel geahnt und halbmythisch angedeutet, z.T. klar ausgesprochen, auch durch die ganze altindische Geistesgeschichte von den grauen Urzeiten der Rgveda-Dichtung bis in die mittelalterliche Vedānta-Philosophie hinein [...]. Nicht allein aber das: Die Wurzeln dieses Gedankens reichen schon in die indogermanische Gemeinzeit hinein [...].* » Commune est donc la pensée selon laquelle « *wir die Erscheinungen der Dinge und Kreaturen nicht für ihr eigentliches Wesen zu halten, oder wenigstens von einem innersten Wesen derselben als verschieden zu betrachten haben* » (Franke 1904, p. 140). Il ne s'agit là bien sûr que d'une parenté, car « *gerade von dem, was bei Kant das wesentliche ist, daß er dem Satze wissenschaftliche Evidenz gegeben hat, ist in der ganzen Vergangenheit, selbst bei dem ihm so besonders nahe stehenden Buddha, keine Spur zu finden* » (Franke 1904, p. 140). L'une des différences fondamentales entre Kant et ses lointains précurseurs indiens tenait à ce que « *das altindische Idealismus erklärt, je später, umso energischer, die Einzelercheinungen direkt für Illusion, Kant sagt nur: Wir wissen nicht und können nicht wissen, was die Dinge an sich sind* » (Franke 1904, p. 141). Franke en concluait que « *Kants Philosophie einen philosophischen Grundgedanken vollendete und krönte, der als altes Erbgut durch die alten indogermanischen Philosophien läuft und der angesponnen wurde in der indogermanischen Vorzeit* » (Franke 1904, p. 141). Selon Franke, les Indo-Européens étaient, ni plus ni moins, les « *würdigen Vorfahren von Immanuel Kant* » (Franke 1904, p. 141). Notons ici que le Madhyamaka a lui aussi fait l'objet d'une interprétation kantienne par T.R.V Murti (1902-1986) dans son *The Central Philosophy of Buddhism* (1955) ; sur ce point, voir May (1959).

En dépit de passages ambigus⁵⁹, Stcherbatsky ne fait pas, ou pas encore, de l'espace et du temps des formes *a priori* de la sensibilité. Dans cet ouvrage à caractère indianiste et historique, le savant russe s'astreint à la prudence, décidé qu'il est « à retracer d'une façon aussi objective que possible la doctrine bouddhique de la connaissance, et à éviter tout ce qui pourrait faire supposer que nous préjugeons la question de la ressemblance entre Kant et Dharmakīrti »⁶⁰. Il n'est toutefois pas douteux que l'interprétation stcherbatskyenne de la nature de la connaissance sensible (passive) ainsi que de son rapport à la pensée (active)⁶¹ est déjà très inspirée de Kant : « l'opposition entre la connaissance sensible et la pensée prend chez les Bouddhistes un caractère différent de celui qu'elle possède dans toute la philosophie occidentale antérieure à Kant⁶². » La doctrine dharmakīrtienne de la connaissance sensible et de son objet subit une « transcendantalisation » en règle qui diminue la connaissabilité de l'objet à mesure qu'elle en augmente le statut de condition de possibilité de toute connaissance. La perception révèle à nos sens ou, mieux peut-être, signale, un pur être-là, la simple présence d'un objet devant nous ; « cette perception pure et idéale ne fournit en réalité aucune connaissance, elle est comme non existante (*asatkālpa*)⁶³ ». La réalité est « inconnaissable en soi⁶⁴ », et c'est le « principe fondamental des Bouddhistes [...] qu'aucune intelligence, même la plus rompue à la discipline logique (*suçikṣitopi*), ne peut pénétrer l'essence des choses et les définir ; leurs relations seules sont définissables⁶⁵ ». C'est à la pensée qu'il revient d'« élaborer la représentation⁶⁶ », à la pensée qu'appartient « la synthèse de l'imagination créatrice⁶⁷ », mais « [l]es représentations, en tant que créations subjectives, artificielles de la pensée, ne sauraient correspondre à cette réalité ; elle est inaccessible, inconnaissable »⁶⁸. Pour le Dharmakīrti de

59. Noter par exemple Stcherbatsky 1926, p. 136-137 : « Dans quelle mesure cette doctrine bouddhique de l'idéalité du sens externe et du sens interne approche des doctrines similaires de la philosophie européenne, nous n'entreprendrons pas d'en décider. »

60. Stcherbatsky 1926, p. 141, n. 1. Il est ici question du schématisme kantien.

61. *Ibid.*, p. 83 : « Par perception, ils entendaient ce qui dans la connaissance est du ressort de la sensation, c'est-à-dire l'élément sensitif ou passif de la connaissance qui s'oppose à la pensée, son élément actif. »

62. *Ibid.*, p. 104.

63. *Ibid.*, p. 104.

64. *Ibid.*, p. 147.

65. *Ibid.*, p. 84.

66. *Ibid.*, p. 86.

67. *Ibid.*, p. 108.

68. *Ibid.*, p. 147.

Stcherbatsky, « [s]eule l'essence particulière des objets est réelle, car leur essence générale est subjective. Mais cette réalité absolue n'est pas connaissable par l'expérience, puisque tout ce que l'on connaît par l'expérience est connu sous forme de représentations élaborées par la pensée, donc subjectives, irréelles. Le monde extérieur, connu dans l'expérience, a ainsi un fond extra-empirique réel. Dans la forme sous laquelle nous le connaissons, il est irréel. En d'autres termes, nous ne pouvons connaître par l'expérience que les phénomènes, les choses en soi forment un fond extra-empirique de cette connaissance⁶⁹. »

On l'a dit, *Buddhist Logic* n'amène, quant à la matière, aucune innovation substantielle par rapport à *La théorie de la connaissance*. L'interprétation kantienne s'y trouve toutefois largement renforcée, parfois peut-être à l'insu de Stcherbatsky lui-même, qui multiplie les précautions rhétoriques⁷⁰ et montre, dans les sections comparatives refermant chaque chapitre (« Some European parallels »), que la pensée des théoriciens bouddhistes ne se laisse ramener linéairement à aucun philosophe européen, même si c'est avec le criticisme kantien qu'elle présente les affinités les plus évidentes. L'architecture générale de la pensée dharmakīrtienne, « une théorie critique de la connaissance (*cognition*)⁷¹ », est désormais criticiste et transcendantaliste, de la sensibilité aux structures *a priori* de l'entendement, et de la typologie des jugements⁷² à la dialectique transcendantale. L'étude des logiciens bouddhistes n'est d'ailleurs pas sans portée apologétique en un moment de récession du kantisme, comme en témoigne l'éloquent passage que voici : « Il est plus ou moins unanimement admis que la table des catégories de Kant, ainsi que sa façon de traiter des jugements analytiques et synthétiques, s'est révélée un échec. Mais le système kantien domine encore la philosophie européenne à la façon d'un Himalaya. Une

69. *Ibid.*, p. 125.

70. Stcherbatsky 1930, p. XII : « C'est de la logique, mais elle n'est pas aristotélicienne. C'est épistémologique, mais non kantien. » Les traductions françaises de l'anglais de *Buddhist Logic* sont dues à l'auteur.

71. *Ibid.*, p. 73.

72. *Ibid.*, p. 250 : « Il est donc tout à fait évident que les logiciens bouddhistes, en analysant l'inférence, se sont heurtés au problème des jugements analytiques et synthétiques. Que leurs jugements inférentiels, fondés sur l'expérience, ou sur la loi de causalité, soient synthétiques, cela n'a jamais été contesté. De même n'a-t-on jamais contesté qu'il existe d'autres jugements qui ne sont pas fondés sur la causalité et dans lesquels, le prédicat étant une partie du sujet, l'existence même du sujet suffit à déduire le prédicat. Nous n'avons pas à nous demander ici si cette division est exhaustive, si le critère de démarcation est suffisamment défini, et si ce problème coïncide plus ou moins complètement avec celui de Kant. » Sur les jugements analytiques, voir aussi *ibid.*, p. 271.

foule de travailleurs respectables s'efforce d'en saper les fondements sans être encore parvenue à l'abattre entièrement, ou, moins encore, à lui substituer un autre système d'égale autorité. Quoique la table des catégories de Kant soit un échec quant au détail, il n'en reste pas moins que sa croyance obstinée dans le fait 1) que notre entendement doit posséder des principes qui lui sont propres préalablement à toute expérience, 2) que ces principes sont au fondement des jugements universels et nécessaires, et 3) qu'il doit y avoir une table exhaustive desdites catégories, ni plus ni moins, [...] cette croyance donc trouve un appui (*support*) frappant dans les démarches parallèles de la philosophie indienne⁷³. » Il est piquant de voir la philosophie indienne appelée au secours de Kant, qui tenait toute procédure démonstrative – philosophique ou mathématique – pour gréco-européenne en droit comme en fait⁷⁴. C'est d'ailleurs l'un des objectifs avoués de *Buddhist Logic*, clairement anticipés par Paul Masson-Oursel dans sa préface à la traduction française de *La Théorie de la connaissance*⁷⁵, que de révéler aux philosophes l'universalité de la marche de l'esprit humain : « En considérant et comparant ainsi deux logiques différentes, le philosophe observera qu'il est des problèmes que l'esprit humain rencontre naturellement aussitôt qu'il se prend à traiter de la vérité et de l'erreur. Tels sont par exemple les problèmes de l'essence du jugement, de l'inférence et du syllogisme ; les problèmes des catégories et des relations ; des jugements synthétiques et analytiques ; de l'infinité, de la divisibilité à l'infini, des antinomies et de la structure dialectique de l'entendement⁷⁶. » Comme le dit encore Stcherbatsky, « la philosophie indienne s'est développée indépendamment de cette influence [grecque et européenne, VE] et possède son propre Aristote et son propre Kant. Elle constitue une ligne de développement indépendante et parallèle à la trajectoire de la philosophie européenne. Il est dès lors du plus haut intérêt historique de relever les cas dans lesquels les deux traditions (*currents*) s'accordent sur une conception ou une théorie commune⁷⁷. »

Le cadre et le scénario historiques se précisent jusque dans leur parallélisme avec les configurations européennes⁷⁸. Si le tournant critique de la philosophie

73. *Ibid.*, p. 274.

74. Voir Park 2013, p. 90-95.

75. Voir plus haut, n. 40.

76. Stcherbatsky 1930, p. XII.

77. *Ibid.*, p. 226.

78. La querelle dite des universaux présente évidemment un autre cas de parallélisme. Noter par exemple Stcherbatsky 1930, p. 451-452 : « Tout comme le Moyen Âge européen, la logique médiévale indienne résonne toute entière de la querelle entre réalisme et nominalisme. [...] Il

bouddhique relève toujours d'un âge d'or⁷⁹ (que Stcherbatsky situe cette fois sous la dynastie « nationale » des Gupta – vieux cliché –), il semble que, désormais, ledit tournant doive également s'expliquer de manière interne à la philosophie, comme une voie moyenne entre, d'un côté, le relativisme radical du Madhyamaka et de l'idéalisme ancien⁸⁰, et, de l'autre, le « réalisme naïf » des écoles de philosophie brahmaniques, Vaiśeṣika et Nyāya au premier chef⁸¹. Il ne fait aucun doute que, dans l'esprit de Stcherbatsky, cet antagonisme et la voie moyenne qu'il définit forment la contrepartie indienne de l'antagonisme entre dogmatisme wolffien et scepticisme humien entre lesquels Kant avait prétendu déployer son criticisme : « Le travail correctif du bouddhisme en logique a conduit à la découverte d'un autre monde derrière le monde du réalisme naïf, le monde tel qu'il se révèle lui-même à une théorie critique de la connaissance (*cognition*). Quand on la compare à l'extrême scepticisme de Candrakīrti, la logique bouddhique apparaît comme un système réaliste, mais quand on la compare au réalisme conséquent et sans compromis des Naiyāyika, elle apparaît

existe un parallélisme indiscutable (*unmistakable*) entre la querelle européenne et la controverse indienne, mais si les contours généraux sont semblables, les détails ne le sont pas. »

79. Voir, par exemple, Stcherbatsky 1930, p. 11-12.

80. Selon Stcherbatsky, la logique nouvelle « renonça à l'idéalisme extrême des débuts [de la tradition Yogācāra, VE] pour adopter un idéalisme critique ou transcendantal » (1930, p. 13), notamment en faisant l'économie de l'ālayavijñāna – affirmation pour le moins discutable. Noter aussi, pour un autre parallèle, *ibid.*, p. 528-529 : « Cette forme de la théorie [du rien-qu'idée, VE] est contemporaine de l'émergence de l'école des logiciens. C'en est également la dernière modification, après laquelle elle cessera d'exister. On continue certes de l'étudier dans les écoles à titre de passé historique, mais elle ne revêt aucune importance pour la nouvelle école de logique, supplantée qu'elle fut bientôt par l'étude de la logique. Le bouddhisme a cessé d'être une théorie des éléments. Le *dharma* (doctrine bouddhique) n'est plus *abhidharma* (théorie des éléments) ; l'*abhidharma* appartient au passé. *Mutatis mutandis*, ce changement capital est comparable à celui qui, dans l'histoire de la philosophie européenne, vit la métaphysique supplantée par l'école critique et l'épistémologie devenir la science philosophique dominante (*leading*). »

81. De manière interne à la philosophie sinon même en termes égo-historiques ou biographiques, puisque entre *La Théorie de la connaissance* et *Buddhist Logic*, Stcherbatsky avait publié deux ouvrages demeurés classiques, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"* (1922) et *The Conception of Buddhist Nirvāna* (1927). Tandis que le premier porte sur le soubassement positif et concept clef de l'Abhidharma, le(s) *dharma* (« élément », « facteur », « phénomène »), le second consistait dans la traduction de la *Prasannapadā* de Candrakīrti au premier chapitre des *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna, le bréviaire du « scepticisme » mādhymika. Si, selon Stcherbatsky, la « *dharma*-logie » bouddhique est déjà d'inspiration critique lorsqu'on la compare au réalisme des écoles brahmaniques, elle n'en apparaît pas moins comme dogmatique mesurée à l'aune des écoles du Grand Véhicule, diversement sceptiques.

comme critique et destructive. Une analyse plus profonde de la connaissance ordinaire a conduit les bouddhistes à établir, derrière le voile de la réalité empirique, l'existence de sa source transcendante, le monde des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes⁸². » Quoique son analyse le conduise à interpréter le Madhyamaka comme un monisme – conclusion qui lui vaudra les foudres de La Vallée Poussin⁸³ –, Stcherbatsky voit dans le Madhyamaka un « scepticisme extrême⁸⁴ » ; selon lui, « la logique bouddhique est apparue en réaction à un système de scepticisme radical qui condamnait toute connaissance humaine en général comme prise dans des contradictions sans fin⁸⁵ ». Mais la logique bouddhique fut également créée « dans un esprit d'opposition radicale (*decisive*) à la logique des réalistes⁸⁶ ». En effet, « la logique brahmanique était formelle et bâtie sur les fondations d'un réalisme naïf. Les bouddhistes devinrent alors des idéalistes critiques, et leur intérêt pour la logique, non plus formel, mais philosophique, c'est-à-dire épistémologique. Une réforme de la logique était indispensable, qui fut l'œuvre de Dignāga⁸⁷. »

La logique nouvelle a beau être bouddhique, ses fondateurs paraissent avoir été des « libres(-)penseurs (*free thinkers*, ou « esprits libres »)⁸⁸ » condamnant toute métaphysique⁸⁹. Plus même : « Dans l'intention de ses promoteurs, le système n'entretenait apparemment aucun rapport particulier avec le bouddhisme en tant que religion, c'est-à-dire en tant qu'enseignement d'une voie de salut. Il prétend représenter la logique naturelle et générale de l'entendement humain, mais également se montrer critique. Les entités dont l'existence n'est pas suffisamment garantie par les lois de la logique sont impitoyablement répudiées, et sur ce point la logique bouddhique reste fidèle aux idées sur lesquelles commença le bouddhisme, qui refusa un Dieu, refusa une âme et refusa l'éternité⁹⁰. » Il ne fait donc aucun doute que la philosophie bouddhique connut « une tendance

82. Stcherbatsky 1930, p. 63.

83. Voir par exemple La Vallée Poussin 1932-1933, et particulièrement, p. 4-59, « Réflexions sur le Madhyamaka ». Plusieurs aspects de cette controverse sont évoqués dans de Jong 1972a et 1972b.

84. Stcherbatsky 1930, p. 12.

85. *Ibid.*, p. 60.

86. *Ibid.*, p. 24.

87. *Ibid.*, p. 27. Sur la « réforme logique » (*logical reform*) conduite par Dignāga, voir aussi, p. 279.

88. *Ibid.*, p. 14-15.

89. *Ibid.*, p. 75.

90. *Ibid.*, p. 2.

décidément critique, antidogmatique. [...] Elle renonça à la méthode dogmatique de l'assertion pure et simple et s'orienta vers une enquête relative aux sources et aux limites de la connaissance. Les sources [...] en sont au nombre de deux ; quant à la limite qu'elles ne peuvent transcender [...], elle n'est autre que l'expérience, c'est-à-dire l'expérience sensible. Ce qui est suprasensible, ce qui transcende les limites du monde empirique, est inconnaissable⁹¹. » C'est en ce sens que Stcherbatsky peut parler d'« école critique du bouddhisme⁹² ». La tendance à la transcendantalisation de la chose en soi déjà esquissée dans *La théorie de la connaissance* se trouve largement consolidée dans *Buddhist Logic*. Le point-instant particulier dont la sensation brute signale la présence « n'est pas quelque chose d'empiriquement réel, mais l'élément qui confère leur réalité à tous les autres, [...] la condition indispensable de toute connaissance (*knowledge*) réelle et cohérente (*consistent*)⁹³ ». En d'autres termes, on le dit « l'élément transcendantal de notre connaissance (*knowledge*) puisque, quoique en lui-même inconnaissable empiriquement, inconnaissable par une image sensible, il est la condition sine qua non de toute perception empirique et de toute connaissance (*knowledge*) réelle en général⁹⁴ ». Il n'y a pas d'autre réalité que le point-instant. Tout le reste, y compris ses relations et ses caractéristiques générales, est construit par la raison⁹⁵. Or « les deux domaines, la réalité transcendantale non imaginée et la réalité imaginée ou empirique, sont absolument dissemblables⁹⁶ ». L'entendement lui-même est structuré par des concepts purs ou *a priori* dont on peut, par un examen attentif des lois de la logique formelle, produire un catalogue exhaustif. Tout comme Aristote et surtout Kant⁹⁷, les logiciens bouddhistes posent des catégories unifiant le divers de l'expérience sensible, catégories dont Stcherbatsky donne deux tables, celle des catégories de choses nommables et celle des catégories de relations possibles entre concepts⁹⁸. Il en ressort que « nous trouvons en Inde un parallèle à la discussion relative à l'origine des vérités nécessaires, qui a si longtemps agité le champ de la philosophie en Europe. [...] Les bouddhistes maintiennent qu'il existe un ensemble de principes nécessaires qui ne sont pas révélés par la lampe de l'expérience, mais

91. *Ibid.*, p. 75.

92. *Ibid.*, p. 198.

93. *Ibid.*, p. 150.

94. *Ibid.*, p. 176.

95. *Ibid.*, p. 144.

96. *Ibid.*, p. 204.

97. *Ibid.*, p. 252.

98. *Ibid.*, p. 253.

représentent pour ainsi dire la lampe elle-même. La loi de contradiction, la loi d'identité et la loi de causalité sont les trois armes dont est équipé notre entendement avant qu'il ne commence à collecter l'expérience. [...] Que nous possédions des vérités universelles et nécessaires est donc intimement lié au fait que nous possédons des principes de connaissance (*cognition*) précédant toute expérience ainsi qu'un nombre défini de catégories les concernant, ni plus ni moins. Mais quoique les lois de contradiction, d'identité (*Identical Reference*) et de causalité soient le bien originel de notre entendement, et qu'elles soient indépendantes quant à leur origine de toute expérience sensible, elles ne peuvent étendre leur emprise au-delà des limites de l'expérience⁹⁹. » Le tableau de quelque chose comme une critique bouddhique de la raison pure se referme avec l'examen de la doctrine de la négativité intrinsèque des noms et des concepts – la théorie dite de l'*apoha* ou « exclusion »¹⁰⁰. Après l'examen des formes de l'intuition pure et des catégories *a priori* de l'entendement, les théoriciens bouddhistes de la connaissance passent à la dialectique transcendantale : « Ce second acte du drame, qui établit les catégories de relations entre concepts et leur rapport à la réalité ultime, peut être nommé l'acte de l'Analytique transcendantale et fait suite au premier acte qu'est l'Esthétique transcendantale. Le dernier acte représente la relation entre langage (*speech*) et réalité. [...] Puisque les noms ne peuvent se rapporter à la réalité que de façon dialectique, l'acte final du drame peut être dit l'acte du nominalisme bouddhique, lequel est également l'acte de la méthode dialectique bouddhique. Nous aurons donc, suivant un exemple fameux, une Esthétique transcendantale, une Analytique transcendantale et une Dialectique transcendantale – “transcendantale” parce que la logique est ici rapportée à la réalité ultime¹⁰¹. »

Prudent dans le détail de l'analyse, Stcherbatsky n'en brosse pas moins de Dharmakīrti un portrait presque en tout point kantien, transcendantaliste, antidogmatique et critique. Dharmakīrti est donc bien le Kant de l'Inde, mais un Kant réduit à sa partie théorique, amputé de son volet pratique. Le Dharmakīrti de Stcherbatsky constitue le plus sûr allié d'un Kant dont l'autorité se trouve désormais contestée de toute part. Le philosophe de Königsberg avait affirmé l'universalité de la raison mais limité l'exercice effectif de ses expressions les plus hautes, la science et la philosophie, à la Grèce et à l'Europe. Voici la description kantienne de la raison consolidée par l'analyse qu'en donne un maître bouddhiste indien, Dharmakīrti, et du même coup, l'universalité de la raison

99. *Ibid.*, p. 261-263.

100. Pour des références bibliographiques, voir plus haut, n. 42.

101. Stcherbatsky 1930, p. 457.

augmentée d'une universalité au moins possible de la philosophie. Pas sûr que Kant aurait beaucoup aimé.

Conclusion

On le voit, l'étude de la philosophie bouddhique de tradition logico-épistémologique doit son impulsion initiale à l'érudition pétersbourgeoise des années 1850-1930. Tandis que Vassiliev approche cette tradition par les doxographies tibétaines et en suggère, dès 1857, toute la sophistication conceptuelle, Stcherbatsky en donne le premier exposé systématique fondé sur les sources indiennes et les versions tibétaines. Monument d'érudition, le *Buddhist Logic* de Stcherbatsky constitue à ce jour la tentative la plus systématique et aboutie d'intégrer, de manière dynamique et équitable, la philosophie indienne et plus spécifiquement bouddhique à l'histoire universelle de la philosophie. Mais comme toutes les tentatives de ce genre prétendant relever de la philosophie plutôt que de l'histoire des idées, celle-ci trahissait Dharmakīrti par la sélection des matériaux, certains parti pris de traduction, des ajouts, des omissions et des recontextualisations. Quoique remarquable, l'ouvrage portait donc en lui-même les germes du désintérêt poli où les spécialistes le tiennent encore bien souvent : d'un côté, une dépendance trop grande par rapport au cycle du *Nyāyabindu* et aux œuvres brahmaniques de controverse antibouddhique ; de l'autre, et surtout, une interprétation ouvertement kantienne qui faisait violence aux textes et se condamnait à perdre une bonne part de son attrait une fois révolu le moment critique de la philosophie européenne. Constamment réédité, lu et recommandé, *Buddhist Logic* est le plus souvent relégué au rang de curiosité historiographique. C'est qu'au moment même où paraissait *Buddhist Logic*, Frauwallner reprenait le flambeau des études dharmakīrtiennes. Le savant autrichien n'était pas, tant s'en faut, exempt de préjugés, herméneutiques comme politiques et esthétiques, mais il sut les faire disparaître derrière une rhétorique de neutralité historico-philologique et faire ainsi passer son interprétation pour le pur reflet des sources. Mais au-delà ou en deçà des styles et des partis pris, Frauwallner et Stcherbatsky diffèrent peu dans leur certitude de tenir avec Dignāga et Dharmakīrti le point culminant, axiologiquement et dogmatiquement neutre, d'une réflexion épistémologique de type scientifique, leur postérité marquant une régression vers la scolastique. Cette interprétation s'imposa si bien qu'elle donna des arguments à ceux qui tenaient la logique pour une trahison du bouddhisme, ou, c'est pareil, qui l'abordaient en Mādhyamika – les Gadjin M. Nagao (1907-2005), Jacques May (1927-2018) et Edward Conze (1904-1079), selon qui la logique, « *at variance with the spirit of Buddhism, [...] can [...] be tolerated only as a manifestation of "skill in means". Logic was studied "in order to vanquish one's*

adversaries in controversy», and thereby to increase the monetary resources of the order »¹⁰². Plusieurs décennies d'études dharmakīrtiennes n'y ont à peu près rien changé. D'un côté, l'objectif unanimement partagé de faire inscrire la logique bouddhique et, au-delà, la philosophie indienne, au patrimoine universel de la philosophie, a dissuadé les spécialistes les plus écoutés d'en trop accentuer les dimensions religieuses et apologetiques. De l'autre, le paradigme « analytique » qui domine au moins tacitement ces études depuis les années 1980 néglige, dans son obsession comparatiste, les déterminations historico-religieuses et le caractère organique de cette tradition. En 2019, la « logique bouddhique » reste donc plus logique que bouddhique, mais cette fois sans excuses.

Bibliographie

- Lives of Great Monks and Nuns*, Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research (BDK English Tripitaka 76), 2002.
- App Urs (2010), *The Birth of Orientalism*, Philadelphia/New York, University of Philadelphia Press (Encounters with Asia).
- Bureau André (1956), « Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva, 2^e partie », *Journal Asiatique*, 244, pp. 167-200.
- Bureau André (1954), « Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva, 1^{re} partie », *Journal Asiatique*, 242, pp. 229-266.
- Burnouf Eugène (1876) [1844], *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris, Maisonneuve et C^{ie}, libraires-éditeurs.
- Colebrooke Henry Thomas (1827), « On Indian Sectaries », *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1, pp. 549-579. Réimpression in Colebrooke Henry Thomas (1872), *Miscellaneous Essays*, Madras, Higginbotham & Co, pp. 378-419.
- Conze Edward (1962), *Buddhist Thought in India, Three Phases of Buddhist Philosophy*, London, George Allen & Unwin.
- Csoma de Kőrös Alexandre (1837), « Notices on the different systems of Buddhism, Extracted from the Tibetan Authorities », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 7, n° 74, pp. 142-147.

102. Conze 1962, 265, cité in Steinkellner 1982, 4. Noter aussi Conze 1962, 267 (cité in Steinkellner 1982, 4) : « *The importance, validity and usefulness of Buddhist logic is circumscribed by its social purpose, and the works of the logicians can therefore exhibit the holy doctrine only in a distinctly truncated form.* »

- Csoma de Kőrös Alexandre (1835), « Analysis of the Kah-gyur », *Asiatick Researches*, 20, pp. 41-93 et 393-552.
- Csoma de Kőrös Alexandre (1834a), *A Grammar of the Tibetan Language, in English*. Calcutta.
- Csoma de Kőrös Alexandre (1834b), *Essay toward a Dictionary, Tibetan and English, Prepared with the Assistance of Bandé Sangs-Rgyas Phun-Tshogs, a Learned Lāma of Zaṅskār*, Calcutta, Baptist Mission press.
- Deussen Paul (1898), *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 1.2, *Die Philosophie der Upanishad's*, Leipzig, F.A. Brockhaus.
- De Jong J.W. (1997) [1974], *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Tokyo, Kōsei Publishing Co.
- De Jong J.W. (1972a), « The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School », *Journal of Indian Philosophy*, 2, pp. 1-6.
- De Jong J.W. (1972b), « Emptiness », *Journal of Indian Philosophy*, 2, pp. 7-15.
- De La Vallée Poussin Louis (1932-1933), « Madhyamaka », *Mélanges chinois et bouddhiques*, 2, pp. 1-161.
- De Lubac Henri (2000) [1952], *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Le Cerf.
- Feer Léon (1881), « Analyse du Kandjour, recueil des livres sacrés du Tibet », *Annales du Musée Guimet*, 2, pp. 131-556.
- Ferrari Massimo (2001), *Retours à Kant, introduction au néokantisme*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Franke Rudolph Otto (1904), « Kant und die altindische Philosophie », in *Zur Erinnerung an Immanuel Kant, Abhandlungen aus Anlass der 100. Wiederkehr des Tages seines Todes*, Halle, Universität Königsberg, pp. 107-141.
- Hopkins Jeffrey (2003), *Maps of the Profound: Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Ithaca (N.Y.), Snow Lion Publications.
- May Jacques (1959), « Kant et le Mādhyamika. À propos d'un livre récent », *Indo-Iranian Journal*, 3/2, pp. 102-111.
- Mimaki Katsumi (2000), « *Jñānasārasamuccaya* kk°20-28, mise au point with a Sanskrit Manuscript », in Silk Jonathan (dir.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, Honolulu, University of Hawai'i Press (Studies in the Buddhist Traditions), pp. 233-244.

- Murti T.R.V. (1955), *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, London, Allen and Unwin.
- Park Peter K.J. (2013), *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*, Albany, State University of New York Press (SUNY Series, Philosophy and Race).
- Peterson Peter (1889), *The Nyayabindu-tika, by Dharmottara Āchārya, to which is Added the Nyāyabindu*, Calcutta, The Asiatic Society.
- Schiefner Anton (1869), *Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetischen übersetzt*, Saint-Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Schiefner Anton (1868), *Tāranāthae de doctrinae buddhicae in India propagatione narratio. Contextum tibeticum e codicibus petropolitanis edidit Antonius Schiefner*, Saint-Petersbourg, Academia Scientiarum Imperialis.
- Smith E. Gene (2001), « The Life of Lcang skya Rol pa'i rdo rje », in Smith E. Gene (ed.), *Among Tibetan Texts*, Boston, Wisdom Publications, pp. 133-146.
- Stcherbatsky Théodore (1930), *Buddhist Logic*, Vol. I, Leningrad, The USSR Academy of Sciences (Bibliotheca Buddhica 26).
- Stcherbatsky Théodore (1927), *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, Publishing Office of the Academy of Sciences of USSR.
- Stcherbatsky Théodore (1926), *La Théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner (*Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque d'études, tome 36).
- Stcherbatsky Théodore (1924), *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, aus dem Russischen übersetzt von Otto Strauss, München-Neubiberg, Verlag Oskar Schloss.
- Stcherbatsky Théodore (1970) [1922], *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Steinkellner Ernst (2004), *A Tale of Leaves. On Sanskrit Manuscripts in Tibet, their Past and their Future (2003 Gonda Lecture)*, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.
- Steinkellner Ernst (1982), « The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism », *Nanto Bukkyō*, 49, pp. 1-15.
- Vassiliev Vasili (1865), *Le Bouddisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature*, première partie, aperçu général, Paris, Auguste Durand, Libraire/V^{ce} Benjamin Duprat, Libraire.

- Vassiliev Vasili (1860), *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur*, erster Theil, allgemeine Uebersicht, Saint-Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Walravens Hartmut (2005), *Isaak Jacob Schmidt (1779-1847) – Leben und Werk des Pioniers der mongolischen und tibetischen Studien: Eine Dokumentation*, Wiesbaden, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Harrassowitz Verlag (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 56/1).
- Young Stuart H. (2015), *Conceiving the Indian Buddhist Patriarchs in China*, Honolulu, University of Hawai'i Press (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 24).

JAPON



ALAIN ROCHER

PENSER SOUS LE RÉGIME DE LA PRÉSENCE :
TROIS VARIATIONS SUR LA NON-PHILOSOPHIE AU JAPON

*O Mundo não se fez para pensarmos nele /
(Pensar é estar doente dos olhos)/
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...
Pessoa, O Guardador de Rebanhos II (O.P.p.743)*

Introduction

Le XIX^e siècle, à qui Gusdorf attribuait, trop généreusement sans doute, la première ouverture à l'altérité culturelle de toute l'histoire européenne¹, ne s'embarassait pas de manières quand il refusait aux systèmes de pensée asiatiques les qualités qui avaient fondé sa propre grandeur. L'on connaît les raccourcis à l'emporte-pièce d'un Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*². Le cas de Solov'ëv, pour être moins célèbre, n'en est pas moins révélateur, car l'horreur suscitée chez lui par cet ailleurs impensable qu'est la Chine s'exprime sans retenue dans son œuvre³. Il serait naïf de s'en offusquer, comme ceux de nos contemporains qui font de l'indignation rétrospective leur fonds de commerce, et, inversement, ce serait une erreur de croire que la sympathie orientale affichée par d'autres penseurs mieux disposés est en elle-même un gage d'ouverture⁴ : malgré tous ses accessoires indiens, le système d'un Schopenhauer reste entièrement pensable avec des outils kantien ; le retour au « bercail catholique » du Schlegel de la maturité nous rappelle que les enthousiasmes de jeunesse sont impuissants à modifier les orientations fondamentales d'un mode de pensée⁵ ; le lot de consolation symbolique qu'un Victor Cousin laisse aux traditions asiatiques ressemble

fort à un cadeau empoisonné : l'Orient n'a pas de philosophie, mais sa non-philosophie est l'origine insondable de notre philosophie⁶.

Quant au siècle suivant, il proclame si bruyamment son respect de l'altérité que même l'observateur crédule est saisi de doutes et laisse dériver son regard vers les coulisses du théâtre des bonnes intentions : l'on constate certes une plus grande prudence rhétorique, mais bien des formules à double fond rappellent les anciens préjugés. L'Orient donne à penser (mais il ne pense pas) ; l'Asie ne philosophe pas, (mais, pour des raisons « politiques », il faut faire comme si elle le faisait) ; la Chine traditionnelle, étouffée par le mandarinat et la « culture de la stratégie », ne sait pas penser à contre-système et ne peut favoriser l'émergence d'un « sujet » (mais si nous l'aidons, elle pourrait y parvenir). Certes, les post-modernes, eux, s'intéressent directement à la « non-rationalité » supposée des modes de pensée asiatiques sur lesquels ils projettent leurs désirs, mais la plupart des orientalistes nous accorderont que certains adouplements non sollicités sont parfois plus gênants que les plus injustes des critiques. Le seul progrès indéniable réalisé par les auteurs européens ou américains dans leur discours sur l'Asie, est que l'entéléchie « Orient » tend à être remplacée par des blocs culturels plus précis (il n'y a plus guère que la tribu des bergers du Néant qui continue imperturbablement d'utiliser le terme de *pensée orientale*, au singulier de surcroît)⁷ : même les essayistes les plus imprudents reconnaissent désormais qu'il y a un abîme entre le monde indien et le monde sinisé, qui tient à la fois aux langues et aux systèmes de catégories dans lesquels ils s'expriment. La même reconnaissance émerge dans le discours grand public concernant les écarts entre les cultures intellectuelles de la Chine, de la Corée et du Japon.

Et pourtant, malgré quelques ébauches de nuances perceptibles çà et là, malgré une empathie diplomatique ouvertement déclarée, la plupart des philosophes professionnels, explicitement ou non, reviennent en dernier ressort à un postulat bien connu, présent dans la doxa européenne depuis plus de deux siècles : si l'Asie ne pense pas (vraiment), c'est parce que sa culture spirituelle offre avant tout des recettes de sagesse. Sophia contre philosophia. Vision contre concept. Adaptation au monde contre confrontation héroïque. Tours de main contre théories. L'alternative la plus fréquente à cette exclusion de l'Asie du champ de la « vraie » philosophie est une forme d'œcuménisme généreux, mais faiblement articulé (consciente de cette faiblesse, la philosophie interculturelle, présentée ici par Marietta Stepaniants, tente de remédier à cette synthèse molle), qui distribue à tout vent les qualités de notre propre culture et, en glissant vers l'éthique ou la rectitude politique, se prive ainsi de la possibilité de réfléchir à la diversité des régimes intellectuels.

Pour renvoyer dos à dos la thèse de la « sagesse » orientale (qui n'est certes pas entièrement dénuée de fondement) et la générosité facile du relativisme moderne (qui est indéniablement touchant et au demeurant heuristiquement nécessaire), nous remplacerons l'interrogation rhétorique sur le statut des pensées asiatiques ou leur dignité philosophique, par une question plus modeste et plus concrète : comment pense-t-on dans une tradition intellectuelle extrême-asiatique précise, en l'occurrence, la tradition japonaise ? Nous évoquerons d'abord brièvement les conditions particulières qui encadrent le développement des systèmes de pensée japonais. Nous aborderons ensuite la dimension, trop souvent oubliée, du rapport entre la langue et la pensée, pour mieux montrer comment se fabrique le sens et sur quelles règles se construit l'herméneutique (ou son renversement). Nous présenterons ensuite un courant typique de ce que nous appellerons la « théologie de la présence ». Nous traiterons ensuite d'une tentation lancinante dans la tradition japonaise, que nous appellerons la « sortie du philosophique », en nous appuyant sur le cas de Motoori Norinaga⁸. Nous terminerons sur une présentation du tropisme vitaliste qui traverse l'histoire de la pensée japonaise.

Conditions et contexte de formation des systèmes de pensée

La relative obscurité des auteurs sur lesquels nous nous appuyerons – à quelques exceptions près, ce sont des « petits maîtres » – nous protège d'emblée contre la tentation trop fréquente qui consiste à chercher en Asie des équivalents aux grands noms de la pensée européenne (Nāgārjuna le Kant indien, Li Zhi le Hegel chinois, Dōgen le Meister Eckhart japonais, etc.). Non seulement le cadeau maladroit de ces références prestigieuses ridiculise le comparé et le comparant (tout en éclaboussant le comparateur, qui trahit sa volonté de « sauver » son objet, comme s'il reconnaissait implicitement sa faiblesse), mais surtout, et plus gravement, il encourage une erreur cachée, plus pernicieuse que la première, dont elle est le double inversé. En effet, quand il ne trouve pas Kant en Asie, l'amateur de comparaisons se croit autorisé à y chercher son contraire : la Schwärmerei jakobienne contre le Drang nach (dem) Begriff. Or, rien ne sert de critiquer Stcherbatskoj si on le remplace par une illusion spéculaire⁹.

Nous ne sommes pas hostile par principe à l'idée de comparaison. Encore faut-il qu'elle fasse l'effort de souligner les contrastes sous les analogies, et qu'elle s'attache à rechercher des configurations fonctionnellement équivalentes et non des identités. Si l'on remonte aux vertes années de notre histoire intellectuelle (l'Alexandrie de Philon ou de Clément, ou, plus tard, celle de Jean Philopon), l'on trouvera plus ample matière à appariements. Ce milieu était tout entier

occupé par un interminable travail de ravaudage et d'ajustement de l'appareil notionnel grec sur le corpus biblique. Les questions que posent les Théodore de Mopsueste et autres Basile de Césarée à propos de la préséance du monde invisible sur le visible, de la substantialité (ou non) de la Ténèbre, ou plus tard, la réflexion figurative d'un Cosmas Indicopleustès, font penser à un monde d'artisans de la pensée, qui dessinent, découpent, adaptent, recousent... Ils méritent sans doute mieux que les grands noms de la philosophie du XIX^e siècle d'être rapprochés de nos auteurs japonais. Inversement, le bouddhisme et le syncrétisme ésotériques, de leur côté, ne sont pas sans rappeler certains courants néo-platoniciens, les obsessions de Jamblique, les discussions sur les formes de théurgie, les querelles entre Jamblique et Porphyre, le concordisme de Clément... De cet « effet de résonance » il faut certes se garder de tirer des parallèles trop systématiques. Deux différences radicales sautent aux yeux et nous imposent la prudence : d'une part, la formalisation de problèmes logiques que l'on se transmet de génération en génération pour tenter d'en affiner les solutions (entre le *Parménide* de Platon, son commentaire par Porphyre et celui de Damascius), d'autre part, l'analogie reconnue entre la structure de l'être (âme/esprit/corps) et la structure du sens, ne trouvent d'équivalents lointains, en Asie de l'est, que dans certaines écoles bouddhistes, et sont loin de constituer des tendances dominantes.

La deuxième raison de notre choix est que les auteurs retenus, sans épuiser pour autant toutes les possibilités de l'univers intellectuel de la période médiévale tardive et de la période d'Edo, représentent, dans des langages différents, un trait typique de modes de pensée très vivaces en Asie.

La troisième raison tient au fait que nos auteurs, dans l'usage libre qu'ils font des catégories offertes par la tradition, montrent que les étiquettes scolaires (les auto- ou allo-appellations des courants philosophiques) n'ont qu'un faible rendement descriptif : les notions ne sont en aucun cas des gages d'adhésion. La liberté créatrice des adaptations et des transformations notionnelles, même chez les penseurs les plus respectueux de leurs modèles, frappe tout observateur de la culture japonaise. Rappelons, liminairement, quelques lapalissades afin de mieux cerner le « milieu » qui façonne nos auteurs japonais.

1) L'Occident aime à souligner que la fécondité de ses productions intellectuelles s'explique par l'hétérogénéité fondamentale du double régime culturel qui constitue son héritage. La tentative toujours recommencée, et jamais achevée, de faire la synthèse entre le fonds gréco-romain et la culture théologique judéo-chrétienne, expliquerait le dynamisme et l'inventivité conceptuelle de l'Europe. Or, sans parler de l'exemple tout proche de la culture arabo-persane, qui dément brillamment cette prétention européenne à l'originalité, tout connaisseur des cultures de l'Asie de l'est sait qu'une hétérogénéité similaire

travaille de l'intérieur, à une puissance supérieure, les traditions intellectuelles de la Chine et du Japon. L'histoire culturelle de l'Asie réserve à cette diversité trois traitements possibles, le cloisonnement, la synthèse partielle, le concordisme, les trois ayant d'ailleurs tendance à empiéter l'un sur l'autre, tout en restant soigneusement conceptualisés.

2) Un autre trait frappant de l'hétérogénéité philosophique (et religieuse) de l'Asie de l'est, et tout particulièrement japonaise, est qu'elle présente un caractère polysédimenté, qui s'explique en grande partie par le mode d'importation des systèmes continentaux. Cette tendance à la conservation juxtaposée, qu'on aurait presque envie de qualifier de « non dialectique », donne à la tradition un aspect « polychronique » dont on trouve peu d'équivalents dans d'autres univers culturels. La culture confucéenne est importée à différents moments, chaque importation étant associée à des usages spécifiques (confucianisme politique, confucianisme éthique, confucianisme pédagogique, confucianisme métaphysique, etc.). Les écoles bouddhiques trahissent un effet similaire : les rivalités peuvent être virulentes, mais il est rare que les nouveaux courants éliminent entièrement les anciennes écoles. C'est ainsi que le bouddhisme de Nara¹⁰ survit à l'émergence du Tendai¹¹, du Shingon¹², de même que ces deux derniers, à leur tour, résistent à l'apparition du bouddhisme médiéval. En règle générale, les différentes écoles ont tendance à fonctionner comme des « régimes de sens » possibles, ce qui explique leur coexistence pacifique. Nous avons souvent affaire à des courants à la fois parallèles et poreux, avec une théorisation forte de leur identité-en-dernier-ressort (*sankyō itchi ron*)¹³, même si certains auteurs rationalistes s'insurgent contre cet assimilationnisme : comme le fait Dazai Shundai dans son *Traité sur la définition de la Voie (Bendōsho)*¹⁴.

3) Ces objets que nous nommons livres et consommons sans interroger leur histoire médiologique, n'ont pas au Japon (en Asie) la fonction que l'homme moderne leur attribue (le mythe de Thot, dans le *Phédre*, disait la même chose). Il est rare qu'un texte soit conçu pour exposer exhaustivement et clairement un système qui serait ainsi directement abordable par un lecteur naïf : l'essentiel du sens est présent dans un réseau de pré-textes, transmis oralement dans le cadre d'une école ou d'un courant de pensée, longtemps ruminé, et surtout appuyé sur des pratiques diverses. Sans même évoquer ici l'évident *distinguo*, connu dans toutes les cultures intellectuelles traditionnelles, entre textes exotériques et ésotériques (qui affecte à la fois les modes d'exposition, le contenu à transmettre et l'horizon de réception), le texte écrit est au mieux un aide-mémoire permettant d'actualiser partiellement le non-dit, ce qui explique son caractère fortement allusif. Ajoutons à cela que le livre, même lorsqu'il est matériellement constitué, se prête à des usages magiques ou rituels qui dépassent de loin son contenu.

L'habitude, à partir du Moyen Âge, d'exposer des manuscrits du *Nihon shoki*¹⁵ devant certains sanctuaires, confirme cette sacralité du signifiant. Dans le bouddhisme, l'on sait que la récitation (publique ou privée, complète ou partielle) et la copie de certains sūtras étaient censées conférer au commanditaire (ou au lecteur-copiste) un capital de mérites. Par son importance, la pragmatique de la lecture rivalise fréquemment avec la sémantique de l'écrit, quand elle ne la domine pas. Que la tradition confucéenne soit moins sensible à cet effet que ses rivales bouddhiste, syncrétiste ou shintoïste, ne justifie pas pour autant qu'on traite ses productions comme les corpus philosophiques occidentaux : n'oublions pas que les cérémonies anciennes en l'honneur de Confucius et ses disciples, mises en scène à la Cour, accompagnées de discussions ritualisées, restent assez proches de cette dimension pragmatique de la pensée¹⁶.

4) Une autre caractéristique ne manquera pas de dérouter l'observateur occidental non prévenu : il est certes prêt à admettre l'importance de la citation et la densité intertextuelle d'une production traditionnelle (s'il a conservé quelques souvenirs de sa culture classique et médiévale), mais la pratique de l'intertextualité atteint dans les traditions extrême-asiatiques des proportions telles qu'elle finit par dissoudre l'identité du texte même. Il n'est pas rare que des ouvrages entiers (écrits par des auteurs considérables) se présentent comme des collages ou des collections de centons. Les sinologues nous apprennent que non seulement les œuvres à vocation officielle comme le *Huainanzi*, mais même les productions plus originales comme le *Zhengmeng*, du grand penseur des Song, Zhang Zai¹⁷, reposent en grande partie sur ce phénomène de recyclage. Certains textes de la tradition shintō poussent encore plus loin cette logique de la collation : le *Gengen-shū* de Kitabatake Chikafusa¹⁸ n'est qu'une compilation de fragments empruntés à des ouvrages divers (continentaux ou japonais) dont le seul point commun est d'alimenter la thèse sur l'origine (*gen*). Le *Ruijū jingi hongen*, que certains japonologues occidentaux ont défini maladroitement comme une *Summa Theologiae* du shintō d'Ise¹⁹, est en fait une sorte d'encyclopédie raisonnée de sources philosophiques ou religieuses, classées par provenance (pays ou écoles), rattachées thématiquement à la question de l'origine des dieux. Seuls les « chapitres secrets » de l'ouvrage énoncent fugitivement ce qui peut évoquer une thèse propre à la théologie Watarai²⁰. À l'Européen qui se hâterait de dénoncer les contraintes stérilisantes de ce « régime scripturaire traditionnel », rappelons qu'il possède une tête de Janus faisant de lui un système auto-correctif : d'une part, il semble certes limiter l'exercice de la pensée à la pensée d'une pensée déjà constituée ; mais en contrepartie, il offre des recettes de distorsion herméneutique qui garantissent un rapport libre aux références (dans certaines limites).

Cette configuration dont nous venons de brosser brièvement les contours explique que des genres apparemment modestes ou peu prestigieux constituent souvent la voie royale de l'expression philosophique ou théologique. L'on connaît la place des anecdotes dans la culture confucéenne : non seulement l'un de ses ouvrages canoniques est coulé dans ce moule (*Analectes/Entretiens*) mais même les textes apparemment plus construits aiment à collectionner les anecdotes (c'est le cas du *Mengzi*, par exemple²¹). Le bouddhisme, de son côté, connaît une littérature de mirabilia et d'histoires édifiantes²² proprement tentaculaire qui accompagne le dogme au fil de ses métamorphoses historiques. Le syncrétisme médiéval, dont l'imaginaire est proliférant, ne sera pas en reste²³.

Mais le commentaire est sans doute le genre le plus visible : il est présent dans nos grandes traditions de référence (bouddhisme, confucianisme, *shintō*). Son importance et son autorité sont telles que les exégètes n'hésitent pas à s'arroger le droit de toucher au texte même, ou de proposer une réorganisation du corpus (c'est le cas de Zhu Xi avec le corpus confucéen)²⁴, et au besoin d'intégrer matériellement leurs commentaires dans le corps du texte. L'herméneutique devient une théorie implicite de la fiction quand elle s'exerce sur des apocryphes²⁵. L'épaisseur chronologique parfois considérable des commentaires leur donne l'apparence de chaînes, ou de synthèses exégétiques. En plein XVII^e siècle, Yoshikawa Koretari compile un recueil d'interprétations spécifiques à l'école Yoshida, le *Yamatobumi jindai no maki kaden kikigaki*²⁶.

Les dictionnaires (eux-mêmes nourris de citations car reconstruits à partir de modèles canoniques, comme celui d'Itō Jinsai reprenant le lexique de Chen Beixi)²⁷, loin d'être des outils de travail neutres, fonctionnent comme des développements théoriques qui ne reculent pas devant les polémiques les plus explicites. Les contraintes propres à ce genre n'empêchent nullement le développement d'argumentaires très construits, comme on le voit dans la discussion sur le *qi*, ou sur la notion de « quatre germes »²⁸.

Les « abrégés » (*yōshū*, *yōryō*, *yōryaku*, *tai.i*), synthèses simplifiées où les idées sont présentées sur le mode assertorique ou factuel (les *shintō yōshū* et surtout les *shintō tai.i* constituent à eux seuls une tradition proliférante jusqu'au milieu de la période d'Edo), ne cherchent pas à fonder l'adhésion sur une démonstration, mais codifient l'essentiel d'un dogme ou d'une théorie à l'usage du grand public.

Langue, pensée, schématisation

Un éminent sinologue contemporain²⁹ regrettait naguère que ses collègues (chinois ou occidentaux) n'aient pas encore entrepris une typologie et surtout une histoire des grands concepts de la pensée chinoise, sur le modèle de la

Begriffsgeschichte allemande, seule à même, selon lui, de dissiper les illusions exotisantes qui circulent sur la culture de l'Empire du Milieu. Le même spécialiste refusait pourtant à la pensée traditionnelle chinoise le titre de philosophie véritable, sans percevoir que ce jugement sévère frappait d'inutilité sa première exigence. Pour notre part, si nous jugeons périlleux de viser une Begriffsgeschichte japonaise, ce n'est certes pas à cause d'une atrophie de la conceptualité et de la pensée abstraite (comme cela s'est dit au XIX^e siècle : la vitalité de la philosophie moderne prouve le contraire), mais parce que la pensée recourt à des outils qui appartiennent à d'autres régimes et répondent à d'autres besoins. Car s'il est une leçon fondamentale que l'on peut tirer de la lecture de nos penseurs japonais (que l'on peut, sans grand risque, extrapoler pour l'appliquer à l'ensemble de la tradition intellectuelle japonaise prémoderne) c'est bien celle-ci : non seulement il est dangereux, comme nous l'avons dit, de comparer trop vite nos auteurs aux philosophes occidentaux, mais c'est une faute principielle que de chercher dans leur activité intellectuelle une fabrique de « concepts », qu'on la comprenne à la manière kantienne ou deleuzienne. Certes, le bouddhisme savant, qui exploite avec une maestria confondante toutes les possibilités de la morphologie sanscrite, a construit un appareil de catégories d'une complexité qui n'a d'égal que la sophistication des épistémologies, des herméneutiques et des logiques qu'il a développées au fil de son histoire, et qui offre un équivalent lointain à ce que connaît l'Européen. Mais les autres courants, ainsi que le bouddhisme populaire lui-même, recourent à des méthodes non conceptuelles pour produire du sens. C'est une pensée qui manipule des figures, des opérateurs, et, fréquemment, ce qu'Agamben, commentant Paracelse à travers de prisme de Foucault, nommait des « signatures »³⁰. Mais la signature peut se doubler d'un effet de palimpseste à deux ou trois dimensions : tout le système notionnel du shintō médiéval repose sur ce procédé. Or, l'univers linguistique japonais confère à la logique de la signature et, plus généralement, au jeu des figures de la signification, une complexité que n'aurait pas soupçonnée Agamben.

Il est banal de rappeler le caractère foncièrement « diglosse » de la langue et de la culture intellectuelle japonaises³¹. Cette structure se retrouve dans la fabrique du sens : le champ de la signification semble partagé entre le domaine de la haute culture, abstrait et marqué par tous les distinguos qu'encourage l'écriture (la langue chinoise ou sino-japonaise), et le domaine vernaculaire (en « pur » japonais), dont la maigreur conceptuelle serait compensée par une plus grande expressivité. Allons plus loin, et cette extension est plus intéressante que la thèse diglosse proprement dite : la signification elle-même est souvent pensée comme une opération de traduction ou de glissement d'un plan à l'autre. L'asymétrie foncière des deux plans, et les différences d'articulation ou de genericité entre les deux systèmes de lexèmes, imposent à cette « translation » un

effort toujours recommencé et encouragent une sémantique de la non-identité, reposant sur cette « fracture du sens » dont parlait jadis David Pollack³². Malgré un incontestable « rendement » explicatif, un tel schéma reste réducteur, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, l'opposition diglosse entre la haute et la basse culture, et l'opposition entre la langue écrite et la langue parlée, ne coïncident pas nécessairement ; de plus, le champ savant peut être influencé par les valeurs vernaculaires, tandis que le champ vernaculaire peut cacher des significations savantes peu visibles, ce qui crée des effets de chiasme entre les deux plans ; et enfin, le maintien, dans une paradoxale synchronie sémantique, de plusieurs lectures sino-japonaises et de plusieurs lectures vernaculaires des mêmes caractères³³ rend possible un système de connotations à « x dimensions » très éloigné de la binarité de la configuration diglosse. La simple « lecture » d'un texte (qui exige sa phonétisation et donc des choix sémantiques) est déjà un travail herméneutique, qui impose d'identifier l'origine des connotations, qu'elles dérivent de l'horizon indien, chinois classique, pseudo-vernaculaire et vernaculaire.

À cette particularité s'ajoute le fait que plusieurs « philosophies de la langue » coexistent (souvent en interaction) dans la culture japonaise : les théories indiennes, véhiculées en Asie par le bouddhisme ésotérique en particulier³⁴, les sémiologies chinoises sur le *wen* et le *yan*³⁵, et les variations sur le vieux fonds de croyances magico-performatives. L'idée d'une valeur sacrée et efficace de certains sons (la lettre « a », par exemple) se rattache à la première matrice, mais, une fois transposée dans la culture du shintō ésotérique, elle va connaître un succès considérable dans la théologie « vernaculaire ». L'idée d'une immanence de la « figure », inscrite dans le tissu même du monde, et dont les signes humains ne seraient que le prolongement, est caractéristique de la deuxième matrice ; elle se double d'une conception de la parole comme mode de régulation des émotions (au même titre que le chant, la danse et le rite). Quant aux conceptions locales, qu'on pourrait qualifier de « glosso-kratophaniques », elles imprègnent les rituels, les théologies médiévales et les conceptions de la poésie.

La première conséquence de cette diversité de régimes est que « signifier » ne signifie pas toujours la même chose selon le code dans lequel on s'inscrit. Vérité, efficacité, écho, expressivité, contrôle, etc., pour ne citer que quelques fonctions élémentaires, participent de logiques entièrement différentes. Certains systèmes, comme la dogmatique bouddhique, s'appuient sur un appareil notionnel riche et articulé, qui ne le céderait en rien au *Kant Lexicon* d'Eisler. D'autres se contentent d'exploiter une poignée de métaphores ou de noms communs empruntés au lexique de base (comme c'est le cas du confucianisme classique). Plus frappant encore, bien des auteurs (confucéens ou philologues des études japonaises³⁶) semblent tourner le dos à l'économie conceptuelle quand ils

confondent délibérément ce que nous distinguons sur le mode du signifiant et du signifié : quand Itō Jinsai qualifie les notions abstraites du confucianisme Song (comme la notion de *li*, principe) de « mots morts », par opposition aux « mots vivants » que seraient la Voie, le souffle-énergie, il veut dire deux choses à la fois, d'une part que ces mots sont des constructions verbales totalement abstraites, d'autre part qu'elles désignent des référents statiques (« morts »)³⁷. Il est piquant de constater que la même ambiguïté de retrouve sous le pinceau d'un grand philologue des Études japonaises comme Kamo no Mabuchi quand il oppose la Voie morte des Anciens rois (le confucianisme) à la Voie japonaise, qui, parce qu'elle se plie sur la rythmique du cosmos, reste vivante³⁸. Certains textes reposent sur une analyse fouillée de catégories, d'autres offrent des collections d'anecdotes à la conceptualité métaphorique ou suggestive.

Les techniques de production du sens reflètent à leur tour cette diversité. Le jugement analytique sinogrammatique est l'un des exemples les plus connus de ces nombreux modes de sémiopœïse : le procédé consiste à expliquer le sens d'une notion en décomposant le sinogramme qui la note en ses sous-éléments pour faire *comme si* le sens général du lexème résultait de l'addition des sous-significations portées par les graphes. Dans le système des *liushu*³⁹, c'est bien sûr la catégorie des syllogigrammes qui se prête le mieux à ce type de raisonnement. Disons, pour être plus précis, que le raisonnement pseudo-étymologique *fait comme si* les morpho-phonogrammes étaient des syllogigrammes. L'avantage logique de ce procédé tient à ce qu'il traite les notions comme des jugements analytiques condensés (*shi yan zhi*)⁴⁰. Mais les autres types du système hexamère de Xu Shen servent aussi de matrice au « travail herméneutique » : les pictogrammes entretiennent l'idée d'une « motivation naturelle » de la signification et d'un rapport mimétique sans déperdition ni déformation, même si chacun sait qu'ils ne représentent qu'un pourcentage très modeste de l'ensemble des sinogrammes. Les morpho-phonogrammes, en mêlant sémantique et phonétique, ouvrent la porte aux jeux phonétiques et aux effets de rébus... La force d'attraction de ces outils de production du sens est telle que même les auteurs les plus hostiles à la culture savante chinoise, comme Motoori Norinaga, par exemple, ne répugnent pas à en faire usage.

Nos auteurs s'adonnent parfois à l'étymologie phonétique, qui est le pendant « phonocentrique » du procédé « graphocentrique » que nous venons de mentionner. L'homophonie étant présentée comme l'indice d'une parenté secrète, et la langue japonaise étant particulièrement riche en homophones, les commentateurs de la tradition shintō s'adonnent avec virtuosité aux jeux étymologiques, lors même que leur culture philologique leur permet de deviner qu'ils s'éloignent des règles véritables de la langue. Les interprétations fantaisistes que

proposent nos auteurs rappellent certes le travers si bien brocardé par Socrate dans le *Cratyle*, mais il faut se garder d'ironiser facilement sur ces dérives pseudo-philologiques. Les herméneutes shintō (de Yoshida à Koretari) développent deux principes qui inscrivent dans le tissu de la langue leur posture ésotérico-concordiste et permettent de dépasser le littéralisme de l'interprétation simplement lexicologique. D'une part, ils aiment à choisir des étymologies « fondées en récit », qui possèdent une clef narratologique. D'autre part, ils adhèrent à une étymo-logique cumulative, qui échappe au reproche de contradiction dans la mesure où elle répartit les sens sur une échelle des secrets. L'ancien nom du Japon, *Yamato*, se décompose philologiquement en « porte » (*to*) de la « montagne » (*yama*), mais sa « mytho-étymologie » repose sur le découpage : « traces » (*ato*) dans les « montagnes » (*yama*), car l'humanité originelle cheminait sur une terre non encore solidifiée, tandis que sa crypto-étymologie fait appel à une acrobatie (philologiquement aberrante, mais assumée) qui dissocie le premier more (*ya*=flèche) des deux derniers (*mato*=cible) pour suggérer que les textes sacrés « visent » ce « but » qu'est le principe secret du monde.

Souignons, pour terminer, que, contrairement à une idée reçue, le système des sinogrammes, loin d'être un carcan qui gênerait l'exercice d'une pensée libre, qui chosifierait les notions⁴¹, qui empêcherait l'essor de l'abstraction et bloquerait l'innovation, peut révéler une plasticité et une fécondité créatrices voisines de celles que l'on observe dans le grec savant des traditions scientifiques et philosophiques de l'Occident. En Chine déjà, la formalisation des traits et la normalisation des composants complexes ouvre la porte à de nouvelles combinaisons possibles. Les Japonais, en empruntant l'écriture chinoise, en ont vite compris les potentialités et ils ont créé des caractères nouveaux à partir d'éléments existants (on les appelle en japonais *kokuji* ou kanji japonais) : c'est le cas du caractère du « col » qui ajoute à la clef de la montagne les caractères juxtaposés du « dessus » et du « dessous » (峠); du caractère du cleyera nipponica, qui ajoute à la clef de l'arbre le kanji du divin (柗); du caractère de la tramontane, qui installe le caractère « dessous » au sommet du kanji du « vent » (嵐), etc. Peu de penseurs japonais ont développé à fond cet extraordinaire potentiel, mais ceux qui l'ont fait ont amplement démontré son intérêt. Andō Shō.eki⁴², par exemple, écrit le caractère de l'homme (être humain) sans recourir à l'abstraction du « ren » (人) chinois, mais en juxtaposant les caractères de l'homme (mâle) et de la femme, ce qui est une façon d'inscrire dans l'ontologie son principe d'interdépendance ; il graphie le ciel non pas avec le kanji standard (天) mais avec le caractère de la « rotation » (轉) qui est un homophone du premier (en japonais du moins) et qui permet d'inscrire dans l'écriture le principe de la dynamique du cosmos. Cette souplesse créatrice est telle – au-delà même du

champ philosophique- que tous les néologismes désignant les *realia* et les notions de la civilisation moderne ont été empruntés aux Japonais par les Chinois et les Coréens, alors qu'ils résultent de créations graphiques néo-traditionnelles : le « pseudo-chinois » a fourni un métadiscours à l'Asie comme le latin médiéval et le grec ont alimenté le lexique philosophique et scientifique de l'Europe.

Au-delà même de la langue, mais en analogie avec elle, les systèmes de pensée de l'extrême-Asie ont élevé le schématisme au rang d'outil intellectuel dominant. Entre le système numéral et l'écriture de la langue naturelle, les Chinois ont développé (et complexifié avec le temps) un système graphique original dont la fonction principale est de codifier la cosmo-logique du *yin/yang* et des cinq agents⁴³ en mettant en forme toutes ses variantes combinatoires. La base digitale de cette « cosmo-graphie » est l'opposition entre le trait continu, associé au chiffre « un » et au principe mâle et solaire (*yang*), et le trait discontinu image archaïque du chiffre « deux », associé au principe féminin et lunaire (*yin*). Le schème élémentaire repose sur un empilement de trois traits continus et/ou discontinus, mais sa forme développée duplique le schéma élémentaire en proposant des hexagrammes qui, avec leurs 64 variantes, représentent tous les possibles situationnels du cycle cosmique. Ces signes ont la particularité de faire coïncider l'ontique (ils décrivent une combinaison réelle) et le déontique (ils conseillent une réaction possible, soit pour développer les promesses de la situation, soit pour en éviter les conséquences néfastes).

Alors que le système précédent était une numérologie qui reproduisait, analogiquement, les moments de la combinatoire, le schématisme tabulaire est un procédé sémiopoiétique qui vise à rendre lisible le principe de relationalité. Très présent dans les systèmes dérivés de la cosmologie chinoise (*yin yang wuxing sixiang*), ce système réticulaire permet d'abord de penser le sens relationnellement comme un jeu d'échos, en mettant en rapport des taxons situés en abscisse avec ceux qui sont disposés en ordonnée. Mais cette relationalité tabulaire se complexifie quand elle théorise des effets de masquage ou d'opposition qui introduisent des distorsions dans les relations directes entre les taxons.

Le schématisme picto-notionnel (qui évoquera, dans l'esprit d'un Européen, les croquis de Cosmas Indicopleustès) est très présent dans la cosmologie du *yin* et du *yang* : le dessin très connu, repris dans le *Ruijū jingi hongen*, qui représente les dissociations progressives de l'Un originel, atténue les effets de formalisation et de mathématisation de la combinatoire pour affecter l'apparence d'un méganthrope⁴⁴. Au XIX^e siècle, les théocosmogrammes de Hirata Atsutane⁴⁵ représentant la genèse se situent dans le même registre⁴⁶. Ces « techniques de pensée » s'appuient sur une ontologie de la présence qui fait coïncider

l'aléthique et le déontique, le Sein et le Sollen, le descriptif et le prescriptif, ce qui a plusieurs conséquences importantes :

- a) Pour centrale qu'elle soit, l'éthique ne peut exister comme un champ indépendant (elle n'est que le prolongement naturel de l'ontologie).
- b) La normativité ne peut être pensée ni sur le mode d'une hétéronomie coercitive, ni sur celui d'une autonomie héroïque (Schneewind, Taylor, Castoriadis). Nous proposons d'utiliser le néologisme d'homonomie pour désigner ce régime qui postule que l'ordre naturel et l'ordre humain sont a priori liés par une homologie donnée qui s'exprime dynamiquement sous la forme d'un écho ou d'une sympathie. Il va sans dire que cette orientation homonomique rend inopérante la problématique wébérienne du désenchantement, puisque le sacré n'est pas nécessairement lié au divin et surtout parce que, loin d'être une dimension, il est avant tout un travail.

Première variation : la théologie de la présence

Deux familles sacerdotales ont joué un rôle fondamental dans l'émergence de cette théologie de la présence, fort peu orthodoxe, les Watarai (attachés traditionnellement au sanctuaire extérieur d'Ise) et les Urabe. Nous limiterons notre propos à ces derniers et tenterons de montrer que leur système doit à sa plasticité de ressembler plus à un bricolage théo-philosophique qu'à un système théologique clos sur lui-même et hostile aux élaborations notionnelles. Anciens devins occupant initialement une position modeste dans l'appareil d'Etat (leur nom signifie littéralement « corporation de scapulomanciens »), les Urabe vont connaître une lente ascension au fil des siècles au terme de laquelle ils deviendront les garants officiels d'un courant important de la religion shintō qui portera leur nom. Les chéloniomanciens de la période de Nara se sont d'abord mués en copistes et commentateurs des textes mythologiques (*Nihon shoki* par exemple) avant de construire une véritable théologie. Cette longue gésine a bien sûr pour arrière-plan la réémergence d'éléments de culture vernaculaire et surtout les phénomènes de « ré-enchantement » auxquels on assiste entre la fin de la période de Heian (794-1185) et la période de Kamakura (1185-1333) : apparitions de nouvelles divinités, accrétions nouvelles au culte des anciens dieux, cristallisation d'une mythologie médiévale, généralisation de pratiques magiques, rôle central des grands sanctuaires qui fonctionnent au Moyen Âge comme des foyers de diffusion de la culture shintō (mâtinée ou non d'ésotérisme bouddhiste).

Dans ce contexte, l'on réduit souvent l'entreprise yoshidienne à l'opportunisme de son systématisateur: profitant de ses appuis politiques, Yoshida

Kanetomo (1435-1511) ne devrait son succès qu'à l'impunité qui lui a permis d'accaparer certaines traditions du shintō d'Ise et à la réutilisation de conceptions du bouddhisme ésotérique et de la cosmologie chinoise, sans parler de la rédaction peu scrupuleuse d'un corpus fait en grande partie d'apocryphes. Ces reproches sont fondés, mais ils n'enlèvent rien au caractère soigneusement « construit » du système yoshidien : nous sommes en présence d'une élaboration originale, dont la fécondité s'explique sans doute par sa capacité à se diffracter dans différents champs notionnels.

La théologie yoshidienne repose d'abord sur un crypto-monothéisme qui, malgré les souvenirs bouddhistes qui l'alimentent, parvient à voler de ses propres ailes. En amont de tous les dieux du panthéon shintō traditionnel, se trouve un dieu sans nom et sans forme (qui reçoit, au sein même de la tradition yoshidienne, différentes appellations)⁴⁷. Ce quasi monothéisme s'appuie sur un parallélisme soigneusement conceptualisé qui fait de lui une sorte de théo-cosmisme : ni néant précédant l'être, ni créateur de l'univers, ni sécrétion tardive du monde issue de la séparation du Ciel et de la Terre, le grand dieu caché coïncide de toute éternité avec le *marokare* (masse informe de matière-énergie) qui précède la dissociation des dimensions du cosmos. Cette conception permet aux théologiens yoshidiens de renvoyer dos à dos l'acosmisme bouddhique (qui pose le *mu* avant l'émergence de l'être) et le processualisme de la cosmologie chinoise qui évacue la question de l'origine. Ces deux dimensions de l'originaire que sont le dieu et le *marokare* ont la particularité marquante de continuer à « insister » dans le cosmos comme un substrat actif même après l'apparition des formes et des étants : le mécanisme toujours recommencé de la génération s'explique par cette rémanence.

Cette ontologie est complétée par une théo-anthropologie que nous serions tenté de qualifier de « théandrique », pour reprendre le vocabulaire des néoplatoniciens. De Yoshida Kanetomo à Yamazaki Ansai⁴⁸ en passant par Yoshikawa Koretari, l'homme est considéré comme porteur d'une nature divine. Il est certes acquis que cette conception est une adaptation, dans le champ du shintō, de la notion bouddhiste bien connue de « nature de bouddha » (ou aptitude innée à devenir bouddha, à atteindre l'éveil)⁴⁹, dont l'initiative est peut-être attribuable à Jihen⁵⁰, mais elle est réinterprétée dans les termes de la religion vernaculaire, parfois par le détour d'une formulation sinisée : dans le monde, la divinité apparaît comme *shin/kami*, dans les dix mille êtres, elle apparaît comme *rei*, et dans l'homme elle se manifeste comme *shin/kokoro*. Le vocabulaire qui nomme cette parenté entre l'homme et le divin laisse planer certaines ambiguïtés : il oscille entre identité, coïncidence, homologie et

virtualité. On le devine, dans cet univers mental, le distinguo entre l'omoousia et l'omoiousia n'est ni vital ni générateur de querelles mortelles.

Loin d'être un simple vœu pieux, ou une forme de quiétisme, la théandrie est vivifiée par toute une série de pratiques théurgiques : ritualisme proliférant (systématisé par Kanetomo), techniques de méditation, composition poétique. Elle débouche aussi sur une conception particulière du politique car seul le souverain réalise pleinement cette virtualité divine inscrite en l'homme.

La théologie elle-même est pensée comme homologue au politique (ce qui explique la fascination de certains penseurs traditionnalistes des années 30 pour Carl Schmitt, malgré l'incompatibilité structurelle qui existe entre les deux systèmes). Mais les théories politiques de nos auteurs, qu'elles postulent une réévaluation de la fonction impériale, ou qu'elles rêvent d'une sorte d'autogestion reproduisant le mécanisme du Naturel (le *shizen* d'Andō Shō.eki), sont aux antipodes de la théorie de la souveraineté schmittienne : les deux paramètres fondateurs du décisionnisme (l'*Ausnahmezustand* et l'*Entscheidung*) sont précisément ce que la souveraineté japonaise cherche à évacuer. Pour elle, l'exceptionnalité, loin d'être une occasion de révéler l'être de l'ordre et la qualité du souverain, est ce qui néantise la souveraineté : c'est une faute de rythme. Quant à la décision, elle est considérée comme inutile ou vouée à l'échec, car seul l'amont du choix, la non-action efficiente (ou l'identification de l'amorce infime des phénomènes), peut assurer la fluidité et l'efficacité de l'action.

Deuxième variation : la sortie de la philosophie

L'histoire intellectuelle de la période d'Edo (1600-1867) nous offre de si nombreuses variations sur un intrigant scénario élémentaire qu'on ne peut s'empêcher de lui accorder une valeur de paradigme : bien des penseurs se forment d'abord dans l'un des grands moules offerts par la tradition (l'une ou l'autre des écoles bouddhistes par exemple), adhèrent ensuite avec enthousiasme au néo-confucianisme, puis critiquent ce dernier (pour des raisons philologiques, philosophiques, éthiques ou pratiques)⁵¹ avant de remonter à un stade jugé plus « authentique » de la culture intellectuelle : confucianisme ancien, pré-philosophie des Six classiques⁵², shintō. Des auteurs aussi différents que Hayashi Razan⁵³, Yamazaki Ansai, Yamaga Sokō⁵⁴, Itō Jinsai, Ogyū Sorai⁵⁵, Motoori Norinaga, Satō Nobuhiro⁵⁶, ont suivi, les uns partiellement, les autres complètement, les étapes d'un tel parcours. Cette longue anabase vers l'en-deçà du concept, à la recherche d'une sorte d'anhypothétique pré-culturel, s'accompagne généralement d'une critique plus ou moins virulente du langage philosophique chinois

(confucéen, bouddhiste ou daoïste), et s'épanouit parfois en prenant la forme d'une posture lyrique, ritualiste ou fidéiste vis-à-vis du monde.

Nous prendrons ici l'un des cas les plus typiques du rejet de la pensée chinoise, Motoori Norinaga. Pour parler comme Augustin, les *obscuritates* qui voilent la pensée de notre auteur (et qui sont d'une nature radicalement autre que les arcanes des discours ésotériques) sont consubstantielles au pli le plus intime de son projet et, à ce titre, sont doubles. Car la difficulté bien connue, infiniment ressassée, que pose le traitement, en termes de philosophie occidentale, d'un penseur asiatique, est portée à la puissance deux dans le cas de Motoori dans la mesure où il clame haut et fort sa volonté de sortir des systèmes de sens proposés par la tradition continentale. Que peut bien signifier un évitement non-philosophique d'un système de notions dont le statut philosophique était déjà au départ sinon problématique, du moins indécidable ? Obscur le point de départ, obscure la sortie proclamée, obscur le point d'arrivée. Face à ce mystère dans le mystère (« *myō no myō* ») et pour éviter le piège rhétorique des questions générales (est-ce une philosophie ?, etc.) nous nous bornerons à poser des questions « comment » : comment fonctionnent les textes de Motoori ? comment se construit la signification dans ces textes ?

Nous nous appuyerons tout particulièrement sur le *Naobi no mitama* (tout en sollicitant à l'occasion le *Tama kushige* et le *Kuzubana*)⁵⁷ et, en levant un coin de voile sur la mémoire explicite et implicite de ce petit texte, nous montrerons comment un auteur qui prétend rompre avec toutes les productions intellectuelles de la culture chinoise en reste en fait si profondément et si inextricablement dépendant que la réalité ou la nature de sa volonté de rupture mérite d'être questionnée. Car nous ne sommes pas de ceux qui accusent un peu facilement Motoori et les kokugakusha en général de s'enfermer dans un diallèle de débutant lorsqu'ils réutilisent les notions des systèmes qu'ils prétendent évacuer. Les demi-habiles occidentaux qui croient piéger Motoori sur ce terrain jouent un peu trop frivolement le jeu de Borgès qui, lors de sa rencontre avec Gombrowicz, répondait méchamment à chaque déclaration de l'écrivain polonais : jeune homme, cela a déjà été dit par X il y a de nombreuses années... jusqu'à réduire le malheureux au silence⁵⁸. La mémoire des textes de Motoori n'est ni une preuve d'inconséquence, ni un argument contre sa volonté de radicalité. Nous voulons évoquer également une autre prétendue contradiction que les critiques se plaisent à relever dans l'œuvre de Motoori Norinaga. Certes, une lecture rapide de la production tardive de notre auteur (nous mettons de côté les essais d'esthétique ou de poétique de la première période) laisse apparaître deux types de textes ou plutôt deux régimes d'écriture. L'on trouve d'une part des analyses philologiques d'une acribie et d'une technicité si poussée que bien

des spécialistes japonais y voient avec raison une prémonition des sciences du langage de la période moderne. Mais l'on rencontre aussi des essais fortement idéologiques que les lecteurs pressés interprètent comme un signe avant-coureur des discours identitaires et culturalistes des XIX^e et XX^e siècles, et qu'à ce titre ils évacuent en quelques phrases honteuses. En bref, l'on nous invite à croire qu'il y a deux Motoori, le bon et le mauvais, le génial précurseur et l'infréquentable nationaliste. Pour nous arracher à cette lecture manichéenne de notre grand philologue, nous aimerions montrer que le *Naobi no mitama*, apparemment si éloigné des commentaires techniques qui font la matière du *Kojiki-den*, a pour ambition de fonder sur un fidéisme non-théologique le parti-pris littéraliste de l'exégèse. En d'autres termes, il n'y a pas un technicien distinct d'un idéologue, il y a une interdépendance forte et une affinité logique et fonctionnelle incontestable entre la théologie silencieuse et la lecture tautégorique.

Le petit texte qui représente la pensée de Motoori dans l'ouvrage collectif dirigé par Dalissier, Sugiyama *et al.*, qui s'intitule *L'Esprit divin de rectification (Naobi no mitama)*, et qui occupe les pages 49 à 63 du Vol. IX des Œuvres Complètes dans l'édition Chikuma Shobō, possède un destin éditorial révélateur. Il s'agit d'une part d'une introduction au magnum opus exégétique de Motoori (le KD), mais le message qu'il transmet a paru suffisamment important à Motoori pour qu'il le fasse éditer indépendamment (1771), trente ans avant l'achèvement du KD. Cet essai paradoxal de théodicée à l'envers doublé d'une exploration de la notion de « Voie » sert, dans l'esprit de l'auteur, à justifier la promotion du *Kojiki* au statut de texte matriciel, de canon shintologique. Le fait que le KD comporte en réalité plusieurs autres introductions (plus techniques et plus ciblées)⁵⁹ souligne a contrario la fonction spécifique du *Naobi no mitama* et son ambition. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Motoori semble avoir caressé un temps l'idée de rédiger ce texte en purs caractères phonétiques pour confirmer sa posture japoniste.

Avant d'évoquer cursivement les thèmes du *Naobi no mitama*, il importe de répondre par avance au malaise ou à la déception que ne manque pas de susciter chez un Européen le caractère évanescent du raisonnement : pour poser des questions caricaturalement occidentales, où sont les articulations du discours, les arguments à l'appui, quels sont les vrais points de discordance (il s'agit d'une polémique), où est le travail des notions, comment s'opèrent les glissements sémantiques, comment se reformulent les problèmes ? Le texte est silencieux sur ces points, et nous ne croyons pas qu'on rende service à Motoori en revampant ce « refus de philosopher » à l'aide des figures de la rhétorique post-moderne, comme cela s'est fait, ad nauseam, il y a une vingtaine d'années.

Tout d'abord, si ce texte semble dire peu, et énoncer ce peu dans un langage qui nous est étranger, c'est avant tout parce qu'il est hors de lui-même à force d'être allusif. L'essentiel réside avant tout dans un hors-texte présupposé, un champ intertextuel qui a gardé la mémoire des péripéties d'une polémique entre kokugakusha (ou shintologues) et confucéens qui remonte plus haut.

Une autre caractéristique doit guider notre lecture. Malgré son ambition apparente (il est question du shintō, des dieux, du mal, du destin de l'homme, etc.), l'auteur refuse catégoriquement qu'on lise son texte comme une thèse, ainsi que le précise l'une des phrases conclusives de l'essai. Motoori insiste sur le fait que les thèmes qu'il évoque ne constituent pas vraiment un système d'idées, et encore moins une philosophie personnelle.

Tout ce que je viens d'écrire dans les paragraphes qui précèdent n'exprime pas mes idées personnelles, mais dérive entièrement des faits consignés dans les textes anciens, comme le montre un examen attentif... »⁶⁰.

On l'a compris, Motoori reprend, pour fonder une pensée anti-confucéenne, une posture voisine de celle de Confucius qui, selon les *Analectes*, se serait défini non comme un inventeur mais comme un passeur⁶¹. Insistons sur le fait qu'il ne s'agit ni d'une coquetterie faussement modeste ni d'une convention rhétorique : ce refus motoorien de la posture d'autorité et de la logique du « thésard » (qui rappelle la haine d'Ogyū Sorai pour la ratiocination⁶²) est au cœur à la fois de son étrange ontologie et de sa paradoxale herméneutique.

Résumons, donc. Motoori pose d'abord l'origine divine de la lignée impériale comme le lieu même de la spécificité (et de la supériorité) du Japon sur les autres pays, reprenant une antienne qui remonte à l'incipit du *Jinnō Shōtōki*⁶³ de Kitabatake Chikafusa, le premier penseur théologico-politique du Japon, idée reprise dans le courant Yoshida et, plus près de Motoori Norinaga, chez Yamaga Sokō. Mais le souverain n'est pas seulement caractérisé par son essence (divine), il l'est aussi par son action, qui consiste à reproduire les paradigmes posés dans les *furu koto*, les événements fondateurs qui font l'objet du *Kojiki*. La dimension mimétique de cette action des souverains permet à Motoori de rappeler un autre locus classicus de la théologie shintō : en actualisant les gestes des kamis, ces dieux manifestés que sont les souverains effacent la frontière entre l'*illud tempus* (temps des dieux) et le temps des hommes. Grâce à la voie des empereurs (*kōdō*), le pays baigne dans la sacralité d'un éternel présent et échappe aux risques de dévoiement qui menacent habituellement l'histoire. Sur ce plan, Motoori se trouve en consonance parfaite avec certaines thèses de Jihen (*Kujihongi gengi*), avec la théologie yoshidienne et même avec la position de certains disciples de Yamazaki Ansei comme Ōgimachi⁶⁴. Il se penche ensuite sur les premières

occurrences du mot « *shintō* » (Voie des dieux) dans le *Nihon shoki*. Ce glissement apparemment anodin nous rappelle que Motoori se situe dans le prolongement de l'idéologie médiévale qui établissait une équivalence entre *kōdō* (la voie des empereurs) et la Voie des dieux (*shintō*). Après avoir fourni une première explication simple du contenu de la « voie », Motoori rappelle son évidence non conceptuelle, sa factualité, sa spontanéité : à l'époque des souverains d'autrefois, la voie ne faisait l'objet ni de discussions ni de contestations, elle n'était même pas nommée (Motoori reprend ici, en en déformant le sens, l'expression du célèbre poème de Kakinomoto no Hitomaro définissant le Yamato comme un « *koto age senu kuni* »)⁶⁵. Ces quelques remarques nous conduisent subrepticement au cœur du débat : la différence fondamentale entre la « fausse » Voie chinoise et la Voie japonaise. En réalité, la polémique anti-chinoise se déroule sur deux fronts à la fois, car Motoori identifie deux conceptions possibles de la Voie, toutes deux erronées, dans la tradition chinoise. Il y a bien sûr d'un côté la fameuse « *xianwang zhi dao* » (la Voie des anciens Rois) sur laquelle insistent Ogyū Sorai, Dazai Shundai et les penseurs classiques de la Chine proches du légisme ou de Xunzi⁶⁶. Mais d'un autre côté, la cosmologie dynamique qui se systématise sous les Han en réélaborant philosophiquement la théorie des cinq phases et du yin/yang propose elle aussi une conception de la Voie qui concurrence la première. À la première, Motoori reproche son caractère de convention politique, sa nature de stratagème : elle a été inventée pour dominer le peuple et, éventuellement, le tromper. Le reproche, donc, est double, puisqu'il porte à la fois sur l'être de la Voie et sur sa finalité : en tant que fabrication, la Voie (chinoise) n'est pas première, pas fondamentale, pas donnée ; en tant que ruse de la raison politique, elle est cynique et intéressée. À la supercherie politique s'ajoute la ruse instrumentale du système éthique : les trop beaux concepts qui dessinent les contours des vertus cardinales : sens de l'humain (humanité), sens du juste (ou devoir), sens des rites (politesse), discernement (sagesse) servent de voile à la machination. Motoori, qui reprendra ailleurs cette idée maintes fois répétée, souligne que la vraie vertu ne se théorise pas, et il caresse le rêve presque taoïste d'une culture d'avant la culture, d'une moralité sans codes ni impératifs, car l'homme authentique coïncide spontanément avec sa nature profonde : il remonte en cela en amont de l'innéisme mencien et de sa théorie des quatre germes de vertu (*siduan/shitan*).

À la deuxième conception, vis-à-vis de laquelle il est moins virulent (du fait de ses relents daoïstes), Motoori reconnaît le mérite d'avoir fait ressortir le caractère de donné naturel de la Voie, mais il lui reproche deux choses. D'abord, de sombrer dans le défaut typiquement chinois du principalisme : vouloir chercher derrière les phénomènes des lois ou des ressorts sous-jacents est pour lui une impasse logique, la projection sur le monde d'un simple tic intellectuel de lettré,

une fuite devant le réel : c'est le vice foncier de l'esprit chinois (*karagokoro*). Ensuite, il lui reproche d'être un naturalisme qui sort du religieux et le transforme en métaphore : attribuer une volonté au Ciel, c'est le traiter « comme » un dieu et cela revient à penser à contresens. Motoori inverse la pensée morphologique de la cosmologie Han : tout ce qui se passe dans le cosmos, ciel, terre, alternances diverses, vicissitudes, etc. est l'effet du « travail merveilleux » (*myō naru hataraki*) des dieux. Motoori évacue les hors-monde pour mieux réenchâtrer ce monde (plus tard, certains disciples indirects comme Hirata Atsutane seront effrayés par l'inconsistance de l'eschatologie du maître, et chercheront à inventer un paradis, quitte à recycler des thèmes provenant des systèmes ennemis (christianisme par exemple).

Cette ré-affirmation de la prééminence du divin amène Motoori à reposer le problème de l'éthique. Si les dieux sont partout, et sont à l'origine de tous les phénomènes et événements du monde, ils sont responsables du bien et du mal qui adviennent à l'homme (deux divinités mineures sont affectées à cette fonction dans le mythe d'origine de la mort). Ce glissement vers l'éthique, nous l'avons vu plus haut, est absent des théologies de la présence élaborées par le shintō médiéval (qui n'avaient pas besoin de se démarquer de l'ethico-centrisme omniprésent de l'orthodoxie confucéenne). Cet ancrage de l'éthique dans le mythe de fondation permet à Motoori de renvoyer dos à dos les outils plus prestigieux destinés à expliquer l'origine du mal dans le monde : la théorie du *karman* (*ye/gō*) pour le bouddhisme, et l'influence du ciel (ou le sens de la régulation) pour la pensée chinoise lettrée. À ces étiologies excentrées, il oppose le caractère indépassable de la condition humaine, dans une sorte d'existentialisme de l'amor fati. Dans d'autres textes, il nous suggère que l'inévitable « pâtir » de l'homme-dans-le-monde ne peut être dépassé, mais simplement sublimé par l'esthétisation du pathos (*mono no aware*).

C'est ici que s'opère un pli dans le texte (plus visible encore dans le *Tamakushige*), qui va ramener Motoori à une nouvelle définition de la Voie, qui vient compléter la première et en constitue en quelque sorte la face cachée. Dans le panthéon pléthorique du shintō, Motoori jette son dévolu sur le grand dieu Takamimusubi, hénouthéisme dont nous verrons plus tard la raison stratégique, et lui attribue un travail de création continue à l'œuvre dans le monde. Ce dieu, dont la principalité diaphane ne s'accompagne d'aucun épisode concret dans le *Kojiki*, a été choisi par Motoori pour deux raisons : il est d'abord le fond, l'arrière-plan de la déesse du soleil, sorte de méta-Amaterasu en quelque sorte, comme l'indiquent les épisodes plus tardifs du mythe ; mais surtout, l'étymologie du théonyme (le nom comprend l'élément *musu*, qui connote la croissance, la « poussée d'être ») lui permet de justifier ce générativisme. Le miracle

néguentropique de la vie est l'œuvre des dieux. Cette conception constitue le secret de la vraie Voie japonaise. Cette Voie, qui était à l'origine universelle, a été perdue dans les autres pays, qui n'en ont gardé qu'un souvenir dévoyé. Pour proposer cette lecture, Motoori revient aux occurrences du binôme « *shintō* » dans le *Nihon shoki* (Yōmei et Kōtoku)⁶⁷ et s'ingénie à démontrer, contre l'évidence philologique, que cette notion, dès l'origine, n'a pas le sens que lui confère le *Yijing*, qui est le texte de sa première apparition⁶⁸. Motoori enchaîne ensuite sur une critique de la pensée corrélatrice du yin/yang, sur une dénonciation des rituels à la chinoise, et il reproche à l'ésotérisme son caractère tardif, dévoyé, et son refus de l'universalité (sa « *petitesse* »). Suit un développement qui, paradoxalement, rappelle bien des traits de la théorie politique d'Ogyū Sorai : il n'y a pas de loi générale qui s'imposerait également aux supérieurs et aux inférieurs. La seule obligation des inférieurs est de se plier à la volonté de leurs supérieurs qui, eux, pratiquent la vraie Voie.

Motoori confère également à Takamimusubi une autre dimension que celle d'un principe vital : nous l'appellerons fonction distributive. C'est en effet grâce à Takamimusubi que chaque créature adhère à sa nature propre et connaît intuitivement sa place. Cet innéisme théologiquement télécommandé rend inutile le travail éthique sur soi (« *zheng xin* »)⁶⁹, inutile aussi l'expansion guidée à partir des quatre germes (Mengzi)⁷⁰. A la place de ce travail, Motoori recommande un ritualisme qui présente les mêmes caractéristiques que son exégèse : il est littéraliste. Nous voulons dire par là que Motoori dénonce l'évolution morale du ritualisme chinois qui consiste à tout recentrer sur la posture sincère du sacrificiant. A la fameuse expression confucéenne « quand on sacrifie, il faut faire *comme si le dieu était là* » (« *ru shen zai* »)⁷¹, Motoori oppose la réalité des destinataires divins dotés chacun de fonctions particulières. Il dénonce fortement l'intériorisation de la Voie (l'intime, le cœur) exactement comme il s'oppose farouchement à la lecture allégorisante des mythes fondateurs (la Passe de Yomi n'est pas une métaphore de l'agonie, mais un lieu réel)⁷².

Texte polémique, comme d'autres essais également célèbres de Motoori (*Tamakushige*, *Kuzubana*, etc.), le *Naobi no mitama* doit bien sûr se comprendre par rapport à ses repoussoirs les plus immédiats, en l'occurrence, le *Bendōsho* de Dazai Shundai, le plus grand disciple d'Ogyū Sorai. L'on sait que Dazai Shundai représentait une position sinologiquement ultra-orthodoxe (et à ce titre, plus éloignée de celle de son maître qui, par certains aspects, annonçait la posture des Kokugakusha). Son attaque contre le *shintō* était impitoyable et s'appuyait sur deux arguments : sous sa forme institutionnalisée, le *shintō* n'était pour lui qu'une invention récente, entièrement dépendante du bouddhisme, sous sa forme « spontanée », le *shintō* n'était d'un ensemble de pratiques de devins

(la voie des kannagi). Trouver un « lieu » propre et une spécificité shintō qui échappent à cette double critique est l'une des priorités de Motoori. Dans la virulence de sa réaction, le grand philologue en oublie le sens de la lecture puisqu'il attribue à Dazai Shundai des thèses qu'il ne défend pas : nulle part, l'auteur du *Bendōsho* n'affirme que la Voie des anciens rois est une construction totalement artificielle dont la fonction se limiterait à une sorte d'expédient politique. Mais derrière les ennemis avoués se cachent sans doute les « amis inavouables » dont les thèses s'opposent à tous les principes de Motoori, mais qu'il ne peut récuser trop manifestement parce qu'ils ont fondé la théologie shintō : l'école ésotérique du courant Yoshida.

Troisième variation : la tentation vitaliste

La tentation vitaliste, que nous avons déjà identifiée indirectement dans le paragraphe précédent, constitue une sorte de basse continue dans l'histoire religieuse et intellectuelle japonaise : c'est l'un des lieux où se construit la différence philosophique entre la culture savante d'origine continentale et les modèles vernaculaires. Il va sans dire qu'il est hors de question d'utiliser ici le terme de « vitaliste » dans son acception technique (et spécifiquement occidentale) : non seulement le vitalisme montpelliérain (de Bordeu, Barthez, Bichat) est trop marqué par les spécificités de l'histoire intellectuelle européenne pour nous être utile, mais il est manifestement un phénomène « secondaire » (comme l'a montré Canguilhem) en tant que posture réactive face à la domination progressive du modèle mécaniciste. Par contraste, le vitalisme auquel nous avons affaire au Japon est un phénomène primaire, et, pour appuyer notre analyse sur un champ notionnel concret, nous commencerons par rappeler la variété du lexique japonais qui alimente notre complexe. Notons d'abord l'extrême cloisonnement des sèmes et de leurs usages, qui va au-delà de la simple diglossie chinois/japonais : « *inōti, ti, Fi, ki, kizasi, musu-, musubi, iki-, ikiFoFi, moyu, naru* », etc.⁷³ Un regard rapide jeté sur ce lexique nous permet de révéler deux particularités fondamentales qui réapparaissent, diffractées, dans les différents systèmes théologiques ou philosophiques élaborés plus tard à partir de ce matériau : a) l'on chercherait en vain, dans le lexique japonais ancien et les réflexions qu'il a inspirées, un grand partage attributif entre les sphères du vivant et du non-vivant qui pourrait entraîner l'établissement d'un système de traits distinctifs et la théorisation de ces critères. La notion de « transformation », par exemple, alimente une véritable ontologie dynamique qui ignore par principe les frontières entre les règnes biotique et a-biotique. Il n'est pas certain que le terme trop marqué d'hylozoïsme suffise à rendre compte des particularités d'un univers notionnel qui est plutôt construit à partir de l'opposition entre le manifeste et le non manifeste

(bien qu'à tout prendre il soit plus pertinent dans le cas chinois que japonais). b) le vocabulaire du « biologique » en japonais ancien et classique se construit à partir de deux foyers notionnels : le pneumato-énergétisme (*i nō ti, ikiFoFi, iki-*) et le générativisme (*musu-, moyu, naru*). L'introduction de la notion chinoise de *qi* enrichit ce champ sémantique sans pour autant le bouleverser car elle peut se coder alternativement dans l'un ou l'autre de ces registres. Le décor étant ainsi planté, nous présenterons quelques auteurs de la période d'Edo qui ont tenté de systématiser leur vitalisme en jouant sur l'un ou l'autre des registres inscrits dans le vocabulaire que nous venons de citer.

C'est chez Satō Nobuhiro (1769-1850) que le vitalisme prémoderne trouve sa forme la plus explicite, la plus complexe et la plus systématique. Théoricien de l'expansionnisme impérial avant la lettre (*Kondō hisaku*, Plan secret d'unification du monde), réformateur nationaliste, promoteur d'ambitieux projets de redressement de l'économie (*Keizai yōroku*, Abrégé d'économie politique, *Yōzō kai.iku ron* Traité sur la formation et le développement), de reconstruction militaire et de refondation politique (*Suitō hiroku*) à l'époque où les premières visites des « vaisseaux noirs »⁷⁴ donnaient à la menace étrangère une forme de plus en plus concrète, Satō faisait également partie de ces samouraïs sans maître attirés par les sciences occidentales, dans leur double dimension de connaissance abstraite et de savoir-faire technologique. Polymathe profondément rationaliste, il avait poussé l'intérêt pour les « études hollandaises »⁷⁵ bien au-delà de la simple curiosité anecdotique, comme le montrent les connaissances en astronomie qu'il déploie dans le *Tenchū-ki* (Mémoire sur le pilier céleste). Le mariage qu'il tente d'opérer, vers la fin de sa vie, entre le *Kodō* (la Voie ancienne) de Hirata Atsutane et les sciences occidentales semble annoncer, avec quelques décennies d'avance, les positions de Sakuma Shōzan (1811-1864)⁷⁶ et, au-delà, le célèbre slogan de Meiji « *wakon yōsai* » (esprit japonais/technique occidentale)⁷⁷. Or chez lui, le vitalisme n'est ni une simple image ni une thèse marginale, mais la clef de voûte de son système : il se décline dans plusieurs registres, cosmologique, théologique, éthique, économique-politique, et alimente une sorte de religion positive orientée vers l'action et le futur.

Cosmologie d'abord. Comme le révèle le *Tenchū-ki*, Satō Nobuhiro a assimilé les éléments de l'astronomie occidentale et s'est efforcé de les intégrer dans le cadre général de la cosmologie sino-japonaise. Ce mariage surprenant va lui permettre de développer une lecture littéraliste des genèses traditionnelles. L'héliocentrisme objectif qu'il retient de la leçon occidentale est ainsi chez lui la face « technique » d'une thèse théo-cosmologique (prééminence du soleil et de la déesse Amaterasu) et d'une thèse nationaliste (supériorité du pays du soleil levant, qui se situe au sommet de l'univers) qui ne sont plus des actes de foi

(comme chez les kokugakusha), mais les déductions d'une connaissance qui se veut fondée en fait. Or, derrière le symbole de la puissance rayonnante d'Amaterasu se cache une entité plus ancienne et plus fondamentale, qu'il associe au dieu de la vitalité, Takamimusubi no kami. Dans l'introduction autobiographique du *Tenchū-ki*, Satō avoue avoir longtemps cherché, dans les ouvrages chinois, indiens et occidentaux, le principe moteur de l'univers, et il conclut l'avoir enfin trouvé dans les cosmologies vernaculaires, et plus précisément dans la fonction génératrice de Takamimusubi. « Au fur et à mesure que j'approfondissais ma connaissance des anciennes traditions, j'en venais à comprendre que l'énergie génétique du monde dépendait en dernier ressort du pouvoir du dieu Musubi »⁷⁸. C'est ce dieu qui produit l'ensemble des étants et anime le mouvement incessant des créatures. Un principe général (l'action de Musubi sur le souffle originel) et quatre lois constantes (direction de rotation, distance de révolution, vitesse de rotation et forme) fondent l'intelligibilité de ce vitalisme cosmique. Il semblerait que la cosmologie de Satō ait été initialement proche des formulations chinoises (et malgré une évolution incontestable, elle n'en a jamais totalement éliminé le vocabulaire) : c'est le Ciel, comme instance régulatrice, qui est le plus souvent mis à contribution dans les premiers écrits. Le *Tenkei yōroku* et le *Kondō hisaku* invoquent souvent la « loi céleste » (*tenkei*), mais, en dernier ressort, c'est le dieu Takamimusubi qui jouera le rôle à la fois de fondement de l'univers, de dieu créateur (producteur), et de source de la fertilité universelle. Son rôle n'efface pas pour autant le concept chinois de « souffle-énergie originel et unique », mais le complète et le soumet à une intervention régulatrice. « Ces derniers temps, en lisant les Récits de l'Âge des dieux, j'ai compris que la source des révolutions du cosmos, l'origine de la naissance des dix mille êtres et le principe de la création étaient tous imputables à l'action merveilleuse du dieu Musubi notre ancêtre »⁷⁹.

Satō semble donc être passé d'une conception de l'auto-régulation (au sens à la fois cosmologique et éthique, dans la plus pure orthodoxie chinoise) à une thèse énergétiste dont la détermination théologique est d'abord restée flottante. Il semble que sa conception du dieu Takamimusubi oscille entre trois valeurs : d'une part, ce kami primordial est une entité spécifique intervenant *in illo tempore* en créant le monde (il y aurait beaucoup à dire sur le vocabulaire propre à Satō, qui refuse le terme de *sōzō*, et lui préfère celui de *yōzō*)⁸⁰. Deuxièmement, ce dieu, malgré sa dimension « personnelle », reste associé au principe de l'énergie fondamentale (*genki*) cher à la cosmologie chinoise et au modèle de la séparation des substances lourdes et des substances légères⁸¹.

Mais d'autre part, Satō, qui n'a pas manqué d'être intrigué, comme les kokugakusha avant lui, par la duplication des Musubi (Takamimusubi et

Kamimusubi), en tire une conception plus abstraite : il n'y voit plus seulement un dieu (ou une paire de dieux), mais un principe actif (une sorte d'*origo continuata*) s'exerçant en tout temps et en tout lieu sur les processus génératifs et dynamiques. Dans une telle conception, les deux Musubi ne sont que le symbole d'une énergie sous-jacente nommée « principe producteur (formateur) » (*yōzō no shinri*)⁸². Ainsi, le principe générateur peut-il compénétrer de la même façon les trois instances qui forment la triade initiale (Ame no minakanushi, Takamimusubi et Kamimusubi correspondent aux trois plans du Ciel, de la Terre et de l'Homme).

Ces thèses théo-cosmologiques se traduisent dans une religion rationnelle : le culte s'adresse en dernier ressort, sous les masques des dieux personnels, à ce principe général de vitalité ou de fertilité auquel l'humanité doit loyauté et dévotion⁸³. Le lecteur occidental a parfois le sentiment que Satō se rapproche d'une vision purement conventionnaliste (et fonctionnaliste) de la religion, le panthéon ressemblant à une « mise en image », *ad usum populi*, de principes plus abstraits. Mais le littéralisme auquel il adhère dans sa lecture des traditions mythologiques nationales lui interdit de franchir ce pas. La tension entre son rationalisme initial et ses inclinations vers le *Kodō*, le poussent à opter pour un moyen terme original, qui consiste à universaliser le particulier : la Voie, telle qu'elle a été préservée au Japon est authentique, et les ressemblances que trahissent les traditions mythologiques des autres pays ne sont pas des erreurs, mais des transmissions lacunaires et déformées d'une même vérité originaire⁸⁴.

La religion, et les vertus qu'elle exige, s'appuient sur une éthique qui, par certains de ses aspects, n'est pas sans rappeler l'idéalisme mencien. L'homme, pour peu que la société ne fasse pas obstacle à ses penchants, est naturellement porté vers le bien (un bien pensé comme une adéquation à la « loi céleste » et, derrière, au principe de vitalité). L'un des rôles de la politique (et de l'éducation, qui occupe une place importante dans ses projets de réformes) est précisément de créer des conditions favorables au plein déploiement de cette aptitude à l'action bonne et féconde. Sur ce plan, Satō se situe dans la droite ligne d'une tradition japonaise remontant à Itō Jinsai, qui rejetait l'éthique néo-confucéenne de la rectification ou du (re)dressage du cœur (*zhengxin*).

L'économie, ou plutôt l'économie politique (car le mot de *keizai*, pendant la période d'Edo, n'a pas le sens qu'il prendra plus tard) doit venir prolonger un impetus qui est donné par la nature. Une croissance infinie est promise à l'homme industriel quand il est encadré par des dirigeants avisés. Plus que l'activité commerciale et son jeu incontrôlable d'échanges, c'est l'agriculture qui sert de base à la réflexion économique (presque physiocrate) de Satō (qui l'appelle d'ailleurs, dans son organigramme idéal, « affaires fondamentales »),

honji). Si une gestion responsable rend possible une exploitation des ressources et garantit des gains de productivité, toute politique « malthusienne » devient non seulement inutile, mais contraire aux lois célestes : le *Keizai yōroku* dénonce les pratiques d’infanticide, d’avortement, et toute forme de contrôle de la population, en attribuant la faute de telles dérives aux dirigeants politiques, qui ne manqueront pas d’être frappés par la justice céleste.

La politique expansionniste et impériale est elle aussi légitimée par le principe de vitalité : le *Kondō hisaku* rappelle que dans le but de sauver et de pacifier le monde, il importe de connaître la loi de Musubi : « *ten.i no shizen ni myōgō suru no shochi nakereba, Musubi no hōkyō wo ete moyoosu bekarazu nari.* »⁸⁵. Le vitalisme apparaît donc chez Satō Nobuhiro comme un principe englobant et, dans son système, il permet de faire la synthèse entre le traditionalisme et la valorisation du futur : l’on est loin, chez lui, malgré le titre d’un de ses ouvrages (*Fukko-hō*, 1846), des utopies quiétistes, du rêve de retour à l’état pré-culturel, ou même du projet de restriction économique esquissé par un Kumazawa Banzan⁸⁶, sans parler du modèle général du maintien du statu quo cosmico-social qui sert de toile de fond à la réflexion confucéenne. Satō inscrit la « magie » (pour parler comme Weber) dans la croissance et dans l’action, il défend une éthique de l’énergie et valorise l’économie pour la première fois dans la tradition confucéenne japonaise prolongeant sur ce point (mais dans une autre perspective, plus autoritaire), les thèses de Kaihō Seiryō (1755-1819)⁸⁷ sur le mécanisme de l’échange. N’étant ni un ascétisme ni une mystique (qui s’agisse de leurs déclinaisons active ou passive), la posture vitaliste de Satō n’échappe pas seulement au carré typologique de Weber, elle propose un enchantement sans jardin. Pour se convaincre que son rationalisme s’adosse bien à une pensée religieuse, il suffit de confronter sa cosmologie à celle d’un Miura Baien (1723-1789)⁸⁸ qui théorise et *mathématise* le processus naturel de dissociation et de synthèse (la dialectique est le *jōri* du cosmos) là où Satō *glorifie* le pouvoir d’expansion de l’énergie théo-cosmique.

Cette thèse vitaliste ne sort pas pour autant du néant, puisque Satō lui-même, au détour de plusieurs digressions autobiographiques reconnaît l’influence de Hirata Atsutane (1776-1843) sur les développements tardifs de sa pensée. L’on sait en effet que l’auteur du *Kodō Tai.i*, dans sa religion personnelle, accordait une place de tout premier plan aux deux Musubi de la théogonie du *Kojiki*, et qu’il avait esquissé des théories sur leur symbolisme. Reprenant une tradition remontant au *Kogoshū.i* et au *Kinensai Norito*⁸⁹, il les assimile à Kamurogi et Kamuromi, et distingue, derrière leur différence générique (le premier est un dieu, l’autre une déesse), une bi-fonctionnalité métaphysique : au sein des affaires divines, Takamimusubi gère la dimension du manifeste, tandis que sa parèdre a

pour attribution les affaires secrètes, ce qui semble être un lointain souvenir du paradigme du *kenmitsu*⁹⁰, diffracté par la médiation du shintō médiéval⁹¹. Une citation du *Koshiden*, intégrée dans le *Tama no mihashira*, lit *kamigoto* [uchi-goto]. Mais Hirata, qui insiste sur la quasi-gémellité des deux dieux, ajoute que leur paire représente les deux faces d'un même principe : la vertu (ou grâce) de vitalité (*musubi no megumi*) qui produit tous les dieux et tous les êtres. Notons au passage que l'usage du caractère *de/toku* trahit un souvenir de l'*onmyōdō* propre au Suika shintō⁹². Non seulement Hirata faisait remarquer que l'étymologie des deux Musubi se retrouvait dans les lexèmes *musuko* et *musume*, mais il étendait cette vision générative jusqu'à développer les métaphores germinatives présentes dans le panthéon. Il n'hésitait pas à interpréter le mot de kami en en faisant une contraction de *kabimoye*, qui désigne la germination et la croissance végétale (hypothèse abandonnée par la suite). Mais le *Tama no mihashira* ne s'arrête pas à cette thèse cosmogonique : pour Hirata, le principe du musubi ne se contente pas de se manifester au commencement du monde, il est une force immanente toujours active derrière les transformations de la vie : « *mazu hito no nariizuru koto wa fubo no tamawamono naredomo, sono nariizuru moto wa kami no musubi no kushiki tabenaru nitama ni yorite...* »⁹³. C'est précisément au nom de ce vitalisme que Hirata rejette l'eschatologie pessimiste de son maître Norinaga⁹⁴. Un peu plus loin, il assure même que si l'âme est confiée à l'homme par le dieu Musubi, de par sa nature propre, elle doit retourner au ciel après la mort (et non errer dans l'obscurité du Pays de Yomi, ou la Contrée des Racines). Hirata semble hésiter, dans la construction de sa théologie personnelle, entre une lecture immanentiste et un quasi-monothéisme. Dans le *Kodō Tai.i*, il énumère les équivalents étrangers à Musubi en qualité de dieu suprême : en Chine, c'est le Souverain d'en haut (Shangdi) ou le Souverain céleste (Tiandi) ; en Inde, c'est Brahmā le créateur ; dans les contrées de l'Ouest, c'est le « créateur céleste dont parlent les livres hollandais ». Il s'enhardit même jusqu'à postuler un stade universel de l'Urmonotheismus : « dans toutes les contrées, l'on trouve des traditions concernant un être divin qui réside dans le ciel et qui a créé toutes choses »⁹⁵.

Malgré l'évidence de cette filiation, reconnue par le principal intéressé, l'idée d'une principalité des dieux de la vitalité et de la génération est sans doute à chercher plus haut encore dans la tradition du Kokugaku. C'est le *Tamakushige* de Motoori Norinaga qui semble avoir lancé la tradition des *musubi-ron* et d'emblée, il l'a fait à un niveau de très grande généralité :

la vraie Voie imprègne tout l'univers et elle est la même dans tous les pays, mais ce n'est que dans notre divine contrée qu'elle a été transmise correctement, car les autres en ont perdu la tradition dès la plus haute

antiquité (...) S'il fallait expliquer le sens fondamental de la vraie Voie, nous dirions que le principe de complémentarité qui est à l'œuvre dans le monde, qui produit les dieux de l'univers et les dix mille êtres, doit être attribué aux deux dieux de la génération Takamimusubi no kami et Kamimusubi no kami...⁹⁶.

La principalité du musubi, au moins à titre d'anhypothétique, est consciemment posée par Motoori Norinaga, comme l'indique une réponse à une objection citée dans le *Kuzubana*. À la question « si l'on affirme que tous les phénomènes du monde sont produits par l'esprit de Musubi no kami, alors par l'esprit de quel dieu a été produit Musubi no kami ? », Motoori fournit trois réponses complémentaires : les textes sont silencieux sur ce point ; la question est difficile à connaître ; une volonté trop systématique de connaître ce point participe d'un rationalisme étranger. Devant l'ubiquité insondable du mystère (« *jitsu wa hito no yo no koto mo shina koso kahare...* »)⁹⁷, Motoori recommande, comme toujours, l'attitude de suspension herméneutique respectueuse. Ailleurs, dans le même texte, il insiste sur la dimension d'origo continuata du pouvoir générateur du musubi :

Depuis le commencement du ciel et de la terre, le dieu de la génération réside dans la Haute Plaine céleste, et c'est l'énergie de son esprit qui produit la naissance de toutes les créatures..⁹⁸

Motoori reprend ainsi un signifiant chinois (la notion de « Voie », qui lui garantit une validité universelle), mais lui associe un signifié vernaculaire, qui est à la fois universel et particulier.

Peut-être faut-il remonter plus haut dans cette recherche des racines des *musubi-ron*, et faire un saut jusqu'à un stade où le vitalisme n'est pas explicitement associé au principe du *musubi*, mais trouve une formulation abstraite et générale qui s'effectue librement à partir du code notionnel de la cosmologie chinoise : la pensée d'Andō Shō.eki (1703-1763), telle qu'elle est exposée dans la Grande Préface du *Grand Traité du Shizen shin.eidō*, nous offre un point d'ancrage vraisemblable, bien que son caractère d'isolat et l'histoire lacunaire de sa réception ne nous permettent pas de la traiter comme le point de départ d'un courant spécifique. L'anecdote sans fondement qui veut que Satō Nobuhiro ait été un fils de Shō.eki, traduit populairement le sentiment ancien d'une ressemblance entre leurs deux pensées : la métaphore de la filiation est prise littéralement; en outre, leur voisinage, dans le volume 45 de la série *Nihon shisō taikai* peut se lire comme une reconnaissance implicite de leur parenté intellectuelle qui, bien évidemment, ne se limite pas aux effets de leur origine commune, la région d'Akita. Pour citer Jacques Joly, « le discours de Shō.eki tout entier peut se lire comme

une immense tautologie »⁹⁹ qui consiste à exposer les effets du « naturel » (car tout est en lui), mais aussi à cartographier le réseau infini des corrélations qui fonde le monde. Reprenant un type de jugement analytique sinogrammatique (dont la tradition remonte à Mencius sinon plus haut), Andō définit le naturel ainsi : « *shizen to wa hitori naru wo ihu nari* » (le naturel/nature désigne ce qui advient/s'effectue de soi-même). Si le *shizen*, proche en cela de sa valeur ancienne, est plus une modalité qu'un état, ou a fortiori qu'une substance, il n'est pas en lui-même investi de principialité (c'est, au plus, un signifiant universel, pour reprendre la formule de Joly) : c'est précisément dans les figures vitalistes qu'il faut trouver ce principe. Et c'est là que s'opère un décrochage partiel entre la nomenclature (et le code) utilisée par Andō Shō.eki, qui semble entièrement tributaire de l'*in.yō gogyō shisō*, et ce que nous appelons sa philosophie sous-jacente. Parti du dynamisme circulaire de la cosmologie traditionnelle (qui repose sur une structure d'ordre à hiérarchie relative déclinée dans une morphologie des transformations), il glisse insensiblement vers un principialisme générativiste qui n'est pas, comme tel, inscrit dans le modèle chinois. Le décrochage semble aussi assumé que systématique, et ne saurait donc se réduire à une maîtrise chancelante des textes chinois : il se traduit d'abord dans un usage très personnel des sinogrammes (que nous avons évoqué plus haut) ; il s'exprime ensuite dans les libertés considérables qu'il prend avec la logique transformative des phases, puisqu'il abandonne le modèle pentamère pour un modèle quaternaire. Bien qu'il ne soit pas interdit d'y voir le souvenir diffracté de la numérogologie de Shao Yong¹⁰⁰, Andō Shō.eki applique ce modèle au dynamisme des *gogyō* lui-même, lui faisant perdre son nom. Et enfin, son « vitalisme » dit autre chose que le dynamisme autocontrôlé et autotélique de la cosmologie chinoise. Les images vitalistes sont d'abord de simples métaphores germinatives : la « semence » (*sei*) connaît trois modalités, cosmologique (*tenchi no sei*), végétale (*koku*) et anthropologique (*hito* est graphié en juxtaposant les sinogrammes de l'homme et de la femme pour mieux souligner leur collaboration productive). Il n'est pas impossible que la centralité qu'il accorde au « souffle-énergie » du bois, dans le processus de la production de l'univers, soit la réélaboration abstraite d'une image germinative. « *Shohassei no moku-ki wa ten ni wa hokugū no chūshin yori hasshi* »¹⁰¹. Au sommet de cette chaîne de principes germinatifs se trouve le principe vital, ou *kasshin* qui est à la fois un *principium motus*, une dynamique immanente et la totalité de l'être : « Le *kasshin* n'étant que vie et réalité, il ne cesse d'accomplir son parcours admirable en avançant et en reculant selon la loi des natures relatives, et cela sans s'arrêter un seul instant »¹⁰². C'est dans le *kasshin* que s'opère la synthèse des quatre phases et des huit souffles¹⁰³. Monisme en mouvement, la théorie du *kasshin* ne peut que produire une ontologie relative et, à ce titre, elle s'appuie sur la notion de *gosei* (nature interdépendante ou

complémentaire) : « aucun être n'a de statut ontologique propre, tout n'étant que *kasshin*. Un être n'est que la trace que laisse le passage du *kasshin* à un certain point »¹⁰⁴.

Stade transitoire du vitalisme entre la théorie du *ki* et la théologie du *musubi*, la conception de l'énergie vitale défendue par Andō Shō.eki présente trois caractéristiques :

- L'appareil notionnel des *gogyō* est retourné contre lui-même puisque la notion de transformation est fermement critiquée (« *shizen no michi ni arazaru mono wa eki nari* »), au même titre que l'idée de paliers qui risquent d'introduire du discontinu dans le flux du *shizen*.
- la vitalité est constituée comme hypostase, sans faire explicitement l'objet d'une élaboration théologique. Tout au plus Andō Shō.eki localise-t-il le *kasshin* dans l'étoile polaire et évoque-t-il à l'occasion une sorte d'« esprit de l'univers » (*tenchi no seishin*)¹⁰⁵: l'on comprend pourquoi Andō Shō.eki a pu être revendiqué par la pensée écologiste japonaise comme un lointain ancêtre.
- Le vitalisme ne pense pas encore sa spécificité par rapport au dynamisme, puisque les mouvements célestes sont considérés comme analogues à la mobilité organique. En d'autres termes, l'organicité n'est pas pleinement énoncée (ce qui est compréhensible dans une perspective pan-biotique).

Conclusion

Les auteurs que nous avons choisi de présenter ne couvrent certes pas tout le champ des possibles de la pensée japonaise (le bouddhisme dogmatique, le confucianisme orthodoxe et bien d'autres courants ont délibérément été laissés de côté), mais par la souplesse interprétative de leur rapport aux systèmes constitués, par la richesse de leurs inventions et par leurs nombreuses affinités, ils constituent une constellation cohérente qui nous paraît illustrer plus fidèlement la spécificité des modes de pensée pré-modernes. L'univers intellectuel de nos auteurs est non seulement d'une grande complexité, mais il repose sur des régimes et des fonctions totalement étrangers aux règles de la sémiopoièse de la philosophie européenne. C'est pourquoi le passage de la culture d'Edo à celle de Meiji repose sur une indéniable solution de continuité. Le fait que même les penseurs d'Edo les plus curieux des savoirs « hollandais » (occidentaux) aient continué d'exprimer leurs conceptions dans les codes offerts par les écoles traditionnelles confirme que la culture d'Edo ne glisse pas progressivement vers la modernité. Il est d'ailleurs stérile et anachronique, comme le font certains japologues contemporains, de mesurer l'intérêt d'un penseur ancien à son degré

de modernité virtuelle. Rien, donc, dans la pensée pré-moderne, n'« annonce » la philosophie japonaise moderne, mais il est incontestable que la richesse et la vitalité de la première expliquent la rapidité avec laquelle la seconde s'est élaborée : les reconstructions n'ont cessé de scander le cours de la pensée japonaise depuis ses origines qui, paradoxalement, s'est trouvée moins dépaycée qu'on ne le croit par la culture européenne. L'ouverture aux discours occidentaux n'a fait qu'ajouter une nouvelle strate à la structure polyglosse de la culture japonaise.

Notes

1. G. Gusdorf, *Le Romantisme I* « Le savoir romantique », Paris, Payot et Rivages, 1982-1983. Citons un passage représentatif : « La philologie occidentale est l'instrument d'une relativisation de la conscience occidentale, forcée de renoncer à son superbe isolement et de se situer dans un contexte d'universalité. [...] Les nouveaux continents de la philologie, la Chine et surtout l'Inde, obligent les Européens, prenant du recul par rapport à leurs propres évidences, à se situer dans le contexte d'un humanisme planétaire, délivré des limitations qu'imposaient aux esprits le préjugé hellénique et le préjugé chrétien. » (p. 303).
2. G.W.F. Hegel s'exprime fréquemment sur ce qu'il appelle, au singulier, « la philosophie orientale » (les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* lui consacrent un long développement d'une centaine de pages : *Leçons...* (trad. J. Gibelin), Paris, Gallimard, 1954, p. 304-397 ; en allemand, voir les pages 19-184 du tome 17 de l'édition du Jubilé). Quand il ne reproche pas aux systèmes de pensée asiatiques d'être plus proches du religieux que du philosophique (« ce que nous appelons en Orient philosophie est en général bien plutôt [...] une conception religieuse du monde », p.307), il souligne l'abstraction desséchante de la métaphysique indienne (ce qu'il nomme « caractère permanent de la généralité »), son incapacité à saisir le réel et à penser la subjectivité (« dans la religion orientale, le caractère de la subjectivité, de la liberté subjective, n'est pas encore assez développé » ; « l'individualité ne se maintient pas parce qu'il lui manque la liberté », p. 38). Il est piquant de constater que certains des reproches qu'il formule à l'endroit des pensées asiatiques reprennent ceux que l'on peut trouver chez le Schlegel d'après 1808. Même dans les parties consacrées à la Grèce, l'Orient apparaît en creux, à la manière d'un repoussoir : « la puissance orientale de la substance, avec sa démesure, l'esprit grec l'a réduite à la mesure, l'a enfermée dans d'étroites limites » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, « La philosophie grecque », trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, p. 25). Malgré ces nombreux points aveugles, Hegel trahit souvent une curiosité sincère pour cette altérité philosophique radicale, comme en témoignent ses lectures orientalistes (Rémusat, Brucker, Gaubil, Amiot, Anquetil du Perron, etc.) et la longue présentation qu'il consacre au système des trigrammes du *Yijing*.
3. Homjakov (Homâkov) (*Zapiski o vseimiroj Istorii*, in PSS, Moscou, 1892) proposait de ramener la dynamique civilisationnelle du monde à une lutte entre deux archétypes culturels, le principe « iranien » (idéalité métaphysique et affirmation de la liberté de l'esprit), et le principe « kouchitique » (représenté par la Chine). Solov'ev, de son côté, s'efforce de saisir l'essence même de la culture chinoise, qu'il nomme « *kitaizm* » (sinité), dans le taoïsme (Homjakov, lui, était confucianocentriste), commettant toute une série de célèbres

contresens : « La sinité, comme tout principe limité, si on lui attribue une signification absolue, débouche sur l'incohérence et finit par s'autodétruire. Ce passage à l'absurde a été accompli, pour le principe chinois, dans la doctrine du plus grand et peut-être de l'unique penseur vraiment philosophique de la race jaune, Lao-tseu (Laozi). Comme tout penseur authentiquement philosophique, Laozi cherche le principe absolu ; comme tout vrai Chinois, il le cherche exclusivement dans le passé ; il cherche un passé inconditionné qui préexiste à tout l'étant » (Sobranie Sočinenija VI. Sol. tome VI, *Kitaj i Evropa*, p. 118). Plus généralement, il attribue à la pensée chinoise quatre défauts rédhitoires : le formalisme, l'égoïsme, le vacuitisme et le passésisme. Rappelons que la posture de Solov'ev ne prend son sens que si on l'inscrit dans la polémique avec Danilevskij.

4. T. Todorov, dans *La Conquête de l'Amérique* (§ « Colon et les Indiens » p. 40-55) nous rappelle que la « posture sympathique » vis-à-vis de l'altérité (« aimer l'autre ») cache le plus souvent un principe assimilationniste et ne vaut pas mieux que la volonté de domination. Voir également le chapitre III « Aimer », et le § « Comprendre, prendre et détruire », p. 133-151. Renvoyons aussi à la critique des pièges de l'« œcuménisme de la différence » formulée par Baudrillard dans *La Transparence du mal*, Paris, Galilée, 1990, p. 136 : « il n'y a pas de bon usage de la différence... »
5. L'on se souvient du slogan qui reflète l'enthousiasme initial de Frédéric Schlegel : « c'est en Orient qu'il faut chercher le romantisme suprême » (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg, 1808, p. 219). Les intérêts orientalistes de Schlegel (qui le poussent à s'installer à Paris en 1802) et sa conversion au catholicisme (1808) ne sont séparés que de quelques années, à tel point qu'ils coexisteront quelque temps. L'on sait d'ailleurs que Goethe considérait le *Über die Sprache...* comme un manifeste catholique. Mais c'est cette foi catholique qui l'amènera à prendre ses distances vis-à-vis de ce qu'il perçoit, chez les Asiatiques, comme une dérive de la sagesse primordiale : « [elle] risque de s'égarer dans l'absolu et de susciter un panthéisme inacceptable » (cité par Gusdorf, *op.cit.*, p. 305). Pour l'évolution tardive de Schlegel, voir R. Girard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, Didier, 1963, p. 111 et sequ. (§ « La rupture affective avec l'Orient »).
6. Dans sa leçon en Sorbonne du 24 avril 1828, V. Cousin déclare : « Quand on lit avec attention les monuments poétiques et philosophiques de l'Orient, surtout ceux de l'Inde, qui commencent à se répandre en Europe, on y découvre tant de vérités, et de vérités si profondes, et qui font un tel contraste avec la mesquinerie des résultats auxquels dans ces derniers temps s'est arrêté le génie européen, qu'on est tenté de se mettre à genoux devant le génie de l'Orient, et de voir dans ce berceau du genre humain la patrie de la plus haute philosophie. C'est encore une erreur : autre chose est la vérité, autre chose est la philosophie... » V. Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1829 [rééd. Fayard, 1991], p. 49. Voir l'article d'Anne-Lise Dyck « La Chine hors de la philosophie », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 27, *Y a-t-il une philosophie chinoise ?*, A. Cheng (dir.), Vincennes, PUV, 2005, p. 13-47.
7. L'expression s'attarde fréquemment (avec son singulier réducteur) sous la plume de plusieurs spécialistes de la pensée de Nishida Kitarō, et, si l'on est prêt à admettre qu'il s'agit moins d'un fossile lexicologique et idéologique du XIX^e siècle que d'un « retour » assumé à une formulation découlant d'une réduction transcendantale, l'on ne peut s'empêcher de constater qu'elle a un effet désastreux sur l'homme cultivé non asiatissant.
8. Prolongeant l'œuvre de Kamo no Mabuchi (1697-1769) dont il approfondit les thèses et radicalise les méthodes, Motoori Norinaga (1730-1801) est le représentant le plus éminent du mouvement philologique et idéologique que l'on connaît sous le nom de Kokugaku ([École des] Études japonaises). Partie d'un programme de réévaluation de la littérature vernaculaire

(longtemps éclipsée par le prestige de sa rivale chinoise), cette mouvance s'est d'abord traduite par une entreprise ambitieuse d'exégèse des œuvres anciennes dont la rigueur philologique est souvent admirable (*Recueil des Dix Mille Feuilles* par exemple), avant de prendre une orientation plus idéologique sous la forme d'une critique systématique de la culture littéraire, morale et philosophique de la Chine et d'une dénonciation du rationalisme. Après des essais sur l'esthétique japonaise ancienne (*Shinkokin-shū*, *Dit du Genji*, élaboration de la notion de *mono no aware*, etc.), Motoori trouve sa voie lorsqu'il entame une exégèse monumentale du *Kojiki* (Recueil des Faits anciens/ Livre des Antiquités, 712) qui occupe les trente dernières années de sa vie : le *Kojiki-den*. Il voit dans ce recueil de mythes de fondation un précipité de l'âme japonaise avant qu'elle ne soit contaminée par l'esprit chinois (*karagokoro*). La préparation de ce travail de lecture tautégorique alterne avec la rédaction d'essais plus brefs et plus polémiques portant sur des questions de théologie (notion de kami, de Voie) ou sur la différence entre les cultures chinoise et japonaise.

9. Ses défenseurs comme ses détracteurs s'accordent à reconnaître à Stcherbatskoj (Šerbatskoj) deux grands mérites : celui d'avoir défriché le territoire mal connu de l'épistémologie et de la logique bouddhiques tardives (thèses de Dignāga en particulier), et celui d'avoir fondé la bouddhologie russe en lui donnant une dimension internationale. Mais son nom sert souvent de repoussoir dans des polémiques techniques ou philosophiques qui remontent au début du XX^e siècle. Dès la génération des Rosenberg et des Keith, « on l'accuse d'avoir constamment utilisé, pour traduire les catégories de la pensée bouddhique, des concepts philosophiques occidentaux inaptes à en saisir la spécificité, d'une part parce qu'ils reposent sur un découpage du champ sémantique et une topologie qui ne sont pas transposables, d'autre part parce qu'ils sont chargés d'une mémoire culturelle sans rapport avec celle de l'Inde. [...] La deuxième critique a des enjeux spécifiquement historico-philosophiques : l'on reproche à Šerbatskoj d'avoir adopté une vision atemporelle de la pensée indienne ou, plus précisément, d'avoir projeté sur les périodes pré-schismatiques des concepts et des visions du monde qui ne reflèteraient en réalité que la dogmatique tardive du Grand Véhicule (c'est la posture critique de Keith qui défend une vision "primitiviste" du bouddhisme ancien, le réduisant à une sorte de Yoga) » (voir N. Rocher, *La Tentation de l'Orient dans la pensée russe*, thèse, 2008, p. 348-349). Rappelons, pour être juste, que les références à la philosophie occidentale (ou aux récents développements de la science) sont des expédients heuristiques utilisés consciemment par Šerbatskoj et non des comparaisons pré-critiques. Signalons enfin que sa formation philosophique s'est effectuée sous le signe d'une variante russe du néo-kantisme représentée par deux professeurs de l'Université de Saint-Petersbourg, A.I. Vvedenskij et I.I. Lapšin : les perspectives de la *Théorie de la connaissance et de la logique des bouddhistes tardifs* trahissent de fait une orientation consciemment et délibérément criticiste. Disons, pour résumer, que le néo-kantisme germano-russe permet à Šerbatskoj de « coder critiquement » l'épistémologie du bouddhisme.
10. Le bouddhisme de la période de Nara (710-794) est traditionnellement identifié à la constellation dogmatique qu'on appelle au Japon les *Six Écoles*, bien que certaines d'entre elles ne semblent pas avoir eu d'existence autonome. Le *Sanron* (École des Trois traités) est construit sur les thèses du mādhyaṃika et de leur plus célèbre concepteur, Nāgārjuna ; le *Jōjitsu*, qui doit son nom à l'ouvrage scolastique qui condense ses positions, le *Satyasiddhīśāstra* de Harivarman, et qui développe la thèse des « deux vérités », semble avoir fonctionné comme un appendice au *Sanron* ; le *Hossō* ou École des caractéristiques des dharmas, se rattache à la branche idéaliste de la pensée bouddhiste, que l'on nomme Yogācāra ou encore École du Rien-que-Conscience, qui a développé un cognitivisme extrêmement poussé reposant sur la

thèse de la « conscience-réservoir » ; le *Kusha* (qui doit son nom au traité prémahayaniste *Abhidharmakośaśāstra*) n'a fonctionné que comme une sorte de propédeutique au *Hossō* ; le *Kegon* (Huayan en chinois) s'appuie sur les thèses du (des) sūtra(s) de la Guirlande (ou Ornementation fleurie), *Avataṃsaka* : il défend une vision du monde holiste qui s'oppose au discontinuisme des dharmas des autres écoles et qui se rapproche d'une sorte d'ontologie moniste. Construit à la manière d'une structure homéométrique, l'onto-cosmos est imaginé comme un emboîtement de mondes illimités habités par des bouddhas spécifiques, rayonnant à partir d'une terre centrale occupée par le bouddha cosmique Mahāvairocana ; le *Ritsu*, qui doit son nom au mot qui signifie « règle » ou « discipline » (et qui traduit le *vinaya* sanscrit), ne développe pas un dogme spécifique, mais se pose en garant de la rectitude rituelle des cérémonies d'ordination, et du respect rigoriste des règles monastiques.

Introduites au Japon entre le début du VII^e (Sanron et Jōjitsu) et le milieu du VIII^e siècle (Kegon et Ritsu), les *Six Écoles* ont pour caractéristique principale de ne pas faire reposer leur légitimité dogmatique sur des sūtras (à l'exception notable du Kegon), mais sur des traités de scolastique (*śāstra*), ce qui explique leur tendance conceptuelle et fortement élitiste. Bien implantées dans des temples monumentaux situés au cœur de la capitale, ces écoles bouddhiques marqueront la culture de l'aristocratie de l'époque et tenteront d'influencer le pouvoir politique (la période connaîtra même une tentative d'établissement d'un régime théocratique).

11. Par ses tendances œcuméniques (il condense les thèses les plus importantes du Grand Véhicule), par l'universalité de son message sôtériologique (tous les êtres possèdent la nature-de-bouddha et peuvent réaliser l'éveil dans cette vie), par son orientation moniste (le Bouddha cesse d'être un personnage historique pour acquérir le statut d'un Être suprême), par le succès de son sūtra de prédilection (le sūtra du Lotus, dont les sept paraboles sont connues dans toute l'Asie, développe l'idée du Véhicule unique qui réduit les différences dogmatiques à la fonction de simples artifices de prédication), par l'efficacité de la formation très structurée qu'il dispensait à ses moines, par le rayonnement de son temple principal (Enryaku-ji) et la puissance de son organisation, le *Tendai* ([École des] estrades célestes) a profondément marqué la culture japonaise, au-delà même de la période de Heian (794-1185) qui est son premier cadre d'implantation. Déjà constitué comme école en Chine sous les Sui (*Tiantai*), le Tendai fut introduit au Japon par Saichō (767-822) au seuil du IX^e siècle mais il se heurta d'abord à l'opposition des Écoles du bouddhisme de Nara : ce n'est qu'après la mort du maître qu'il fut reconnu comme une École autonome, obtenant sa propre estrade d'ordination, devenant le grand rival de son contemporain le Shingon. Plusieurs écoles ultérieures du bouddhisme japonais ont d'abord existé sous la forme de courants internes au Tendai (c'est le cas de la Terre Pure, par exemple).
12. Le Shingon (ce binôme sino-japonais signifie littéralement « vraie parole », expression qui traduit le sanscrit *mantra*) est une secte de bouddhisme ésotérique fondée par Kūkai (774-835) dans les années qui suivirent son retour de Chine où il avait étudié les doctrines secrètes auprès du maître Hui Guo. Dans le *Traité des dix étapes de la conscience religieuse* (*Jūjūshinron*) rédigé, à la demande de l'empereur Junna, pour résumer ses thèses (ce qui constitue l'acte d'autonomisation de la nouvelle école), Kūkai démontre que le système qu'il défend contient et dépasse toutes les autres sectes bouddhistes qui se trouvent réduites à des degrés de connaissance (et/ou de moralité) préparatoires. « La doctrine du S. est condensée dans la théorie des Trois Mystères. Ces mystères, correspondant respectivement au corps, à la parole et à l'esprit, définissent à la fois trois fonctions possédées par tous les hommes, et les méthodes secrètes qui permettent à l'adepte de s'identifier mystiquement au Corps (par des

postures et des mūdras spécifiques), à la Parole (par des mantras appropriés) et à l'Esprit (par des exercices spirituels) du Bouddha cosmique (Mahāvairocana) et de réaliser ainsi l'éveil. La symbologie et l'herméneutique du Shingon, ainsi que les rites qui les traduisent en actes, sont tout entiers traversés par la bipartition notionnelle du phénoménal et du nouménal (*ryōbu*), qu'illustrent les deux maṇḍālas rapportés par Kūkai, celui du plan de la matrice et celui du plan du diamant. Depuis la période de Heian, le Shingon exerce un monopole sur certains rituels accomplis à la Cour (exorcismes, conjurations, cérémonies apotropaiques, usage des maṇḍālas, invocations des Rois de science, etc.) » (A. Rocher, *Splendeurs et misères d'une favorite*, Picquier, 2004, p. 682).

13. Cette tendance concordiste, déjà présente en Chine, apparaît de façon récurrente dans l'histoire culturelle de l'Asie de l'est : elle repose sur l'affirmation que les trois grands systèmes de sens (bouddhisme, daoïsme et confucianisme) défendent en dernier ressort les mêmes thèses et ne diffèrent que dans leur formulation. L'expression *sanjiao yizhi lun / sankyō itchi ron* signifie littéralement « concordance (ou coïncidence) des trois enseignements ». Le concordisme connaît plusieurs variantes (les Japonais installent le shintō à la place du daoïsme) et il n'exclut pas des jugements de valeur qui se reflètent dans une hiérarchisation des trois enseignements. Pour le jeune Kūkai, qui avait rédigé, cum maximo grano salis, un traité nommé *Sangō shiiki*, le bouddhisme dépasse évidemment (en les englobant) ses deux rivaux qui ne sont pas déçus sous un jour très flatteur.
14. Dazai Shundai (1680-1747) est l'un des penseurs les plus importants de la période d'Edo. Disciple du célèbre Ogyū Sorai (1666-1728) dont il reprend et radicalise les thèses, il représente la forme extrême du courant sinophile (*kangaku*) de la culture japonaise. Intervenant avec fracas dans la vieille quaestio disputata de la nature humaine (*jinsei*), il dénonce la naïveté de la conception menciennne, s'oppose à son innéisme moral (Mengzi postulait la bonté naturelle de l'homme *shanxing lun*), et, défendant une vision réaliste proche de Xunzi, il insiste sur le fait que, loin d'être un donné, la Voie (c'est-à-dire le système de règles défini par les Anciens Rois) doit se conquérir, contre les tendances égoïstes, et s'intérioriser, grâce à la pratique des rites. Dénonçant toutes les recettes (bouddhistes ou confucéennes) d'amélioration de la nature humaine, il définit les formes de contrôle social qui protègent l'homme contre ses penchants naturels. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait défendu le système shōgunal et que ses ouvrages les plus célèbres concernent la politique (désignée d'un terme qui, en japonais moderne, signifie l'économie : *keizai*). Mais on lui doit aussi un traité sur la Voie (*Bendōsho*) qui, dans le prolongement de l'essai presque homonyme de Sorai (*Bendō*), condense ses positions culturelles et philosophiques. Il s'y livre entre autres à une critique virulente du shintō dont il souligne l'inauthenticité, ce qui explique qu'il ait servi de repoussoir constant aux défenseurs du Kokugaku.
15. Le *Nihon shoki* ou *Annales du Japon* (720), qui est la première des « Six Histoires nationales » (Rikkokushi) et qui a longtemps joui d'un statut officiel à la Cour où il était commenté régulièrement, est une compilation réalisée à partir des traditions des grandes familles, à la demande de l'impératrice Genmei, peu de temps après l'installation de la capitale à Nara. Rédigé en chinois par un collectif de lettrés, cet ouvrage décrit, en trente livres (« rouleaux »), l'histoire légendaire puis diplomatique et politique du Japon, depuis la fondation mythique de l'archipel par le couple des Parents du Monde (Izanaki et Izanami) jusqu'à l'abdication de l'impératrice Jitō (697). La transmission et la copie du manuscrit du N. sont longtemps restées l'apanage de la vieille famille de devins, les Urabe. C'est d'ailleurs l'un d'entre eux, Urabe no Kanefumi (secondé par son fils Kanekata), qui écrivit la première exégèse du N. (*Shaku Nihongi*). Considéré à partir du Moyen Âge comme un livre sacré

(*shinsbo*) parce qu'il transmettait non seulement les actions des dieux, mais aussi leurs paroles (*shingo*) et leurs enseignements (*shinkyō*), il était parfois exposé à l'entrée des grands sanctuaires de la religion en cours de constitution qui allait devenir le Shintō.

16. Dès le début du VIII^e siècle, deux fois par an (les deuxième et huitième lunes), l'on organisait à la Cour une cérémonie en l'honneur de Confucius et de ses disciples, qui « comportait des offrandes de nourriture et de saké aux mânes des Sages, une lecture solennelle d'un classique » (F. Hérail, *Fonctions et fonctionnaires japonais au début du XI^e siècle*, Paris, POF, 1971, p. 237) suivie d'une disputatio entre étudiants avancés sur un point de doctrine, et couronnée par un banquet et des performances musicales. Dans un contexte plus tardif, rappelons que l'École (Daigaku, puis Shōhei-kō) dirigée à Edo entre le milieu du XVII^e et la fin du XIX^e siècles par les chefs de la famille Hayashi ne se contentait pas de dispenser l'enseignement de Zhu Xi, mais servait de lieu de culte en l'honneur d'un Confucius divinisé : en ces occasions, le Recteur (*Daigaku no kami*) officiait comme maître de cérémonie.
17. Présenté en 139 avant J.-C à l'empereur Wu par son auteur Liu An, le *Huainanzi* est typique du courant du taoïsme politique que les historiens de la pensée chinoise nomment « Huang-Lao » (par contraction des noms de l'Empereur Jaune et de Laozi), et qui fut dominant à la cour des Han : il ambitionne de fonder cosmologiquement une théorie du pouvoir impérial. Zhang Zai (1020-1078) est l'un des penseurs les plus importants de la mouvance que les sinologues occidentaux appellent néo-confucianisme (les contemporains parlaient plutôt d'Étude de la Voie [*Daoxue*] et les historiens chinois ou japonais de la période pré-moderne recourent à l'expression de confucianisme Song). Il est connu pour avoir théorisé l'idée de la centralité du *qi* (énergie vitale) pour redonner de la substance à la principalité vide du bouddhisme (ou du daoïsme), parce que chez lui le *qi* est la source de toutes choses. « Il se fait fort de réaffirmer la réalité du monde et l'effectivité de l'action humaine face au « tout est illusion » bouddhique. » (A. Cheng *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, 1997, p.425). « À l'antinomie bouddhique entre les phénomènes (*shi*) et l'absolu (*li*) dont ils restent inconsciemment imprégnés, des penseurs comme Zhang Zai substituent l'opposition complémentaire de l'énergie constitutive des choses (*qi*) et du principe cosmique (*li*). » (A. Cheng, *op. cit.*, p. 426). Ses œuvres majeures qui ont été conservées sont le *Yishuo* (I) et le *Zhengmeng* (*Droite règle pour les esprits embrumés* ou *L'Initiation correcte*) auquel nous faisons ici référence.
18. Grand aristocrate issu d'une branche de la famille Minamoto, Kitabatake Chikafusa (1293-1354) fut l'éminence grise de l'empereur de la cour du sud et l'idéologue du courant légitimiste à l'époque du schisme dynastique (Nanbokuchō) qui marqua le milieu du XIV^e siècle. On lui doit un ouvrage théologico-politique (*Jinnōshōtō-ki*) qui défend la thèse de la continuité dynastique et de l'origine divine des empereurs. Il est aussi connu pour avoir fréquenté les milieux sacerdotaux d'Ise (influence dont on trouve la trace dans son Recueil sur les Origines, *Gengen-shū*). Son système reste très imprégné de culture syncrétiste, à tel point que la lecture symbolique qu'il propose des Trois Regalia fait la synthèse des niveaux de sens fournis par les grandes religions de l'époque.
19. Rédigé par un membre de la famille des Watarai (Watarai Iyuki) entre la fin du XIII^e siècle et l'année 1320, le *Ruijū jingi hongen* (Livre sur l'origine des divinités organisé analogiquement) est d'abord une sorte d'encyclopédie thématique des grandes conceptions théologiques de la Chine et du Japon, et qui vise à expliquer l'origine des divinités japonaises. Ce collage de citations d'ouvrages continentaux et japonais (bouddhistes, confucianistes, daoïstes et shintoïstes) se déploie sur quinze livres (abordant respectivement les thèmes de la genèse, des transformations de la déesse du soleil, de l'instauration de la Maison impériale... des *logia* des dieux, des Interdits, du Miroir sacré), et se trouve couronné par un chapitre qui présente les

- thèses « secrètes » du shintō d'Ise et développe une sorte de crypto-monisme. (NST n° 19 Chūsei shintō, Iwanami shoten)
20. La famille des Watarai occupait traditionnellement les postes de desservants du sanctuaire extérieur (*gekū*) d'Ise. C'est à eux que l'on doit, à partir de la période de Kamakura, un effort de construction théologique connu sous le nom de shintō d'Ise, ou shintō des Watarai ou encore shintō des Cinq Livres (du nom de la compilation de textes sacrés considérés comme les bibles du nouveau courant). Puisant pêle-mêle dans les recueils de mythes anciens, la deutéro-mythologie médiévale, les apocryphes du syncrétisme ésotérique et des descriptifs de cérémonies, ce courant tente de s'opposer au bouddhisme (tout en empruntant de nombreux éléments au shingon), afin d'offrir au shintō naissant un corpus canonique, systématiser ses rituels, fixer sa symbolique et enrichir sa théologie. Pour l'histoire du courant Watarai, voir M. Teeuwen, *Watarai Shintō: an Intellectual History of the Outer Shrine in Ise*, Research School CNWS, Leiden, 1996.
21. Bien que le *Mengzi* possède une plus grande homogénéité thématique et des développements plus substantiels que le lapidaire *Lunyu*, il ne présente pas le même degré d'organicité que le *Xunzi* ou le *Hanfeizi*: les anecdotes se suivent, (rencontres avec les princes et les apologues), alternant avec les « dits » du Maître (Mengzi dit/...). Les sinologues ne s'accordent d'ailleurs pas sur son importance : si la majorité d'entre eux soulignent la profondeur de sa philosophie morale, certains autres, et non des moindres, le présentent comme « un penseur sans grande originalité » qui n'aurait fait que reprendre de vieux poncifs présents dans la tradition depuis des siècles (J. Gernet, *Le Monde chinois*, Paris, Colin, 1999 [1^{ère} édition 1972], p. 92. Quoi qu'il en soit, rappelons que même chez des esprits articulés comme Xunzi et Hanfeizi, l'anecdote reste une forme dominante d'expression de la pensée.
22. La littérature tentaculaire des « Vies antérieures du Bouddha » (*jātaka*) est le premier exemple de la vitalité de l'imaginaire bouddhique : reprenant parfois des moules narratifs à un folklore immémorial, ces récits dépeignent les hauts faits et les vertus de celui qui n'était encore qu'un bodhisattva (bouddha à venir). La difficulté de leur assignation typologique (le système des « Trois corbeilles » les intègre, faute de mieux, dans la collection des sūtras) montre qu'ils dépassent les cadres dogmatiques du bouddhisme. Les sūtras eux-mêmes (surtout dans leur forme grand véhiculaire) regorgent de scènes merveilleuses et de miracles de toute sorte (voir Lotus). Ce pendant populaire au bouddhisme savant doit sa vitalité asiatique au fait qu'il s'appuyait sur des supports variés et plus « parlants » que l'écriture : peintures, fresques, médaillons de balustrades de temples, bas-reliefs constituaient autant de « mises en images » de la vie de l'éveillé.
23. D'abord utilisés comme recueils d'exempla ou comme répertoires d'arguments sermonnaires, les récits merveilleux de rétribution ou de conversion se sont développés de façon exponentielle, intégrés dans des collections imposantes (*shū*) et ont fini avec le temps par se dissocier du bouddhisme pour voler de leurs propres ailes et constituer un genre littéraire à part entière. Le japonais appelle *setsuwa* ces anecdotes édifiantes, dont l'âge d'or embrasse les périodes de Heian et de Kamakura. Le *Nihon Ryō-i-ki* (823) est l'initiateur de cette tradition, qui trouve dans le *Konjaku monogatari* (*Histoires qui sont maintenant du passé*, XI^{ème}/XII^{ème} siècles) l'un de ses sommets : c'est dans le volet « histoires japonaises » que l'orientation littéraire se manifeste le plus clairement. Après la *Collection de trésors* (*Hōbutsu-shū*) et la *Collection d'anecdotes pour susciter l'éveil* (*Hōshin-shū*), le *Senjūshō*, la *Collection de sable et de pierres* (*Shaseki-shū* 1279-1283) et le *Shintō-shū* (1358-1361) nous intéressent ici dans la mesure où ils reflètent l'évolution du syncrétisme médiéval.

24. Les premières traductions latines ou françaises des Quatre Livres (*Sishu*) du Confucianisme classique conservent d'ailleurs cette présentation traditionnelle, avec les commentaires de Zhu Xi dans le corps du texte. Quand le R.P. Séraphin Couvreur traduit la *Grande Étude* (*Daxue*), il rappelle que l'ordre actuel et les corrections apportées au texte sont de Zhu Xi ; il conserve l'avertissement de Zhu Xi en guise d'incipit, et maintient dans le corps du texte les commentaires de Chengzi (Cheng Yi).
25. Bien que ce terme, initialement utilisé par les biblistes, ne soit pas toujours pertinent dans le contexte des religions asiatiques, la production d'« apocryphes » est un phénomène courant dans la culture bouddhique et tout particulièrement dans le corpus des sūtras. De nombreux sermons, placés dans la bouche du maître (et parés des marqueurs rhétoriques d'authenticité, comme l'incipit « ainsi ai-je entendu... ») ont été composés des siècles après la mort de l'Éveillé. Cette liberté rend très poreuse la distinction entre textes authentiques et apocryphes, en dehors des cas évidents de « fabrication polémique ». Car, si certains courants hostiles au bouddhisme ont emprunté les modes de composition et l'appellation même de sūtra pour défendre des positions explicitement anti-bouddhiques (Le Sūtra de la conversion des barbares par Laozi), la Chine connaît un grand nombre de faux composés directement en chinois, mais dont le contenu reste d'une orthodoxie dogmatique irréprochable. Dès le VI^e siècle, en Chine, circulent des catalogues qui dressent la liste des textes non canoniques, distinguant souvent entre sūtras « douteux » et « faux sūtras ». Pour les apocryphes dans le bouddhisme chinois, voir Kuo Liying, « Sur les apocryphes bouddhiques chinois », *Bulletin de l'EFEO*, 87, 2000, p. 677-705. Dans la culture syncrétique japonaise, toujours en mal de légitimité, la pratique de l'apocryphe est très fréquente : c'est le cas des textes du Ryōbu (généreusement attribués à Kūkai), d'une grande partie des Gobusho, des révélations compilées par Yoshida Kanetomo, etc. Pour une analyse de la culture des apocryphes dans la culture médiévale japonaise, voir Itō Satoshi « *Gisho* » *no seisei : chūseiteki shisō to hyōgen*, Tōkyō, 2003.
26. Bien qu'il soit entré dans la lignée Yoshida par effraction (le successeur légitime était mineur), Yoshikawa Koretari (1616-1694) fut le disciple de Hagiwara Kanetsugu et devint le représentant du courant Yoshida auprès du Bakufu, se faisant octroyer le titre de *shintō kata* (responsable des affaires du shintō). Outre son rôle dans l'orchestration des apothéoses de plusieurs *daimyō*, on lui doit des commentaires sur les deux livres de l'Âge des dieux du *Nihon shoki*, et l'élaboration d'une théologie marquée par le syncrétisme shintō-confucéen qui a pris le nom de Yoshikawa shintō, dont l'arcane de la « terre-métal » (*tsuchikane no hiketsu*) est la clef de voûte. Son influence sur la pensée tardive de Yamazaki Ansai est importante.
27. Chen Beixi (1159-1223) est un disciple de Zhu Xi (1130-1200), le grand systématisateur du confucianisme Song. On lui doit un dictionnaire de notions philosophiques (« Le sens des notions du néo-confucianisme » *Xingli ziyi*) qui a fortement influencé l'ouvrage d'Itō Jinsai « Notions des Analectes et du Menzi » (*Gomō jigi*).
28. La théorie des « quatre germes [de vertu] » ou « quatre commencements » (*siduan/shitan*) est le cœur du système éthique de Mengzi, qui propose une articulation élégante de l'acquis sur l'inné : les hommes possèdent naturellement quatre penchants qui constituent la base à partir de laquelle *peuvent* se développer les quatre vertus cardinales. « Le sens de la compassion est le germe de l'humanité ; le sens de la pudeur est le germe de la justice (sens du devoir) ; le sens de la déférence est le germe de la politesse (rites) ; le sens du juste et du faux est le germe de la connaissance ». (Mengzi, 2A/6).
29. Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris, Éditions Allia, 2006. Pour Billeter, « la pensée de l'immanence est congénitalement liée à l'ordre impérial » (*op.cit.*, p.63) : c'est donc une sorte de ruse de la raison politique, car elle est construite de manière à rendre le pouvoir

- impensable et à installer une culture de l'obéissance. Du même auteur, voir *La Chine trois fois muette*, Paris, Éditions Allia, 2006.
30. Giorgio Agamben, *Signatura Rerum, Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2008. La « Théorie des signatures » occupe le chapitre II de cet ouvrage (p. 37-91) : « De même que, selon le droit canon, le prêtre revenu à l'état séculier devait porter un signe rappelant l'ordre auquel il avait appartenu, de même la notion X présente comme une signature son ancienne appartenance à la sphère Y. Signature qui, dans un signe ou une notion, le marque et va au-delà de lui pour le renvoyer à une interprétation déterminée ou à un domaine déterminé, sans toutefois sortir de lui pour constituer un nouveau concept. » (p. 86 et sequ.).
31. Il est banal de rappeler que non seulement la langue distingue les lectures savantes (sino-japonaises : *ondoku*) des lectures vernaculaires (*kundoku*) des mêmes caractères, affectant à ces deux plans des connotations et des degrés d'abstraction différents, mais les pratiques littéraires opposent la composition de poèmes en chinois (*kanshi*) respectueux de la tropologie continentale à la composition de poèmes japonais (*waka*) dont la rythmique, le lexique et les figures sont purement vernaculaires. Le calendrier rituel trahit la même bipartition : les *nenchūgyōji* (rites saisonniers) d'origine continentale s'opposent aux *matsuri* (fêtes) concentrés sur les deux grosses saisons agricoles que sont le printemps et l'automne. Cette représentation caricaturalement binaire entretient l'illusion d'un cloisonnement étanche entre les deux plans, alors que l'intérêt de la culture japonaise tient précisément à de subtils et inextricables empiètements entre les deux.
32. David Pollack, *The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries*, Princeton University Press, 1986.
33. Le phénomène de polyanagnôse des sinogrammes n'est pas absent de la langue chinoise, mais il concerne un nombre relativement restreint de caractères (ainsi, 行 peut-il se lire *xing* ou *hang*). Le coréen, en empruntant les caractères chinois, reste fidèle à ce principe. Le japonais constitue un cas particulier dans la constellation des cultures sinisées : au lieu d'unifier les lectures des sinogrammes, les Japonais ont conservé une multiplicité de lectures, reflétant les différents moments de l'importation de la langue chinoise (et les topoglosses correspondants) qui permettent d'exprimer les connotations différentes d'un même concept. En sus de l'évidente bipartition entre lectures à la chinoise (*on*) et lectures vernaculaires (*kun*), la langue japonaise a démultiplié cet effet en distinguant de nombreuses sous-lectures à l'intérieur de chacun de ces deux macro-types. Les lectures savantes peuvent être des *go-yomi* (plus anciennes, géographiquement méridionales, et souvent associées à la culture bouddhique), des *kan-yomi* (un peu plus tardives, considérées comme « classiques »), sans parler des lectures associées aux parlers chinois des dynasties Tang, Song, Ming, Qing. Les lectures vernaculaires, elles, peuvent être des variantes morphologiques des mêmes lexèmes (naissance, naître, enfanter), ou renvoyer à des notions thématiquement associées (naissance ; crudité)
34. Voir le chapitre dense consacré par Louis Renou aux spéculations indiennes sur le langage (il utilise à ce propos l'expression très parlante de « théologie linguistique ») dans le tome II de *L'Inde classique. Manuel des études indiennes* (EFEO, 1996, p. 79 à 84). Non seulement les vieilles conceptions sur la sacralité de la langue, son efficacité magique et sa capacité inhérente à dire la vérité sont restées très vivantes dans la culture indienne bien après la période védique, mais certains courants philosophiques (la Mīmāṃsā en particulier) ont surenchéri sur cette tendance en accordant à la parole le statut de substance incréée. Pour les conceptions du langage développées dans la Mīmāṃsā, voir les § 1 376 à 1 385 du tome II de *L'Inde classique* (*op. cit.*, p. 11-15).

35. Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought*, Harvard Yenching Institute Monograph Series n° 30, Harvard University Press, Cambridge, 1992. L'étude des métamorphoses de la notion de « *wen* » est particulièrement bien venue, ainsi que la description des différents « régimes » esthétique-philosophiques qui subsument ces variations.
36. Présenter le Kokugaku (que nous préférons traduire par « Études japonaises » plutôt que par le « Études nationales » de la japonologie anglo-saxonne, qui est un anachronisme) comme une École ou même un mouvement homogène est sans doute abusif : d'une part, cette mouvance n'a jamais énoncé de « noyau dogmatique » (au-delà de la critique du confucianisme et de l'esprit chinois), d'autre part, il y a loin des revendications littéraires d'un Kada no Azumamaro rédigées en chinois classique aux dérives nationalistes d'un Hirata Atsutane. La pensée identitaire, culturaliste et xénophobe, ne devient un programme idéologique qu'au XIX^e siècle. Motoori Norinaga, le plus grand philologue du mouvement, défend une forme d'universalisme (certes différent de celui qu'offre la culture chinoise, car il revendique son anti-rationalisme).
37. Dans les premières lignes du Chapitre IV du *Gomōjigi*, consacré à la notion de principe (*li/ri*), Itō Jinsai entreprend de répondre à un disciple qui lui demande pourquoi Confucius parle de l'homme et du ciel en termes de « voie », et du monde matériel en termes de « principe » : « La Voie est une notion vivante (*katsuji*), à même d'exprimer les mystères de la reproduction et de la transformation des êtres vivants. [...] Le principe, qui est une notion inanimée et morte (*shiji*), renvoie à des choses qui existent, mais ne sont pas vivantes ». Pour une traduction anglaise du *Gomōjigi*, voir John Allen Tucker, *Itō Jinsai's Gomō Jigi and the Philosophical Definition of Early Modern Japan*, Leiden, Brill, 1998, p. 101-103). L'origine du distinguo entre « notions vivantes » et « notions mortes » est sans doute à chercher dans le *Yuandao* de Han Yu.
38. Pour un tableau contrastif des « Voies » chinoise et japonaise chez Kamo no Mabuchi, voir *Kinsei shintōron, Zenki Kokugaku*, « Koku.i-kō », Nihon shisō taikai n° 39, Tokyo, Iwanami shoten, 1972 (p. 374-393).
39. Le lexicographe Xu Shen (30-124) classe les caractères chinois (*hanzi*) en six catégories différentes qu'il nomme « les six procédés d'écriture » (*liushu*) : « les déictogrammes (*zhishi*, graphies qui montrent du doigt la chose : nombres simples, « dessus », « dessous », etc.), les pictogrammes (*xiangxing*, graphies qui figurent la forme : soleil, lune, cheval, etc.), les morphophonogrammes (*xingsheng*, graphies composées d'une forme et d'un élément phonétique : la clef fournit le champ sémantique du caractère et l'élément adjoind donne la prononciation), les syllogigrammes (*buiyi*, graphies qui combinent les sens : « sincérité » [caractère de l'homme+caractère de la parole], « clarté » [soleil+lune]), les graphies itératives (*zhuanzhu*, homonymes qui se commentent circulairement), et les graphies d'emprunt (*jiajie*, graphies que l'on emprunte pour désigner par leur seule prononciation ce pour quoi il y a une lacune lexicale). » (cf. L. Vandermeersch, *Études sinologiques*, Paris, PUF, 1994, p. 238).
40. L'enjeu est de définir la poésie (*shi*). Or, le sinogramme qui signifie « poésie » repose sur la conjonction de deux sous-graphes dont le premier est la clef de la parole (*yan*) et le second le caractère du « temple » (qui ressemble approximativement au caractère de l'« intention », (*zhi*)). L'on peut donc faire comme si la structure interne du sinogramme de la poésie contenait sa propre définition sous la forme d'une proposition condensée : la poésie est ce qui exprime l'intention.
41. L'évaluation des virtualités conceptuelles de la langue chinoise suit l'histoire des représentations européennes de la culture chinoise en général : en pleine période de sinophilie,

Leibnitz s'extasiait devant l'abstraction logique des sinogrammes auxquels il n'était pas loin d'accorder la qualité de symboles mathématiques universels ; inversement, à partir de l'indophilie romantique, l'admiration que suscite la grammaire sanscrite a pour contrepartie des jugements peu amènes sur l'inaptitude supposée du chinois à exprimer des notions philosophiques et surtout à les articuler. Humboldt et autres Hegel opposeront le caractère isolant de la langue chinoise (et l'effet essentialisant des sinogrammes) à la richesse morphologique des langues indo-germaniques. Sous une forme plus subtile et mieux informée, ces questions survivent dans la polémique suscitée par l'hypothèse de Chad Hansen sur les mass-nouns (*Language and Logic in Ancient China*), University of Michigan, 1983.

42. Andō Shō.eki (1703-1762) est un médecin et penseur confucéen atypique qui a été sorti de l'ombre récemment par la critique japonaise. Il se livre à une dénonciation virulente de l'arbitraire du pouvoir et de tous les systèmes de pensée institutionnalisés pour réutiliser librement la cosmologie du Yin/Yang et des Cinq phases et développer une réflexion sur le « Naturel » (*shizen*). Ses œuvres majeures sont le *Grand Traité du Shizenshin.eidō* (manuscrit) et le *Petit traité du Shizenshin.eidō* (NST 45, Iwanami, 1977). Jacques Joly lui a consacré sa thèse de doctorat : *Le Naturel selon Andō Shō.eki*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.
43. Les cinq agents *wuxing/gogyō* (bois, feu, terre, métal, eau), ne sont pas des éléments, mais des classèmes dynamiques qui rendent possible l'élaboration d'un tableau virtuellement infini d'associations expliquant les combinaisons du réel et offrant aux hommes des moyens d'action sur ce réel (au bois correspondent le printemps, la rate, le chiffre huit, le blé, l'est, la note « *jue* », la planète Jupiter, la vertu de bienveillance, la couleur verte, la fonction de ministre de l'agriculture, etc.). Plusieurs lois codifient la dynamique des cinq agents : la loi d'engendrement (le bois produit le feu, le feu produit la terre, la terre produit le métal, etc.) et la loi de domination (le bois domine la terre, qui domine l'eau, etc.) qui sont corrigées ou modulées par deux lois mineures. En vertu de la règle du « contrôle », le métal (qui domine le bois) contrôle le processus de domination du bois sur la terre, etc. ; et en vertu de la loi de « masquage », le bois domine la terre, mais le feu (qui produit la terre) masque ce processus. Associée à la dialectique du yin et du yang, cette dynamique pentamère constitue un système explicatif universel qui prétend fonctionner aussi bien sur le plan cosmologique qu'anthropologique.
44. Le dessin qui illustre le chapitre « *tenchi kaibyaku hen* » du *Ruijū jingi hongen* (NST n° 19, p. 83) est une schématisation du processus de génération et de dissociation de l'Un primordial. Sous le cercle vide de l'Un apparaît, comme la tête d'un méganthrope, le cercle des combinaisons alternées du yin et du yang, sous lequel, en forme de tronc, sont esquissées les relations entre les cinq agents (la terre occupant le centre du corps). Le bas du corps (placé à la hauteur des organes génitaux) est occupé par un nouveau cercle explicitement associé à la production des « dix mille êtres » (*banbutsu kasei*).
45. Hirata Atsutane (1776-1843) est un idéologue représentatif de l'évolution tardive du Kokugaku : s'il n'a pas la rigueur philologique de Motoori Norinaga, dont il prétend pourtant prolonger l'œuvre, il pousse la détestation de toutes les formes de culture étrangère à son paroxysme. On lui doit en particulier une « Synthèse de la Voie ancienne » (Kodō Tai.i, 1811) qui condense l'essentiel de ses idées. Par un paradoxe souvent relevé, sa critique virulente du confucianisme et du bouddhisme le pousse à utiliser des arguments et des thèmes crypto-chrétiens : c'est ainsi qu'il glisse vers une forme de monothéisme, spéculation qu'aurait profondément désapprouvée Motoori Norinaga.
46. Dans son *Tama no mibashira* (NST n° 50, Iwanami, 1973), Hirata Atsutane illustre la théo-cosmogonie du *Kojiki* en plaçant dans un cercle, comme trois points équidistants, la triade

originelle au-dessus de la « chose » (mönö) informe qui les aurait précédés (*op.cit.*, p.18) ; un schéma plus complexe accompagne le stade suivant de la théo-cosmogonie (*ibid.*, p. 21), affectant la forme d'une calabasse trilobée, inversée de surcroît, pour signifier l'empilement du Ciel, de la Terre et de la Source, sur laquelle se trouve installée la hiérarchie des kami. Cette pensée imagée traduit ainsi chacune des étapes du processus de création.

47. Si la tradition Yoshida jette son dévolu sur le dieu Kuni no Tokotachi no mikoto en l'extrayant de son contexte théogonique (ce n'est que l'une des possibilités offertes par les versions du *Nihon shoki*) et fait de lui le dieu suprême du panthéon, Yoshida Kanetomo recourt parfois à d'autres appellations (Taigensonjin par exemple) dont on ignore si elles ne sont que des allonymes de Tokotachi ou le résultat d'une spéculation théologique prétendant remonter à une sorte de « dieu caché » ou d'englobant primordial qui ferait pendant à la réflexion menée parallèlement sur les degrés de l'originnaire (*genpon sōgen*) dans le *Yui.itsu Shintō Myōbō Yōshū* (NST n° 19 Chūsei Shintō-ron, Iwanami 1977).
48. Yamazaki Ansai (1618-1682) a laissé sur la culture intellectuelle de la période d'Edo une double empreinte : d'une part, il est devenu (après une première formation bouddhiste) un fervent défenseur du confucianisme Song qu'il a longtemps enseigné dans son école privée de Kyōto, d'autre part, il a œuvré, dans la dernière partie de sa vie, sous l'influence de Yoshikawa Koretari, à un rapprochement entre le confucianisme et le shintō, produisant une sincrèse (théologique, éthique, politique) entre ces deux systèmes nommée Suika Shintō, qui puise abondamment dans l'appareil notionnel de la cosmologie du Yin/Yang et des Cinq phases.
49. C'est à Jihen que l'on attribue d'ordinaire la transposition, dans l'ontologie et la théologie shintō, de la notion typiquement grand véhiculaire d'« aptitude innée à l'éveil » (*foxing/bushō* signifie littéralement « nature d'éveil » ou « nature de bouddha », et Jihen aurait forgé sur ce modèle le concept de « nature divine »). Le fait que le mot de « nature » (*xing*) qui entre dans la composition du binôme *shinsei* soit lu en kan.yomi (*sei*) et non en goyomi (*shō*), traduit sans doute une volonté de démarquage par rapport au bouddhisme. Les sinologues font remarquer qu'en Chine, déjà, le regain d'intérêt pour Mengzi pendant la période Song s'explique par le fait que les penseurs du *daoxue* voyaient dans l'innéisme moral de Mengzi un équivalent lointain de l'innéisme de la nature-de-bouddha (J. Gernet, MC, p. 92.)
50. Jihen (dates inconnues : flor.au début du XIV^e siècle) est un moine bouddhiste qui appartient à la lignée des Urabe et qui représente l'un des premiers efforts de théorisation du syncrétisme religieux shintōcentré. Formé dans la grande matrice de la culture tendai qu'était l'Enryaku-ji, il s'intéressa de près au shintō d'Ise, qui était en voie de constitution sous l'impulsion des Watarai, et proposa une manière de synthèse entre le bouddhisme et le shintō qui, avant même le renversement opéré par Yoshida Kanetomo, posait déjà la supériorité des kamis sur les bouddhas (*shinpon butsujū*). On lui doit un commentaire sur le *Kujihongi* (recueil de mythes et de théogonies qu'on croyait à l'époque antérieur au *Kojiki* et au *Nihon shoki*) qui contient des explications textuelles et des interprétations ésotériques (d'où le titre de *Kujihongi gengi*, Sens secrets du Kujihongi).
51. Les premières critiques sont d'ordre philologique : l'on reproche ainsi à Zhu Xi et aux penseurs de sa mouvance d'avoir projeté sur le vocabulaire philosophique du confucianisme ancien des significations plus récentes (médiévales). Itō Jinsai, par exemple, dénonce ce type d'anachronisme chez Zhu Xi quand il comprend le mot *duan* (dans les *siduan*) comme signifiant « extrémité ». Mais très vite, l'argument philologique se double de critiques philosophiques : l'on accuse Zhu Xi et les frères Cheng d'avoir introduit dans la pensée confucéenne des considérations métaphysiques d'origine bouddhiste ou daoïste.

52. Formellement, thématiquement, historiquement et fonctionnellement, les Classiques (*jing/kei*) constituent une constellation textuelle hétérogène. Ce n'est qu'à partir de la dynastie Han que les lettrés confucéens intègrent ces ouvrages anciens dans un corpus clos (la qualification de « classique » est absente des premiers textes confucéens) pour les présenter comme le fondement de la culture chinoise et les réinterpréter à l'aide de leur propre appareil de notions, projetant sur eux leur éthiocentrisme. Selon qu'on y intègre ou non le Traité sur la musique (aujourd'hui perdu), ces textes sont qualifiés de Six classiques ou de Cinq classiques : les Documents (*Shujing*), les Mutations (*Yijing*), les Odes (*Shijing*), le Traité des Rites (*Liji*), les Annales des Printemps et des Automnes (*Chunqiu*). L'orthodoxie confucéenne, au fil du temps, a remodelé cet ensemble canonique, ajoutant à ces ouvrages des textes plus tardifs.
53. Le confucianisme Song a d'abord été introduit au Japon par des moines bouddhistes (zen en particulier) avant la période d'Edo. Puis, Fujiwara Seika (1561-1619) a milité pour en autonomiser l'enseignement et l'arracher à l'emprise du bouddhisme. Mais c'est à Hayashi Razan (1583-1657) que l'on doit d'avoir installé le confucianisme (de Zhu Xi) au cœur de la culture d'Edo, et d'avoir activement contribué à son officialisation. Grâce à son École (le Shōhei-kō était à la fois une université officielle et un centre culturel), dont les successeurs de Razan étaient recteurs (*daigaku no kami*) de père en fils, la famille Hayashi a fait du néo-confucianisme l'idéologie officielle du gouvernement shogunal. C'est aussi à Hayashi Razan que l'on doit l'une des premières formes de rapprochement entre le confucianisme et le shintō.
54. Yamaga Sokō (1622-1685) est connu pour avoir théorisé la « Voie du guerrier » (*bushidō*) en adaptant l'éthique confucéenne à l'habitus des samourais (comme Itō Jinsai l'avait adaptée à l'ethos de la classe marchande). En outre, il représente le cas le plus typique de « critique anagogique » des modèles chinois, avant même l'émergence du Kokugaku. Après s'être intéressé au daoïsme, au bouddhisme, il s'enthousiasma un temps pour le confucianisme Song (à l'époque où il était disciple de Hayashi Razan) avant de le dénoncer pour invoquer l'autorité plus austère et plus authentique du confucianisme ancien. Il finit par abandonner jusqu'à ce patronage classique et, au terme de cette longue anabase, il en vint à prendre ses distances vis-à-vis de tous les modèles culturels continentaux pour chercher dans le shintō le lieu de l'identité japonaise. On lui doit en particulier un essai sur la « centralité du Japon » (*Chūchō jijitsu*).
55. Ogyū Sorai (1666-1728) est l'un des penseurs les plus importants de la période d'Edo (bien que sa promotion au rang de « grand philosophe japonais » doit beaucoup à Maruyama Masao). Il prolonge la critique du confucianisme Song déjà formulée par Itō Jinsai, mais là où l'auteur du *Gomōjigi* proposait de remplacer les textes médiévaux du néo-confucianisme par le corpus classique du confucianisme ancien (les Quatre Livres), Sorai remonte plus haut encore, dénonçant la ratiocination stérile de ces textes philosophiques et invoquant une autorité plus ancienne et plus authentique (car pré-philosophique) : le corpus des Six Classiques, censé transmettre l'essence de la Voie des Anciens Rois (*xianwang zhi dao/sen.ō no michi*). Écrivant dans un chinois archaisant parfaitement ciselé, il ne se contente pas de fonder une méthode rigoureuse de reconstitution philologique nommée *kobunjigaku* (qui fait pendant au *kogigaku* de Jinsai), il critique l'idéalisme mencien (et les thèses d'Itō Jinsai) en défendant une position voisine du légisme. S'il a écrit d'importants traités philosophiques consacrés à la notion de Voie ou aux termes clés du confucianisme (*Bendō, Benmei*), c'est avant tout un penseur politique (*Seidan*). Assumant une posture autoritaire, il voyait dans le gouvernement shogunal (*bakufu*) un relâchement par rapport à la vraie Voie.
56. Issu d'une famille de samourais du nord du Japon, fort d'une triple culture (chinoise, occidentale et japonaise), intéressé à la fois par l'étude des classiques et par les sciences appliquées,

Satō Nobuhiro (1769-1850) est un polymathe nationaliste qui consacra sa vie à la construction d'un vaste programme de redressement du Japon, où l'introduction sélective d'éléments de technologie et d'astronomie occidentales se marie avec des projets politiques autoritaires, une ambition expansionniste et une théologie vitaliste inspirée par le Kokugaku. On lui doit des essais comme *Keizai Yōroku*, *Yōzō kai.iku-ron*, *Kondō hisaku*.

57. *Naobi no mitama*, *Tamakushige*, *Kuzubana* : les titres délibérément métaphoriques de ces traités (L'esprit de rectification, Le précieux coffret à peigne, Les fleurs de maranta) signalent une volonté de se démarquer de la ratiocination abstraite du confucianisme et du bouddhisme. S'il aborde des sujets philosophiquement marqués (notions de Voie, de divinité, d'au-delà, de langue, problème du mal, etc.), notre auteur s'ingénie à les déconceptualiser en créant une langue a-philosophique d'une grande qualité littéraire. *Kuzubana* et *Tamakushige* figurent dans le tome VIII des Œuvres complètes, *Naobi no mitama* dans le tome IX (Ōno Susumu (ed.) *Motoori Norinaga zenshū*, Chikuma shobō, 1972).
58. Witold Gombrowicz, *Trans-Atlantique*, Paris, Denoël, 1976 pour la traduction française, p. 67 et sequ.
59. Le *Kojikiden* est précédé d'un grand nombre d'introductions techniques consacrées : 1) à l'ensemble des sources (O.C. IX, p. 3) ; 2) au *Nihon shoki* (*id.*, p. 7) ; 3) au *Kujiki* (*id.*, p. 14) ; 4) au terme de « *kiffumi* » (*id.*, p. 15) ; 5) aux divers manuscrits et aux gloses (*id.*, p. 16) ; 6) au style du *Kojiki* (*id.*, p. 17) ; 7) aux *kana* (*id.*, p. 20) ; et 8) aux problèmes de lecture posés par le texte (*id.*, p. 31).
60. KD, O.C. IX, p. 62 : « *kami no kudari, subete ono ga watakushi no kokoro mote ibu ni arazu, kotogoto ni furukifumi ni yoru tokoro aru koto ni shiarena, yoku mimu hito wa utagahaji.* »
61. La célèbre formule « je ne crée pas (ou : je n'invente rien), je transmets » (*wo bu zuo, er shu*) apparaît dans les *Entretiens* (Analectes), 7 :1. *Les Entretiens de Confucius* (trad. Pierre Ryckmans), Gallimard, 1987, p. 39).
62. Dès les premières lignes de son traité sur la Voie (*Bendō*), Sorai dénonce les querelles entre les *Cent Écoles* (la formule *baijia* semble avoir été concoctée par l'historien Sima Qian pour désigner les Écoles philosophiques de l'époque des Royaumes combattants), en expliquant que ces polémiques ont fait perdre à la Voie son évidence et son universalité. Pour lui, le morcellement des discours concurrents est en soi une décadence dans la mesure où l'apparition du concept signale une perte de la « factualité thétique » des anciennes annales comme le *Livre des documents*.
63. Trop souvent cité hors de son contexte, le célèbre incipit du *Jinnō shōtō-ki* qui affirme la sacralité du Japon (*Oboyamato wa kami no kuni nari* le Grand Yamato est un pays divin [ou pays des dieux, ou encore protégé par les dieux]) fait plus référence à l'origine de la lignée impériale qu'au pays en tant que tel : c'est le nationalisme du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle qui donnera une autre dimension à cette phrase dans un contexte politique et international bien différent. *Jinnō shōtōki*, *Masukagami*, *Nihon kotenbungaku taikai* n° 87, Iwanami shoten, 1965, p. 41.
64. Issu d'une lignée aristocratique, Ōgimachi Kinmichi (1653-1733) est l'un des plus grands disciples de Yamazaki Ansaï. Il contribua grandement au développement du Suika shintō, dont il souligna la dimension ésotérique. On a conservé la trace de sa pensée (parfois qualifiée d'Ōgimachi shintō) grâce à des compte-rendus de conférences, le *Ōgimachi Kinmichi (no) kyō kuketsu*, et le *Mukyūki*.

65. La formule [*Ashihara no mizuho no kuni wa kamunagara*] *kotoage senu kuni*, (mot à mot « [le Pays de la Plaine de roseaux aux épis fertiles] est une contrée où l'on n'élève pas la voix ») qui apparaît dans un texte de Kakinomoto no Hitomaro (*Man.yō-shū*, 3253), le grand poète de la charnière du VII^e et du VIII^e siècle, pour caractériser le Yamato, est souvent citée pour illustrer l'importance et l'ancienneté de la notion de *kotodama* (esprit de la parole/pouvoir magique de la parole), mais son sens reste mystérieux. Faut-il comprendre : notre pays « est une contrée où l'on n'élève pas la voix » (pour ne pas offenser les dieux) ; ou bien : « une contrée où l'on n'abuse pas de formules magiques » (dont la puissance difficilement contrôlable doit être utilisée avec parcimonie), ou encore, plus banalement : « une contrée où l'on ne se livre pas aux contestations » ?
66. La notion de « Voie des (anciens) rois » qui désigne les codes éthiques et les recettes politiques inventés par les Souverains mythiques de la préhistoire chinoise est si fréquemment utilisée qu'on la retrouve sous le pinceau des penseurs les plus opposés : non seulement le pôle idéaliste (Mengzi) et le pôle réaliste (Xunzi) du confucianisme y font référence, mais les Légistes eux-mêmes y voient un paradigme fondamental. Ogyū Sorai et Dazai Shundai l'invoquent à chaque page, à tel point que ce concept est devenu le repoussoir de prédilection des kokugakusha qui lui opposent la Voie du Yamato, à laquelle ils attribuent des qualités de naturel et de spontanéité qui trahissent une influence taoïste.
67. Dans le chapeau introductif qui précède la description du règne de l'empereur Yōmei (livre XXI du *Nihon shoki*) (princip. regn. 586), l'on trouve la fameuse mention : « l'empereur croyait en la Loi du Bouddha et respectait la Voie des dieux ». Cette dernière expression est graphiée à l'aide des deux caractères qui par la suite désigneront le shintō, mais rien ne garantit la lecture de ce binôme (sans parler de son contenu). Une formule similaire apparaît soixante ans plus tard, au seuil du livre XXV (règne de Kōtoku), mais exprimée négativement : « le souverain honorait la Loi du Bouddha, et méprisait la Voie des dieux ». En tirer la conclusion qu'une religion organisée, qui aurait été la matrice du futur shintō médiéval, existait dès le VI^e siècle, est bien sûr un anachronisme risqué.
68. Le binôme *shendao* (graphié avec les sinogrammes qui noteront plus tard le shintō) apparaît pour la première fois dans le *Livre des Mutations* (*Yijing*) mais entre cette « voie des esprits » et la religion qui se constitue sous ce nom à partir du Moyen Âge japonais, il y a un abîme infranchissable. L'on sait en revanche que certains éléments de taoïsme ont alimenté le système des rituels impériaux, et que l'empereur Tenmu (décrit dans le *Nihon shoki* comme maître dans l'art de se rendre invisible, friand de procédures divinatoires et expert en sciences astrologiques) avait des inclinations taoïstes.
69. La question de savoir si le « cœur/esprit » (*xin*) doit être « rectifié » (*zheng*) (redressé) est intimement reliée aux conceptions confucéennes sur la « nature humaine » (*renxing*). Le travail sur soi qu'implique le « *zhengxin* » est valorisé dans le confucianisme tardif mais les lettrés japonais qui, à la suite d'Itō Jinsai, critiquent le néo-confucianisme, reprochent à son « éthique correctrice », de postuler une nature mauvaise de l'homme, ou d'imaginer, en amont des passions, un état d'ataraxie initial. Notons que, de leur côté, les confucéens réalistes comme Ogyū Sorai et Dazai Shundai, dénoncent comme une rêverie stérile tout projet d'amélioration de la nature humaine et assignent à la philosophie sociale ou politique la fonction de prendre l'homme tel qu'il est et de créer les conditions institutionnelles qui l'empêchent de nuire à ses semblables.
70. Mencius postule certes que les quatre germes de moralité peuvent se déployer en vertus à part entière, au terme d'une sorte d'expansion d'énergie spontanée (*haoran zhi qi*), mais il admet l'existence d'obstacles extérieurs à ce développement naturel, et, d'autre part, il est

assez réaliste pour reconnaître l'existence de criminels endurcis rétifs à ce processus : il considère simplement qu'ils ne méritent pas la qualification d'hommes véritables.

71. La phrase célèbre « quand on sacrifie, il convient de *faire comme si le dieu (l'esprit) était présent* » (*ru shen zai*) est d'une importance capitale car elle permet de saisir l'évolution chinoise de la religion, l'intériorisation du ritualisme et l'émergence de l'éthique de la sincérité (*Entretiens*, 3:12). « Qui dit "sacrifice" dit "présence". On doit sacrifier aux dieux comme si les dieux étaient présents. Le Maître dit : "Si on sacrifie sans y mettre son cœur, autant ne pas sacrifier du tout". » trad.de Pierre Ryckmans, *Les Entretiens de Confucius*, Gallimard, 1987, p.22.
72. Selon les mythes du *Kojiki* et du *Nihon shoki*, le dieu Izanaki, après avoir tenté en vain d'arracher sa sœur-épouse aux Enfers (le Pays de Yomi), s'enfuit du monde souterrain car la morte, après sa découverte, s'est transformée en déesse de la mort. Il ferme alors le passage entre les deux mondes à l'aide d'un énorme rocher de part et d'autre duquel les deux dieux prononcent une formule de divorce qui fonctionne comme un mythe d'origine de la mort (et de la victoire négentropique de la génération sur la destruction). Or, cette frontière est désignée dans les traditions japonaises anciennes sous le nom de Passe de Yomi (Yomo tsu Hirasaka). Les herméneutes allégorisants ayant réduit cette frontière au statut de simple métaphore de l'agonie, Motoori s'empresse de rétablir le sens littéral de l'épisode.
73. Le mot *inochi/i-nō-ti* (la vie) est décomposé par les philologues japonais en deux sous éléments, « i » (la respiration) et « chi/ti » (la force), et semble donc désigner l'énergie vitale ; le lexème *iki*, qui apparaît dans les verbes signifiant vivre ou naître, se rattache à la même racine que l'élément « i » cité précédemment ; la racine *fi* qui a donné les deux mots de « soleil » et d'« esprit » semble avoir pour socle sémantique l'idée d'énergie, ou de puissance spirituelle ; *musu* connote la croissance ou la germinativité ; *ki* est la lecture sino-japonaise du chinois *qi* qui renvoie au souffle ou à une énergie subtile qui remplit l'univers...
74. *Kurofune*, ou « vaisseaux noirs », est l'expression imagée par laquelle les Japonais désignaient les navires étrangers qui croisaient au large des côtes de l'archipel dès le début du XIX^e siècle (Russes au nord, Américains à l'est) avant de canonner les ports japonais pour en forcer l'ouverture au commerce occidental : le prototype en est offert par la flotte du commodore Perry qui imposa aux autorités japonaises la signature des traités inégaux, mais l'expression est utilisée génériquement pour désigner tous les navires occidentaux (anglais, français, russes). Envoyé par le président américain, le commodore M.C.Perry (1794-1858) aborda les côtes japonaises (Uraga) en juillet 1853 et, refusant d'obéir aux autorités shogunales qui lui enjoignaient d'accoster à Nagasaki (seul port ouvert aux étrangers), il présenta les exigences américaines d'ouverture de l'archipel au commerce international. Dès 1854, il revint avec une escadre plus importante (américaine, russe, anglaise, française et néerlandaise) et, sous la menace, le bakufu se trouva contraint de signer le traité de Kanagawa.
75. L'expression *Rangaku*, qui signifie mot à mot « études hollandaises », a été forgée à l'époque où les Néerlandais étaient les seuls étrangers autorisés à accoster à Nagasaki et à y négocier. Elle a fini par devenir une métonymie désignant la savoir européen en général (sciences et sciences appliquées) tel qu'il était présenté, soigneusement filtré par les autorités shogunales, par le truchement des ouvrages hollandais, qui étaient d'ailleurs souvent des traductions d'originaux allemands ou anglais. Un corps sélectionné de samouraïs, affecté aux fonctions d'intermédiaires entre les étrangers et le bakufu, maîtrisait le néerlandais. C'est grâce à eux que les Japonais prirent connaissance des mathématiques, de l'astronomie, de la géographie, de l'anatomie et des techniques occidentales.

76. Face aux menaces de plus en plus précises que faisaient peser les puissances occidentales sur le Japon, les intellectuels et les activistes de la période tardive d'Edo se répartissaient en trois groupes qui défendaient des stratégies différentes : les nationalistes de l'École de Mito proposaient un rétablissement de l'empire et une expulsion des étrangers (*sonnō jōi*), les défenseurs du gouvernement shogunal appuyaient sa politique d'ouverture sélective aux Occidentaux, tandis que les « centristes » comme Sakuma Shōzan (1811-1864) défendaient une stratégie (nommée *kōbu gattai*) qui prônait un rapprochement entre le gouvernement civil (centré sur la personne de l'empereur, à Kyōto) et le gouvernement militaire.
77. La formule *wakon yōsai* (esprit japonais, technique occidentale) draine une longue mémoire chinoise : les intellectuels continentaux, comme Wei Yuan, Fang Guifen et Xue Fucheng, avaient proposé diverses stratégies d'importation partielle des techniques occidentales qui étaient censées conserver intacte la culture spirituelle du pays. Mais au Japon, elle a pour ancêtre direct le mot d'ordre de Sakuma Shōzan, *tōyō no dōtoku, seiyō no gakuhei* (morale orientale, science occidentale). Elle deviendra le slogan officiel résumant le programme de modernisation ambigu du régime de Meiji (1868-1912) qui cherchait à démontrer que l'identité morale du pays n'était pas affectée par l'occidentalisation.
78. « *Masumasu kojitsu wo seikyū suru ni oyobite, kozen toshite tenchi seisei no ri kotogotoku Musubi no gen.un taru koto wo satoru. Musubi daijin tenchi yōzō kisoku ni shite, tenmon rekisū no motohi, banbutsu ka.iku no minamoto nari* », *Tenchū-ki*, NST n° 45, p. 362-363.
79. « *Kinrai, mikuni no jindai shoki wo yomu ni oyobite, hajimete shiru tenchi wo senten shi banbutsu wo hatsuiku shite zōka no hajime wo naseru mono wa, mina waga kosō Musubi no kami kakukai no shinki ni kakareru koto wo* », NST n° 45, p. 362.
80. Le binôme *yōzō* ne signifie pas seulement « produire, modeler, former » (dans le sens cosmogonique que lui attribue notre auteur) : il conserve pleinement sa valeur première et une connotation plus technologique que *sōzō* (créer, produire). En effet, le premier élément du binôme (*yō*) s'écrit avec la clef du métal et signifie « fondre un métal » (pour le verser dans un moule). Sous sa forme nominale, ce même terme peut désigner non plus l'action de « fondre », mais le moule (*igata*).
81. « *iwayuru ichi daikō to wa taisho ni Musubi no obokami ichigenki wo kakukai suru toki ni sono undō no myōki ni yorite, jōdaku wa hayaku datsushite shi.en no iki ni hashiri, keisei wa osoku wakarete shikin no kaku ni tomaru, kore nari* », NST n° 45, p. 363.
82. NST n° 45, p. 528.
83. SJT II, p. 58.
84. *Tenchū-ki*, NST n° 45, p. 366-371.
85. NST n° 45, p. 426.
86. D'abord samouraï sans maître (*rōnin*), Kumazawa Banzan (1619-1691) acquit une certaine réputation comme conseiller de quelques seigneurs féodaux, avant de tomber en disgrâce à la suite de critiques (modérées) de la politique économique du Bakufu. Ce disciple de Nakae Tōju est connu à la fois comme introducteur de la philosophie de l'action de Wang Yangming (courant nommé *Yōmeigaku* après son importation japonaise), et comme réformateur : avec un succès mitigé, il proposa aux autorités shogunales d'alléger les charges qui pesaient sur les seigneurs provinciaux, de revenir à une économie du troc fondée sur le riz, et de réduire les dépenses somptuaires du gouvernement pour introduire une éthique économique de la parcimonie.

87. Issu d'une famille de samouraïs, Kaiho Seiryō (1755-1817) réussit l'exploit d'inscrire dans les cadres très lâches de la théorie néo-confucéenne de l'ordre naturel, une pensée de l'économie et de la marchandise qui jure avec les grands principes de la société confucianisée (dans la hiérarchie tétramère officielle de la période d'Édo, la classe marchande était placée symboliquement en bas de l'échelle, sous les paysans, les samouraïs et les artisans). Avocat assumé du mercantilisme, chantre des valeurs du travail, il alla jusqu'à proposer un strict contrôle des catégories sociales qu'il considérait comme parasitaires (la classe sacerdotale par exemple).
88. Médecin, lettré, bon connaisseur de la culture classique chinoise mais hostile à tout discours d'autorité ainsi qu'à l'inertie intellectuelle engendrée par le système de Zhu Xi, Miura Baien (1723-1789) se passionna pour les sciences occidentales qu'il avait découvertes par le truchement de son ami le mathématicien Asada Goryū. On doit à cet esprit positif des ouvrages philosophiques (*Gengo, Zeigo, Kango*) dans lesquels il s'efforce de construire une pensée originale de la Nature en cernant le principe dialectique (*jōri*) qui lui offre son mécanisme. Il s'est également exprimé dans le domaine de l'économie en proposant un essai sur le problème de la valeur (*Kagen*).
89. Postérieur d'un petit siècle au *Kojiki* (712) et au *Nihon shoki* (720), et jouissant d'une autorité moindre, le *Kogoshū-i* (Recueil de traditions anciennes), est un recueil de mythes de fondation rédigé en 807, dans une perspective ritualiste, par un membre de la famille sacerdotale des Imbe (Imbe no Hironari) qui cherchait à redorer le blason de son clan, éclipsé par d'autres familles sacerdotales. Les *Norito* sont des textes liturgiques rédigés dans une langue absconse, qui étaient destinés à être entonnés par les desservants des kamis lors des cérémonies. Ils nous offrent, sur le panthéon et les croyances religieuses anciennes, une perspective différente de celle des grands recueils de mythes. Le livre VIII du Recueil de Procédures de l'ère Engi (*Engishiki*, 927) a sauvé de l'oubli vingt-sept *Norito*, et le *Kinensai Norito* (alias *Toshigoi no matsuri no Norito*) est le premier de la série. Destiné à être récité lors d'une fête de fertilité qui ouvrait l'année agraire (le quatrième jour du deuxième mois), ce texte liturgique débute par une invocation aux dieux du ciel et de la terre qui utilise des théonymes différents de ceux qui apparaissent dans le *Kojiki* et le *Nihon shoki*.
90. Le binôme *kenmitsu* (terme biface qui signifie mot à mot « visible/secret ») est un opérateur conceptuel qui permet d'articuler le phénoménal sur le nouménal et qui traverse toute la culture ésotérique et une grande partie des syncrétismes japonais depuis la fin de la période de Heian jusqu'au milieu du Moyen Âge.
91. NST n° 50, p. 18.
92. Le *Suika shintō* et le *gogyō shisō* en général utilisent le terme de « vertu » (*de/toku*) dans un sens proche de son étymologie et qui n'est pas sans rappeler l'usage ancien du mot vertu dans le vocabulaire alchimique et médical occidental. Chaque phase, ou agent (bois, métal, feu, etc.) possède un pouvoir spécifique ou principe actif qualifié de « vertu du bois », « vertu du feu », etc.
93. NST n° 50, p. 103.
94. NST n° 50, p. 91-101.
95. HAZSI, p. 28.
96. « *Makoto no michi wa tenchi no abida ni watarite, izure no kuni made mo onajiku tada hito suji nari, shikaruni kono michi hitori mikuni ni nomi tadasbiku tsutawarite, guwaikoku ni wa mina jōko yori sude ni sono denrai wo ushinaberi [...]. Ide sono hito suji no moto no makoto no michi no omomuki wa ara ara mōsamu ni wa, mazu dai ichi ni kono yo no naka no sōtai no dōri*

wo yoku kokoro e okubeshi, sono dōri to wa kono tenchi mo moromoro no kami mo banbutsu mo, mina kotogotoku sono moto wa Takamimusubi no kami, Kamimusubi no kami to mōsu futa hashira no kami no musubi no mitama to mōsu mono ni yorite, nariidekitaru mono ni shite yoyo ni jinrui no umare ide, banbutsu banji no nariizuru mo mina kono mitama ni arazu to ibu koto nashi... »

Tamakushige (in ZS VIII, p. 309)

97. *Ibid.*, p.128-129.

98. « *Musubi no kami mo ametsuchi no hajime yori ima mo utsutsu ni Takamagahara ni mashimashite, tenchi ni arayuru shikai banbutsu ni nariizuru mono wa kotogotoku kono kami no mitama ni yore...* », *ibid.*, p. 152-153.

99. Jacques Joly, *Le Naturel selon Andō Shō.eki*, Paris, Maisonneuve-et-Larose, 1996, p. 5.

100. Philosophe de la dynastie Song opposé aux réformes de Wang Anshi, Shao Yong (1012-1077) repense le système numérogique traditionnel et « se donne pour tâche de montrer la corrélation entre la structure du Ciel-Terre et la connaissance humaine à travers les hexagrammes des *Mutations* » (A. Cheng, *Histoire de la Pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 407).

101. Jacques Joly, *op.cit.*, p. 223.

102. *Ibid.*, p. 163.

103. *Ibid.*, p. 160.

104. *Ibid.*, p. 161.

105. *Ibid.*, p. 224.



SIMON EBERSOLT

LE CONCEPT ÉMERGEANT ENTRE DES COMMUNAUTÉS :
LE CAS DE KUKI SHŪZŌ (1888-1941)¹

La philosophie japonaise moderne n'a pas été donnée telle quelle aux philosophes japonais, simple reflet de caractéristiques ethniques sempiternelles exprimé au moyen de concepts occidentaux, mais constituée par un dialogue constant que ces hommes ont entretenu avec des communautés philosophiques concrètes, non seulement celle du Japon, mais aussi celles de l'Europe. L'histoire de la philosophie japonaise révèle le phénomène du travail du concept, qui n'est pas donné tout fait, mais qui est le phénomène de l'émergence du concept sur fond de communauté, ou plutôt à partir d'un champ de tension *entre* des communautés différentes : le concept nouveau, s'il est une idée ou un mot à caractère universel désignant des caractères communs à des choses particulières ou individuelles, ne jaillit pas tout aiguisé du cerveau du philosophe solitaire telle Athéna toute casquée de la tête de Zeus, mais émerge d'un dialogue entre le philosophe et des communautés, même si c'est le philosophe qui en dernier ressort l'informe par une argumentation rationnelle.

Le cas de Kuki Shūzō est paradigmatique de ce phénomène de l'émergence du concept sur fond de communautés. Ce philosophe de la première moitié du XX^e siècle n'a pas vécu dans une seule communauté, le Japon ; il a aussi évolué *entre* différentes communautés, qu'elles soient philosophiques ou nationales.

1. Nous reprenons des éléments de notre thèse de doctorat intitulée « Contingence et communauté. Kuki Shūzō, philosophe japonais », codirigée par MM. Emmanuel Lozerand (Inalco) et Frédéric Fruteau de Laclos (Paris 1), et soutenue le 16 novembre 2017.

Vivant en Europe entre 1921 et 1928, il a été en dialogue constant avec des philosophes, notamment Henri Bergson, Edmund Husserl et Martin Heidegger, au sein même des mondes philosophiques français et allemand. Intégré dans le monde intellectuel, il est non seulement intervenu en été 1928 à la Décade de Pontigny, qui incarnait à l'époque une sorte de République des Lettres européenne, mais a aussi publié des textes en français la même année. De retour au Japon l'année suivante, il a donné des cours de philosophie européenne à l'université impériale de Kyōto, et publié la quasi-totalité de son œuvre, principalement consacrée au problème de la contingence, mais aussi à ceux du temps, de la rime et de l'*iki*, idéal éthique et esthétique de l'époque d'Edo que Kuki considérait comme spécifiquement japonais.

Nous tenterons dans cet article de serrer au plus près le travail du concept chez Kuki, c'est-à-dire l'émergence d'une conceptualité à prétention universelle se faisant à partir d'un dialogue concret entre un individu-philosophe et différentes communautés particulières, philosophiques et linguistiques, et de montrer comment, à partir de là, se déploie une authentique argumentation philosophique. Ainsi, nous présenterons en même temps la matière du concept au travail et la logique de l'œuvre en construction, avec son centre secret qu'est le phénomène de la rencontre, mais aussi avec ses ambivalences dérivant de l'interprétation de ce qu'est la « logique » ou le « concept » censé exprimer ce phénomène.

Le contexte philosophique : la rencontre de Kuki avec des communautés philosophiques

Kuki a fait mûrir une réflexion philosophique personnelle à partir d'un contexte philosophique précis, celui des années 1910 et 1920, caractérisé par la réaction du bergsonisme et de la phénoménologie au néokantisme. Étudiant de philosophie à l'université impériale de Tokyo dans les années 1910, où le néokantisme triomphait et où, en réponse, le bergsonisme faisait une éphémère percée, il séjourne dans les années 1920 en Europe, notamment en France où le bergsonisme jouait encore un rôle-pivot dans le monde philosophique et en Allemagne où il a suivi les cours de Husserl et de Heidegger. C'est à partir de cette situation *entre* des communautés philosophiques diverses que va émerger un état d'esprit philosophique propre à Kuki.

Notre auteur était pleinement conscient de cette tectonique des plaques philosophique. Dans un article publié en 1928 dans une revue littéraire

française², il suggère l'idée selon laquelle d'un moment « allemand » – anti-métaphysique et néokantien –, on est passé à un moment bergsonien, avec son « intuition métaphysique », qui ouvrirait la voie à la réception japonaise de la phénoménologie. Il considère l'intuition, ou donation à la conscience, comme la « méthode » commune au bergsonisme et à la phénoménologie, qui abolissent la distinction abstraite posée par le « logicisme » néokantien entre sujet et objet, et par là même le schéma de la construction de l'objet en phénomène par le sujet. Que l'idée du passage du bergsonisme à la phénoménologie soit pertinente ou non pour l'ensemble des philosophes japonais de l'époque, il s'agit du moins du passage qui s'est réalisé dans l'esprit de Kuki, ce qui nous importe ici.

C'est alors que notre auteur va développer un état d'esprit intuitionniste qui s'efforce de saisir ce qui est « donné » à la conscience. La méthode intuitionniste s'exprime le plus clairement dans *La structure de l'iki*, publiée en 1930, un an après son retour au Japon : « Nous devons, dit-il, tout d'abord partir du concret donné »³, ou encore « saisir le réel tel quel, ainsi qu'énoncer logiquement le vécu qui devrait être goûté »⁴. Pour Kuki, les notions de « réel » (*genjitsu* 現実), de « vécu » (*taiken* 体験) et de « concret donné » (*ataerareta gutai* 与えられた具体) sont synonymes : bien que plurielle dans l'œuvre de Kuki, il s'agit toujours de l'expérience de la communauté, de la rencontre, présentement vécue par et donnée à la conscience. Or ce vécu, dit-il, il faut l'« énoncer logiquement », le « mener vers sa conscience de soi conceptuelle »⁵. Mais qu'est-ce qu'« énoncer logiquement le vécu » ? À quoi Kuki pense-t-il lorsqu'il parle du « logique » (*ronriteki* 論理的) ou du « conceptuel » (*gainenteki* 概念的) ? Tentons désormais d'explicitier comment la logique et la conceptualité se sont développées chez Kuki.

2. Kuki, « Bergson au Japon », in *Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, 15 déc. 1928, p. 6 ; repris dans *Kuki Shūzō zenshū* 九鬼周造全集 (Œuvres complètes de Kuki Shūzō), t. I, Tokyo, Iwanami shoten 岩波書店, 1981, p. 7-8 [en abrégé KSZ, avec indication du volume en chiffres romains ; ici KSZ I, p. 261-257 ou p. 88-92] ; republié dans *Annales bergsoniennes*, t. VI : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2013, p. 57-61.

3. Kuki, « *Iki* » *no kōzō* 「いき」の構造 (1930), KSZ I, p. 7-8. Nous nous référons aussi à la traduction française de Camille Loivier pour le lecteur non-japonophone (*La Structure de l'iki*, Paris, PUF, 2004 ; ici p. 20), bien qu'elle pose des problèmes, notamment pour ce qui est du lexique philosophique utilisé par Kuki ; nous ferons, le moment opportun, des remarques sur sa traduction. Nous traduirons nous-mêmes les extraits que nous citerons.

4. *Ibid.*, p. 3 ; trad. Loivier, p. 17 (modifiée).

5. *Ibid.*, p. 75 ; trad. Loivier, p. 108 (modifiée).

Les con-textes : la traduction, ou la rencontre entre plusieurs langues

Le caractère communautaire de l'émergence d'une conceptualité ne se révèle pas seulement dans un contexte intellectuel, c'est-à-dire dans les rencontres entre le philosophe en question et des individus ou des communautés philosophiques, mais dans des con-textes, dans le rapprochement de plusieurs textes différents – la traduction, cette rencontre entre communautés linguistiques différentes, étant paradigmatique de ce rapprochement. En présentant le cas de la rencontre entre l'allemand et le japonais, nous montrerons ici comment le travail conceptuel s'exprime dans des choix de traduction, non seulement de substantifs, mais aussi de formes grammaticales.

Les substantifs allemands et les *kango*

Verständnis et *etoku* 会得

L'intuition de la rencontre ou de la communauté par Kuki s'exprime avec éclat dans sa traduction de la notion heideggerienne de *Verständnis* par *etoku* 会得. Ce *kango* – mot provenant du chinois ou formé à partir du chinois – signifie « bien comprendre le sens et le faire sien »⁶, c'est-à-dire qu'il insiste sur l'aspect concret de la compréhension, et non pas sur son aspect théorique. Le mot est constitué des caractères de la « rencontre » (会) et de l'« acquisition » (得), tandis que la compréhension insistant sur son aspect théorique est plutôt exprimée en japonais par le terme *rikai* 理解, dont le premier caractère est utilisé dans des mots comme *risei* 理性 (faculté de la raison) ou *riron* 理論 (théorie), et dont le second signifie « résoudre », « diviser » : dans une note sur le vocabulaire heideggerien, Kuki explique d'ailleurs que le *Begreifen* (comprendre, concevoir), qu'il traduit par *rikai*, signifie « le théorique [*rironteki*] selon le concept », tandis que le *Verstehen*, traduit par *etoku*, désigne « ce qui ne suppose pas de distinction entre théorie et pratique »⁷. C'est pourquoi Kuki utilise *etoku* lorsqu'il affirme qu'il est nécessaire de « tout d'abord comprendre [*etoku*] l'*iki* comme mode d'être qui s'accomplit sous le nom de *phénomène de conscience* », puis *rikai* quand il s'agit de la « compréhension [*rikai*] de l'*iki* comme mode d'être qui a pris une *expression objective* »⁸.

6. Selon le dictionnaire *Kōjien* 広辞苑 (Le vaste jardin des mots), dir. Shin.mura Izuru 新村出, Tokyo, Iwanami shoten, 5^e éd., 2006, p. 299.

7. Kuki, « Jikan no mondai. Berukuson to Haideggā » 時間の問題—ベルクソンとハイデッガー (Le problème du temps. Bergson et Heidegger), KSZ III, p. 333, n. 2.

8. Kuki, « *Iki* » *no kōzō*, KSZ I, p. 14 ; trad. Loivier, p. 27 (modifiée).

L'*etoku* est ainsi une compréhension du sens de l'être supposant une rencontre concrète de cet être. En traduisant ainsi par *etoku* l'idée heideggérienne de *Verständnis*, de *Verstehen* – que Nishida et Tanabe traduisaient par *ryōkai* 了解 et qu'aujourd'hui les philosophes japonais rendent plutôt par *rikai*, allant donc à l'encontre du choix de notre auteur –, Kuki rapproche la méthode heideggérienne de la « compréhension » de son intérêt pour l'expérience de la rencontre : c'est cette « compréhension de l'être » (*sonzai etoku* 存在会得), traduction de la *Seinsverständnis* heideggérienne⁹, qui permettrait une rencontre concrète avec les colorations culturelles particulières de l'*iki*.

La notion de « compréhension » a un lien direct avec celle de « facticité » (*Faktizität*), qui désigne dans *Sein und Zeit* le *Dasein* « capable de se comprendre comme lié en son "destin" à l'être de l'étant qui le rencontre [*begegnet*] dans son propre monde à lui »¹⁰. La facticité, commente Jean-Luc Marion, « ouvre un monde pour les étants, qui peuvent ainsi venir à la rencontre du *Dasein* »¹¹. Dans *La structure de l'iki*, l'adjectif « facticiel » (*jijitsuteki* 事实的) est donc utilisé pour désigner la compréhension (*etoku*) par un *Dasein* ethnique d'un phénomène culturel vivant (en l'occurrence japonais), avec des colorations particulières et irréductibles à une abstraction produite par la raison logicienne qui fait fi de cette rencontre concrète entre *Dasein* ethnique et phénomène culturel, c'est-à-dire pour désigner l'ouverture d'une communauté pour des phénomènes culturels particuliers qui viennent à la rencontre (*etoku*) de ce *Dasein* ethnique. La compréhension comme *etoku* permettrait ainsi de saisir toutes les nuances concrètes de la communauté ethnique entre le *Dasein* et des phénomènes culturels particuliers (c'est-à-dire leur rencontre). Comme l'affirme explicitement Kuki, *La structure de l'iki* est donc une « herméneutique de l'être ethnique » (*minzokuteki sonzai no kaishakugaku* 民族的存在の解釈学)¹² : conformément au double sens du génitif (*no* の, « de »), c'est une herméneutique qui a pour objet l'être ethnique, et elle est effectuée par l'être ethnique lui-même.

9. Kuki, « *Iki* » *no kōzō*, KSZ I, p. 14. Le syntagme *sonzai etoku*, qui est une référence heideggérienne à la *Seinsverständnis* (d'où les guillemets dans l'original), devrait être traduit en français par « compréhension de l'être » (la traduction française de la *Seinsverständnis*), et non par « compréhension existentielle » (trad. Loivier, p. 26).

10. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), § 12, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 56 ; trad. fr. Emmanuel Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985 (version numérique hors commerce), p. 64.

11. Jean-Luc Marion, *Êtant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), Paris, PUF, 2013, p. 240.

12. Kuki, « *Iki* » *no kōzō*, KSZ I, p. 78 ; trad. Loivier, p. 112. Souligné par Kuki.

Geworfenheit, Zufall et gūzen 偶然

Désignant le mode d'être du *Dasein* capable de se comprendre comme lié à l'être de l'étant qu'il rencontre dans son monde, la facticité selon Heidegger ne désigne pas un monde statique, mais se caractérise par la mobilité de l'« être-jeté » (*Geworfenheit*) : le *Dasein* est jeté au monde sans en avoir décidé, indépendamment de sa volonté (le phénomène de la naissance en est paradigmatique), tout en ayant à se décider pour des possibles facticiels. Le concept d'être-jeté caractérise donc le *Dasein* en sa facticité comme projet jeté au monde. Autrement dit, l'être-jeté désigne cette situation suivant laquelle je ne sais pourquoi, mais je suis là, dans ce monde, et que je dois en outre exister en assumant ce fait.

Dans un cours sur Heidegger, Kuki rapproche explicitement « être-jeté », « rencontre » et « contingence » en présentant une analyse étymologique de *gūzen* 偶然 (contingence) et de *au* 遇 (rencontrer) :

Rencontrer [*au* 遇] signifie pour le *Dasein* *Ohnmacht*. C'est contingent [*gūzen* 偶然]. C'est ce qui a été déjà et à chaque fois imposé par autrui [*hoka* 他] auquel on ne peut rien. Le *gū* 偶 de *gūzen* 偶然 s'écrit avec la clef de l'homme, mais il a la même signification que *gū* 遇, qui s'écrit avec la clef du cheminement et désigne la rencontre [*au* 遇]. *Zu-fall* [hasard, contingence] est aussi ce qui tombe là [*ochite kuru* 落ちて来る] *zu...fallen*. Celui qui a été jeté tombe là. [...] Jeté, il tombe là. C'est cela qui fait une rencontre. C'est cela qui est contingent. [...] C'est la *Geworfenheit* [être-jeté]¹³.

En tant que simplement donné dans la rencontre, le contingent est « imposé par autrui » : « on n'y peut rien », on n'en est pas responsable, car le contingent, en tant qu'il est sans raison et sans but, est sans donataire¹⁴. L'idée de définir le *Zufall* étymologiquement vient sûrement de l'affirmation suivante de Heidegger : « c'est à la résolution seulement que peut *é-choir* [*zu-fallen*] à

13. Kuki, *Heidegger no genshōgakuteki sonzairon* Heidegger の現象学的存在論 (L'ontologie phénoménologique de Heidegger, 1931-1932) ; repris dans KSZ X, p. 87-88 : 遇うということとは現存在にとっては *Ohnmacht* である。偶然である。如何ともすることの出来ない他からその都度既に課せられたものである。偶然の「偶」は人偏に書かれているが之纒に書いた「遇」と同義で遇うことを意味している。Zu-fall もそこへ落ちて来る zu...fallen である。投げられたものが落ちてくる。[...] 投げられて落ちて来る。それが遇うのである。それが偶然である。[...] *Geworfenheit* である。

14. Cf. Jocelyn Benoist, *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », 2001, p. 76 : « L'être du donné est celui de ce dont on ne sait que faire ». Le donné étant sans donataire, Benoist va jusqu'à dire que « personne n'est responsable devant lui et pour lui » (*ibid.*).

partir du monde commun et ambiant ce que nous appelons des contingents [Zufälle] »¹⁵. Cependant, les affirmations de Kuki ne constituent pas une simple paraphrase de *Sein und Zeit*, mais expriment une interprétation originale, car Heidegger n'écrit nulle part explicitement que l'être-jeté se caractérise par la contingence ou la rencontre. C'est le philosophe japonais qui a vu dans le concept heideggérien d'être-jeté les caractéristiques de la rencontre et de la contingence, qui n'ont pas été mises en avant par le philosophe de Fribourg.

En effet, Heidegger ne montre pas d'intérêt particulier pour la rencontre contingente. Kuki affirme que le philosophe allemand n'a pas assez mis en avant le caractère contingent de l'être-jeté, ce qui montre l'insuffisance du concept heideggérien : Heidegger n'ayant pas assez pris en compte « la spatialité et l'être-communautaire [kyōdō-sonzaisei 共同存在性] » du *Dasein* qui rencontre par hasard un autre *Dasein*, « la signification ontologique de la contingence a été écartée de son horizon »¹⁶ et le caractère contingent de l'être-jeté manqué. Certes, le philosophe allemand parle bien de « rencontre » (*Begegnung*), et il considère même le phénomène comme « mode de rencontre [*Begegnisart*] privilégié de quelque chose »¹⁷, mais il s'agit principalement dans *Sein und Zeit* de la rencontre avec l'outil, cet étant qui ne mérite pas d'être appelé *Dasein*. Il s'agit principalement d'une relation entre *Dasein* et outil à-portée-de-la-main (*zuhanden*), et non pas d'une rencontre avec un autre *Dasein*.

En outre, qu'une chose rencontre un *Dasein* signifie pour Heidegger que le *Dasein* « fait rencontrer » (*begegnen lassen*) la chose, comme le remarque Mori Ichirō¹⁸ : c'est toujours déjà le *Dasein* qui, transcendentale, « fait rencontrer » ce qu'il « rencontre » ; nous l'avons déjà vu, c'est d'ailleurs la facticité du *Dasein* qui ouvre un monde pour les étants, qui peuvent ainsi enfin venir à sa rencontre ; c'est en fait l'intentionnalité du *Dasein* qui définit les conditions de la rencontre. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une rencontre contingente, non prévue, c'est-à-dire d'une véritable rencontre. Cette relation sans contingence, sans étonnement, est un commerce quotidien du *Dasein* qui, *en vue de ses fins*, fait « usage » (*Umgang*) des outils, ce que Heidegger appelle « préoccupation »

15. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60, p. 300 ; trad. Martineau, p. 233-234.

16. Kuki, « Haideggā no tetsugaku » ハイデッガーの哲学 (La philosophie de Heidegger, 1939), KSZ III, p. 270.

17. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 31.

18. Mori Ichirō 森一郎, *Shi to tanjō. Haidegā, Kuki Shūzō, Arento* 死と誕生—ハイデガー・丸鬼周造・アーレント (Mort et nativité. Heidegger, Kuki Shūzō, Arendt), Tokyo, Tokyo Daigaku shuppan-kai 東京大学出版会, 2008, p. 113.

(*Besorgen*)¹⁹. Au contraire, dans la vraie rencontre, il n'y a aucun « usage » d'un outil *destiné à* quelque chose ; on ne rencontre pas quelque chose en vue d'une fin, pour que cette chose soit destinée à une fin, car la rencontre est imprévue ; ce qui m'est donné par la rencontre n'était destiné à rien. C'est d'ailleurs pourquoi il y a étonnement : « on est étonné parce qu'entre deux séries complètement indépendantes, il y a en quelque sorte une relation qui semble ne pas devoir exister »²⁰, alors que dans la relation avec un outil, celui-ci est justement dépendant du vouloir du *Dasein* qui le vise (la rencontre, elle, n'est pas visée) – visée que Heidegger appelle « circonspection » (*Umsicht*)²¹ : cette dépendance *doit* exister pour que l'outil soit. Étant donné la position transcendantale du *Dasein*, la contingence, imprévue par ce dernier, ne peut dès lors qu'avoir un sens « ouvertement négatif »²² pour Heidegger. Les « contingents » (*Zufälle*) ne font qu'« é-choir » (*zu-fallen*) à la résolution du *Dasein* qui ouvre la spatialité de la « situation »²³ : ils sont clairement secondaires par rapport à la résolution. Et c'est le On, ignorant cette « situation », qui « conteste le *Dasein* au nom de ce décompte des « contingences » qu'il prend – tout en méconnaissant celles-ci – pour la vraie conduite à tenir »²⁴.

Ainsi, l'être-jeté heideggérien a été réinterprété par Kuki dans le sens de la contingence et de la rencontre : l'être-jeté est « ce que *déjà* le *Dasein* rencontre », il « tombe là. C'est cela qui fait une rencontre. C'est cela qui est contingent » ; autrement dit, le phénomène de la rencontre contingente, « déjà et à chaque fois imposé par autrui auquel on ne peut rien », est au centre de la facticité du *Dasein*. Ainsi, la contingence ou rencontre chez Kuki peut être considérée comme une réinterprétation du concept heideggérien de l'être-jeté, mais ce qui distingue Kuki de Heidegger, c'est l'insistance chez le philosophe japonais sur l'aspect contingent, c'est-à-dire donné, de l'être-jeté, alors que le philosophe allemand semble avoir éludé cet aspect pour finalement insister sur le caractère transcendantal du *Dasein*.

19. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, p. 66-67.

20. Kuki, « Güzensei » (conf., 1929), KSZ II, p. 339.

21. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, p. 69.

22. Mori Ichirō, *Shi to tanjō*, op. cit., p. 89.

23. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 60, p. 299 ; trad. Martineau, p. 233.

24. *Ibid.*, p. 300 ; trad. Martineau, p. 234.

La spontanéité grammaticale et la spontanéité phénoménologique

Plus profondément, du point de vue d'une reprise phénoménologique de la philosophie première, c'est-à-dire du point de vue d'une philosophie dévoilant le « principe inconditionné » de tout apparaître²⁵, nous pouvons nous demander si la rencontre contingente n'est pas le phénomène phénoménologique par excellence, c'est-à-dire la « phénoménalité »²⁶, le « mode d'exposition » (*Art der Aufweisung*)²⁷ par lequel apparaît *tout* phénomène quel qu'il soit. Ici, nous ne nous attacherons pas à la traduction de substantifs, mais à la traduction d'une forme grammaticale allemande en une forme japonaise propice à exprimer la phénoménalité du phénomène, la spontanéité, ce qui nous permettra de mieux définir le concept de rencontre contingente chez Kuki.

Rappelons tout d'abord la présentation que Kuki fait de la phénoménologie dans ses cours : alors que le phénomène au sens kantien est « ce qui est tel qu'il est constitué par le sujet de la connaissance », notamment « par les catégories du sujet », le phénomène au sens husserlien « se phénoménalise simplement lui-même originairement »²⁸. Dans l'original, Kuki écrit : *jibun jishin o genshō seshimete iru* 自分自身を現象せしめている, littéralement « [le phénomène] rend lui-même phénomène ». Pour des raisons de lisibilité, nous avons préféré traduire cette formule par la forme pronominale « se phénoménalise lui-même » (et nous aurions même pu la traduire simplement par « se phénoménalise »), mais nous ne devons pas oublier que l'expression japonaise d'origine insiste davantage sur la réflexivité du phénomène. Kuki met bien en avant cette réflexivité du phénomène au sens husserlien par rapport au phénomène au sens kantien, en utilisant, dans un intervalle de quatre lignes, *jibun jishin o, sore mizukara* それ自ら, *sore jishin o* それ自身を (soi-même, par soi-même) : le phénomène husserlien n'est pas *constitué par* le sujet transcendantal, mais il *se* phénoménalise *lui-même*. Si Kuki affirme que « chez Husserl, le phénomène se phénoménalise

25. Jean-Luc Marion, « Phénoménologie de la donation et philosophie première », in Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2010, p. 27. Comme le rappelle Marion, parmi les phénoménologues, Husserl et Levinas ont repris à leur compte la locution « philosophie première ».

26. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2015, p. 83.

27. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 37.

28. Kuki, *Heidegger no genshōgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 12-13.

lui-même », nous devons remarquer qu'à notre connaissance, le fondateur de la phénoménologie n'a jamais donné cette définition du phénomène²⁹.

Pour étayer cette définition du phénomène « chez Husserl », Kuki fait référence au « principe des principes » de la phénoménologie, selon lequel l'intuition est la « source » de la connaissance. La « méthode d'intuition » étant pour notre auteur ce qui distingue la phénoménologie du néokantisme³⁰, analysons de près le « principe des principes » en citant le texte original de Husserl et sa traduction par Kuki, reproduits en entier dans le cours, auxquels, en guise de comparaison, nous ajoutons la traduction de Paul Ricœur :

Am Prinzip aller Prinzipien : dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der Intuition originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt..., kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.

すべて創始的に(originär)与えられる直観は認識の正当な源泉である。直観に於いて創始的に(謂わばその有体的(leibhaft)現実性に於いて)我々に呈供されるすべてのものは、呈供されるままに、単に受納すべきである。これは一切の原理の原理であって、いかなる考へ得べき理論もこの原理に関して我々を迷わすことは出来ない。

Avec le principe des principes nulle théorie imaginable ne peut nous induire en erreur : à savoir que toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans

29. Comme l'affirme Laurent Perreau, « il n'y a pas de définition univoque du phénomène chez Husserl » (« Le sens de l'apparaître. Le phénomène et le phénoménologique chez Husserl », in L. Perreau (dir.), *Le Phénomène*, Paris, Vrin, 2014, p. 161). Perreau voit en effet trois registres dans la caractérisation du phénomène dans l'œuvre de Husserl : a) le registre de la psychologie phénoménologique, selon laquelle le phénomène est identifié au vécu de conscience, phénomène advenant dans le cadre de la corrélation intentionnelle de l'acte du sujet et de l'objet visé ; b) le registre de la phénoménologie transcendantale, selon laquelle, par la réduction transcendantale, le phénomène se révèle être une « unité de sens noético-noématique » où s'atteste toujours une certaine « vie » intentionnelle ; c) le registre de l'idéalisme transcendantal, qui pose la constitution du phénomène et selon lequel l'ego transcendantal constitue le « sens d'être » des phénomènes (*ibid.*, notamment p. 162, 183-184).

30. Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (90).

« l'intuition » de façon originaire (*dans sa réalité corporelle pour ainsi dire*) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne³¹.

Remarquons tout d'abord que Kuki a traduit *originär gebende Anschauung* par *sōshitekini ataerareru chokkan* 創始的に与えられる直観. *Gebende*, dérivant du participe présent du verbe *geben* (donner), a été traduit en un sens actif par Paul Ricœur, qui a donc rendu la formule husserlienne par « intuition *donatrice* originaire » ; les traducteurs japonais plus récents ont rendu *gebende* par *ataeru* 与える³² ou par *ataeru hataraki o suru* 与える働きをする³³ ; Kuki l'a rendu par *ataerareru* 与えられる. Pourquoi ne l'a-t-il pas rendu par *ataeru*, dont le sens actif est plus évident que *ataerareru* ? Se serait-il trompé ? Une telle erreur serait surprenante pour un homme qui a écrit un mémoire de fin d'études en allemand, passé deux ans en Allemagne et utilisé dans ses cours l'original de *Sein und Zeit*, qui n'était pas encore traduit à l'époque. Sa traduction ne serait-elle pas plutôt délibérée, c'est-à-dire due à des raisons philosophiques ?

Analysons plus profondément le sens possible de la formule japonaise *ataerareru chokkan*. La terminaison *-rareru* られる ou *-reru* れる peut désigner une *possibilité*, *ataerareru chokkan* donnant alors en français « intuition qui peut donner » ; la même terminaison peut aussi exprimer la *passivité*, la formule de Kuki donnant cette fois-ci « intuition donnée » ; la même terminaison peut enfin exprimer la *spontanéité* (en japonais, *jihatsusei* 自発性) en jouant à peu près le rôle du verbe pronominal dans les langues européennes, comme on peut le voir chez les philosophes japonais qui traduisent souvent les verbes pronominaux européens par la forme *-rareru* ou *-reru*, la locution de Kuki donnant en ce cas « intuition qui se donne » ou « intuition se donnant ». Quelle signification convient-elle le mieux à la phénoménologie telle que la présente Kuki ?

31. Respectivement : Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Ideen I], Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1913, § 24, p. 43-44, cité en allemand par Kuki, *Heidegger no genshōgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 13 ; *ibid.* ; trad. fr. Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950, p. 78.

32. Trad. Sugimura Yasuhiko 杉村靖彦 dans Jean Greisch, *Sonzai to jikan kōgi* 『存在と時間』講義 [Cours sur *Être et temps*], Tokyo, Hōsei Daigaku shuppan-kyoku 法政大学出版局, 2007, p. 60.

33. Trad. Watanabe Jirō 渡辺二郎 dans Husserl, *Idên* イデー (Ideen) I-I, Tokyo, Misuzu shobō みすず書房, 1979, p. 117 : *genteki ni ataeru hataraki o suru chokkan* 原的に与える働きをする直観 ; trad. Sakakibara Tetsuya 榊原哲也 dans *Genshōgaku jiten* 現象学事典 [Dictionnaire de phénoménologie], Tokyo, Kōbundō, 1994, p. 427.

Comme le remarque Paul Ricœur dans une note à sa traduction des *Ideen I*, le principe des principes de la phénoménologie exprime les « difficultés d'une philosophie de la constitution qui doit rester en même temps à un autre point de vue un intuitionnisme »³⁴, tension entre « philosophie de la constitution » et « intuitionnisme » notamment exprimée par les expressions *gebende Anschauung* (que Ricœur traduit par « intuition donatrice ») et *was es sich gibt* (« ce qui se donne »). D'une part, comme l'affirme aussi Kuki, la phénoménologie insiste sur le donné, sur le phénomène « qui se donne » originairement tel qu'il est à la conscience, contrairement à Kant qui insistait sur l'activité transcendante du sujet constituant le phénomène par les catégories de l'entendement et les formes *a priori* de la sensibilité, et notamment au « logicisme » néokantien de l'école de Marbourg qui, puissant jusque dans les années 1920, considérait l'intuition comme une pensée et toute chose comme du « pensé » (*Gedachtes*)³⁵. D'autre part, la phénoménologie husserlienne conserve la dimension transcendante de la constitution dans la mesure où elle pense une « conscience donatrice de sens »³⁶ ; citant Oskar Becker dans son cours, Kuki était par ailleurs conscient de cette dimension transcendante – parlant notamment de *konstitutive Phänomenologie* (phénoménologie constitutive) et de *transzendente Wendung* (tournant transcendantal) – suivant laquelle « Husserl tente de constituer l'objet par la conscience »³⁷. Dans le « principe des principes », la caractéristique *originär gebende* de l'intuition désigne l'aspect pronominal du phénomène qui « s'offre » (*sich darbietet*), qui « se donne » (*sich gibt*)³⁸ à la conscience le recevant *en même temps*. Elle exprime le caractère *à la fois* transcendantal et intuitionniste de la phénoménologie husserlienne. Par l'intuition du phénomène qui se donne, la conscience est à la fois patient et agent : patient, au sens où elle *laisse* se donner ce qui se donne lui-même ; agent, au sens où elle le *reçoit* en lui

34. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., p. 78, n. 1 de Ricœur. Voir aussi p. 14, n. 6-7.

35. Rappelons aussi que Kuki soutient explicitement que le « sens » de la phénoménologie consiste en son opposition à l'« attitude formelle » du néokantisme (*Heidegger no genshōgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 42).

36. Husserl, *Ideen I*, § 55, p. 106 ; trad. Ricœur, p. 183 (voir aussi les commentaires de Ricœur, p. 14-15, n. 6 et p. 183, n. 1).

37. Oskar Becker, *Mathematische Existenz*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII, p. 441 ; cité dans Kuki, *Heidegger no genshōgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 36, 43.

38. Nous tenons à remercier Sakazume Yūta 酒詰悠太 (Université de Kyōto) de nous avoir donné de précieux conseils sur cette question.

donnant un sens (une conscience complètement passive étant incapable de recevoir quoi que ce soit).

Ainsi, le premier sens de *-rareru* – la possibilité – semble peu probable : aucun élément de la phénoménologie husserlienne ne laisse présager le caractère possible de l'intuition. Le deuxième sens – la passivité – n'exprime qu'un seul aspect de la phénoménologie husserlienne. Le troisième sens – la spontanéité – exprime le mieux la tension entre les aspects intuitionniste et transcendantal de la phénoménologie husserlienne. En tant qu'elle désigne le fait qui *se fait* de lui-même, sans qu'il y ait un acte délibéré d'un sujet-agent, la spontanéité est proche de la fonction du verbe pronominal qui désigne aussi bien la passivité que l'activité du sujet. Le choix de Kuki pour *ataerareru* en tant que spontanéité exprime *en même temps* la passivité et l'activité de l'intuition, alors que *ataeru*, pour lequel les traducteurs plus récents ont opté, n'a aucune nuance passive. La spontanéité de la forme *-rareru* lui a permis de désigner un phénomène qui n'est ni le phénomène kantien ou objet « constitué par le sujet de la connaissance », ni un objet antérieur à un sujet qui lui serait simplement soumis, mais un phénomène où le donné et la conscience se rencontrent originellement dans l'intuition, autrement dit, sont toujours déjà spontanément en situation de rencontre : la spontanéité grammaticale exprime la spontanéité phénoménologique. L'intuition se distingue en ce sens du « comprendre » ethnique, qui n'est pas une rencontre véritable, c'est-à-dire contingente, bien qu'il s'écrive chez Kuki avec le caractère signifiant « rencontre », 会 : contrairement à l'intuition se donnant originellement, le comprendre ethnique prévoit, reconnaît ce qui est identique à un élément du « nous » qui comprend ethniquement. Ainsi, à la fois active et passive, l'intuition interprétée par Kuki « se donne » (*ataerareru*) d'elle-même spontanément au sens où c'est par elle que la conscience se borne à « recevoir » (*junō* 受納) le donné qui lui est « offert » (*teikyō sareru* 呈供される)³⁹, c'est-à-dire le phénomène qui « se phénoménalise simplement lui-même originellement ».

Nous pouvons comprendre dans le même sens la traduction – c'est-à-dire l'interprétation – d'*originär*. Aujourd'hui, cette notion est traduite par *genteki ni* 原的に⁴⁰ ou *hongenteki ni* 本原的に⁴¹, c'est-à-dire par des caractères qui signifient « source », « commencement », « origine ». Kuki, lorsqu'il définit le

39. Husserl, *Ideen I*, § 24, p. 43, traduit par Kuki, *Heidegger no genshōgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 13 (trad. Ricœur, p. 78).

40. Trad. Watanabe Jirō dans Husserl, *Ideen I-I*, *op. cit.*, p. 117 ; trad. Sugimura Yasuhiko dans Jean Greisch, *Sonzai to jikan kōgi*, *op. cit.*, p. 60.

41. Trad. Sakakibara Tetsuya dans *Genshōgaku jiten*, *op. cit.*, p. 427.

phénomène husserlien comme ce qui « se phénoménalise simplement lui-même originairement », utilise l'adverbe *genponteki ni* 原本的に, qui a la même signification que les traductions ci-dessus, mais lorsqu'il cite le principe des principes, il traduit *originär* par *sōshitekini* 創始的に (néologisme que seul Kuki utilise), qui implique l'idée de « commencer » (創 et 始), mais aussi de « fabriquer pour la première fois » (創)⁴². Kuki s'inspire ici du terme *sōshi* 創始者, « fondateur », qu'on utilise en japonais pour désigner ceux qui ont fondé une institution, un mouvement de pensée, et qu'il utilise d'ailleurs lui-même pour désigner Husserl comme le « fondateur de la phénoménologie »⁴³. Dans les traductions contemporaines et celle de Kuki, on a affaire à l'idée d'origine, de commencement, mais dans le cas de notre auteur, on a en outre l'idée de « fabrication » avec le caractère 創, utilisé aussi pour le terme *sōzō* 創造, « création ». Dans le cas de l'« intuition se donnant originairement [*sōshiteki ni*] », cela signifierait que l'intuition se donne à la manière d'une création première, quand « ce qui nous est offert originairement [*sōshiteki ni*] », c'est-à-dire le phénomène, se présente *nouvellement* à la conscience à la manière d'une création première, au commencement (sans sa constitution par les catégories toutes faites du sujet). Ainsi, la caractérisation du phénomène husserlien comme « se phénoménalis[ant] simplement lui-même originairement » et la traduction de l'*originär gebende Anschauung* par *sōshiteki ni ataerareru chokkan* (intuition se donnant originairement ou intuition qui se donne originairement) expriment la volonté de Kuki d'insister sur le caractère donné et spontané du phénomène.

Kuki peut alors affirmer que « Heidegger a hérité [*uketsuida* 受けついで] de Husserl le concept de phénoménologie »⁴⁴. Il cite les fameuses définitions du phénomène et de la phénoménologie qu'on trouve dans le § 7 de *Sein und Zeit* : « ce-qui-se-montre-en-lui-même » et « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »⁴⁵. Ces définitions sont plus en conformité avec l'intérêt que Kuki porte au donné, dont le « caractère fondamental » est, comme l'affirme Jean-Luc Marion, « qu'il se donne à partir de lui-même »⁴⁶. De même et de manière plus claire que dans le cas de Husserl, on voit dans la définition heideggérienne du phénomène l'insistance sur son

42. *Shin kangorin* 新漢語林 (Le nouveau bosquet des *kango*), Tokyo, Taishūkan shoten 大修館書店, 2004-2008 (dictionnaire électronique) : 初めて作り出す.

43. Kuki, « Ningengaku to wa nanika » 人間学とは何か (Qu'est-ce que l'anthropologie ?, 1938), KSZ III, p. 39.

44. Kuki, *Heidegger no genshōgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 13.

45. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 28, 34 ; trad. Martineau, p. 43, 47 ; KSZ X, p. 13, 15.

46. Jean-Luc Marion, *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012, p. 136.

caractère « donné ». Comme le commente Marion, le phénomène au sens heideggérien « se montre *en soi* et *par soi* »⁴⁷ : « en soi », parce qu'il se montre « tel qu'il se montre » (*so wie es sich... zeigt*, que Marion traduit par « comme soi-même ») ; « par soi », parce qu'il se montre « à partir de lui-même » (*von ihm selbst her*, « à partir de soi-même »). Chez Kant, le phénomène « n'est justement pas par soi, puisqu'il est par le *je* qui le constitue comme objet »⁴⁸, tandis que c'est la « chose en soi », inconnaissable, qui est en soi et par soi.

Ainsi, la caractéristique du phénomène au sens phénoménologique consiste, pour parler comme Kuki, en ce qu'il « se phénoménalise lui-même » : il n'est pas *constitué par* le sujet transcendantal, mais *donné à* la conscience quand il *se* phénoménalise *lui-même* dans l'« intuition se donnant originairement ».

La rencontre contingente : comment saisir conceptuellement le non-rationnel

Les définitions husserlienne et heideggérienne du phénomène, ainsi que la traduction du principe des principes permettent à Kuki d'insister sur le caractère donné du phénomène au sens phénoménologique, c'est-à-dire sur la spontanéité phénoménologique. Or, nous pouvons justement affirmer que *la contingence est le phénomène privilégié de la phénoménologie* au sens où l'entend Kuki. Le phénomène contingent, dont le « sens nodal » est selon Kuki la rencontre fortuite, *se* donne originairement, c'est-à-dire qu'il n'est pas constitué par le sujet : en effet, s'il était constitué par lui en objet, il ne serait pas contingent mais prévu ; le contingent dont parle Kuki étant justement une rencontre accompagnée d'étonnement, il n'est pas prévu par le sujet, car s'il était prévu, il n'y aurait pas d'étonnement ; le contingent n'est donc pas constitué par le sujet mais il se donne lui-même, il est le phénomène au sens phénoménologique, c'est-à-dire au sens où, comme l'interprète Kuki, il « se phénoménalise simplement lui-même originairement » dans l'« intuition se donnant originairement ».

Une rencontre est par définition contingente, fortuite, elle ne peut être prévue par les lois de la causalité ou constituée par les hommes. Si c'était le cas, il ne s'agirait plus d'une rencontre, mais d'un « rendez-vous » ou d'un « mariage arrangé », constitué par des sujets, en l'occurrence par les parents des mariés. *La rencontre n'est pas constituée, mais donnée.* Le contingent se phénoménalise lui-même spontanément en tant que rencontre : ce n'est pas le sujet qui est antérieur à l'objet, le constituant alors souverainement par synthèse (idéalisme

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

transcendantal kantien) ou par production (« logicisme » néokantien) ; ce n'est pas non plus l'objet qui est antérieur au sujet, lequel serait simplement passif par rapport à lui (réalisme naïf) ; nulle antériorité de l'un par rapport à l'autre, donné et conscience se rencontrent originairement, sont toujours déjà en situation de rencontre. La rencontre est originaire (« intuition se donnant originairement »), c'est-à-dire antérieure à la distinction (néo)kantienne entre sujet et objet, que Kuki avait jugée « trop nette »⁴⁹. Ainsi, bien qu'elle dérive d'une traduction de la notion d'intuition présente dans le « principe des principes », l'« intuition se donnant originairement » en tant que rencontre se distingue de l'intuition husserlienne, qui se borne à remplir l'intentionnalité comme visée de l'objet par la conscience : l'intuition se donnant originairement est au contraire la rencontre de la conscience avec un individuel « non-rationnel » (*hi-gōriteki* 非合理的)⁵⁰ que celle-ci ne visait pas, c'est-à-dire qui la déborde.

Kuki a divisé son livre principal, *Le problème de la contingence* (1935), en trois parties, correspondant à trois définitions de la contingence – l'individuel, la rencontre et le possible –, elles-mêmes des reprises de notions aristotéliennes : *symbebēkos* pour la première définition, *symptōma* pour la deuxième, *endechomenon* pour la troisième⁵¹. La première contingence, qualifiée de « logique » ou de « catégorique », est définie comme « l'individuel et chaque événement individuel »⁵² ; la deuxième, qualifiée d'« empirique » ou d'« hypothétique », est définie comme la « rencontre entre une série et une autre série », la « rencontre en ce lieu et en cet instant »⁵³ ; la troisième, qualifiée de « métaphysique » ou de « disjonctive » est définie comme la « possibilité de ne pas être »⁵⁴.

Or, Kuki ne se borne pas à juxtaposer ces trois types de contingence. Il ne s'agit pas même d'un approfondissement de la réflexion jusqu'à la troisième contingence de sorte que les deux autres seraient désormais inutiles pour saisir

49. Kuki, « Bergson au Japon », KSZ I, p. (90).

50. Kuki, « Gūzensei » (conf.), KSZ II, p. 339.

51. Pour *symbebēkos*, voir *Métaphysique*, Δ (V), 30 ; E (VI), 2 ; pour *symptōma*, *Physique*, II, 4-6 (notamment les passages sur *automaton* et *tyché*) ; pour *endechomenon*, *De l'interprétation*, 12-13 ; *Métaphysique*, Δ (V), 5 ; 12.

52. Kuki, *Gūzensei no mondai* 偶然性の問題 (1935), KSZ II, p. 252 : 個物および個々の事象. Nous nous référons aussi à la traduction française d'Omodaka Hisayuki 澤瀉久敬 pour le lecteur non-japonophone (Éditions de l'Université de Tokyo, 1966 ; ici p. 190) ; nous ferons, le moment opportun, des remarques sur sa traduction. Nous traduirons nous-même les extraits que nous citerons, à partir de l'édition des *Œuvres complètes*.

53. *Ibid.*, p. 253 ; trad. Omodaka, p. 191 (modifiée).

54. *Ibid.*

la réalité. Au-delà de ce mode d'exposition, nous ne devons pas oublier que ces trois contingences forment une « trinité »⁵⁵, c'est-à-dire qu'elles sont « unies indissolublement », et que la rencontre constitue le « sens nodal de la contingence »⁵⁶ – et c'est en cette systématisation trinitaire que réside selon nous la principale originalité de la philosophie de la contingence de Kuki :

Ces trois sens de la contingence ne sont nullement séparés les uns des autres, mais sont unis indissolublement. Le sens nodal de l'« individuel et de chaque événement individuel » réside dans la « rencontre entre une série et une autre série », et le sens nodal de la rencontre réside dans le fait qu'il peut aussi ne pas y avoir de rencontre, c'est-à-dire dans la « possibilité de ne pas être ». Et le sens radical de la contingence, qui détermine originairement tous ces sens, est la position de l'autre [*tasha* 他者] face à la nécessité de l'un [*issba* 一者]. La nécessité n'est rien d'autre qu'une modalité de l'identité, c'est-à-dire de l'un. La contingence réside tout d'abord là où il y a la dualité [*nigensei* 二元性] entre l'un et l'autre. [...] L'origine de l'individuel remonte à la position duale [*nigenteki*] de l'autre face à l'un. La rencontre n'est rien d'autre que la rencontre entre deux éléments [*nigen*] indépendants. La possibilité de ne pas être, en tant qu'elle se fonde sur le choix de l'un [*itsu* 一] ou de l'autre [*ta* 他], présuppose deux éléments⁵⁷.

Contrairement à l'individu posé dogmatiquement par le libéralisme, c'est-à-dire à l'individu hors-sol qui serait *après coup* en relation d'échange avec un autre individu hors-sol, l'individuel (contingence logique) est donné ou apparaît *par* le phénomène de la rencontre avec l'autre (contingence empirique) : c'est seulement par la rencontre donnée que je me rends compte de la différence de l'autre

55. Nous empruntons cette idée à Imamichi Tomonobu 今道友信 (« Tōku kara no inori » 遠くからの祈り [Prière de loin], in KSZ X, Geppō 11, janv. 1982, p. 3). Cependant, se contentant d'affirmer que le chiffre trois est important dans les réflexions de Kuki (les trois moments de l'*iki*, les trois contingences, les trois *regalia* de l'empereur), Imamichi n'explique pas en quel sens il s'agit d'une trinité.

56. Kuki, *Gūzensei no mondai*, KSZ II, p. 120 ; trad. Omodaka, p. 86 (modifiée).

57. *Ibid.*, p. 254-255 : これらの偶然の三つの意味は決して個々に分離しているのではなく、渾然として一に融合している。「個物および個々の事象」の核心的意味は「一の系列と他の系列との邂逅」ということに存し、邂逅の核心的意味は邂逅しないことも可能であること、すなわち「無いことの可能」ということに存している。そうしてこれらすべてを原本的に規定している偶然性の根源的意味は、一者としての必然性に対する他者の措定ということである。必然性とは同一性すなわち一者の様相にほかならない。偶然性は一者と他者の二元性のあるところに初めて存するのである。[...] 個物の起源は一者に対する他者の二元的措定に遡る。邂逅は独立なる二元の邂逅にほかならない。無いことの可能は一または他の選択に基くものとして二元を予想している ; trad. Omodaka, p. 192 (modifiée).

et de moi-même, par conséquent de son individualité et de la mienne ; l'individuel suppose l'autre rencontré, c'est-à-dire apparaît par la rencontre. Le donné premier, c'est-à-dire la phénoménalité, est la rencontre ; l'individu est un donné dérivé, précisément donné par la rencontre. Ainsi, les acteurs de la rencontre sont toujours des individus, différents l'un de l'autre, et non pas identiques, qui ne sont pas identifiés aux catégories universelles par le sujet transcendantal : ce ne sont pas des points homogènes mais des individus hétérogènes qui se rencontrent, et c'est pourquoi il y a étonnement quand il y a rencontre ; un individu A est étonné de rencontrer un individu B parce qu'il est *différent*.

Pour ce qui est du rapport entre la rencontre (contingence empirique) et la possibilité de ne pas être (contingence métaphysique), une rencontre est une rencontre qui peut ne pas être, c'est-à-dire position de la possibilité qui m'étonne. En ce sens, il n'y a pas de pure passivité : un individu est certes passif au sens où, rencontrant un autre individu sans l'avoir prévu, il n'est pas un sujet complètement souverain ; mais c'est parce qu'il le considère comme pouvant ne pas être – c'est-à-dire parce qu'il fait un travail de comparaison par rapport à d'autres possibilités – qu'il est étonné. Et nous pouvons ajouter que c'est parce qu'il le considère comme pouvant ne pas être qu'il considère l'autre rencontré comme un individu ; l'individuel (contingence logique) suppose ainsi la possibilité de ne pas être (contingence métaphysique) : l'individuel donné par la rencontre est toujours considéré comme position de la possibilité qui nous étonne, et un possible est toujours individuel en tant qu'il est un possible différent d'autres possibles.

C'est cependant la dualité de la rencontre qui est originaire par rapport à la possibilité de ne pas être. En effet, « le sens radical de la contingence, qui détermine originairement tous ces sens, est la position de l'autre [*tasha*] face à la nécessité de l'un [*issha*] », ce qui rejoint l'affirmation qu'on trouve dans la deuxième partie du *Problème de la contingence* : « le sens nodal de la contingence est la rencontre entre A et B, qui nie la nécessité du principe d'identité, selon laquelle "A est A". Nous pouvons définir la contingence comme "rencontre entre deux éléments indépendants" »⁵⁸. Du fait de sa position dernière dans le développement du livre, la contingence métaphysique ou disjonctive semble constituer le caractère originaire de la contingence en général, mais elle suppose en réalité cette dualité entre A et B, entre l'un et l'autre : « la possibilité de ne pas être, en tant qu'elle se fonde sur le choix de l'un ou de l'autre, suppose deux éléments ». C'est seulement quand l'un rencontre l'autre qu'on peut parler de possibilité. Si l'un (le même) ne rencontrait pas l'autre, il serait tout seul,

58. *Ibid.*, p. 120 ; trad. Omodaka, p. 86 (modifiée).

littéralement unique, il ne serait que la pure incarnation du principe d'identité, c'est-à-dire de l'être nécessaire, et il n'y aurait alors aucun possible dans ce monde éleatique qui se réduirait d'ailleurs à cet un lui-même : remarquons d'ailleurs que celui-là ne serait pas véritablement un « monde », car le monde, que ce soit au sens cosmologique de totalité des objets ou au sens phénoménologique d'horizon originaire par lequel apparaissent à la conscience des phénomènes, suppose la pluralité. C'est seulement par la rencontre avec autrui qu'un véritable monde apparaît et que naît l'idée de possible.

Une conceptualité de la rencontre se déploie dans une « logique » phéno-méno-logique, notamment dans les développements que Kuki consacre à la temporalité de la contingence. La contingence fondamentale étant une « rencontre dans le présent »⁵⁹, sa « temporalité est le *présent*, qui a pour schéma le “maintenant” »⁶⁰. Plus précisément, cette rencontre se fait « ici et maintenant », *hic et nunc* :

La contingence au sens fondamental réside dans le point de croisement entre deux ou plus de deux séries causales, et elle s'accomplit dans l'« ici et maintenant » (*hic et nunc*). Elle est déterminée par l'« ici » spatial et le « maintenant » temporel⁶¹.

Dans sa thèse de doctorat de 1932, Kuki articulait en outre le *hic et nunc* avec la notion d'« *haecceitas* » :

Bref, la contingence réside dans le point de croisement entre deux ou plus de deux séries causales, et elle concerne l'individuel ou chaque événement individuel, qui forme le point de croisement des séries causales par l'« ici » spatial et le « maintenant » temporel. La contingence consiste en ce qu'une *haecceitas* et une autre *haecceitas* se croisent de manière éphémère en « ce lieu » et se clignent de l'œil en « cet instant »⁶².

Kuki articule les idées de rencontre, de *hic et nunc* et d'*haecceitas*, ce concept scotiste désignant l'individualité, c'est-à-dire ce qui fait qu'une chose

59. *Ibid.*, p. 210 ; trad. Omodaka, p. 157.

60. *Ibid.*, p. 209 ; trad. Omodaka, p. 157 (modifiée). Souligné par Kuki.

61. *Ibid.*, p. 135 : 勝義の偶然性は二つ或は二つ以上の因果系列の交叉点に存するもので「ここといま」(*hic et nunc*)に成立するものである。空間的の「ここ」と時間的の「いま」に限定されているものである ; trad. Omodaka, p. 100-101 (modifiée).

62. Kuki, *Gūzensei* (thèse, 1932), KSZ II, p. 301-302 : 要するに偶然性とは、二つ或は二つ以上の因果系列の交叉点に存するもので、空間的の「此処」または時間的の「今」によって因果系列の交叉点を形成する個物または個々の事象に関するものである。偶然とは一の *haecceitas* と他の *haecceitas* とが、「この場所」に行きずり、「その瞬間」に目くばせをするのである。

individuelle est ainsi. Comme nous l'avons dit ci-dessus, l'individuel suppose la contingence ou rencontre *hic et nunc*, l'individuel n'apparaissant que par la rencontre avec autrui. La rencontre entre l'un et l'autre se produit dans un *instant* présent, mais aussi en un *lieu* particulier, car la simultanéité de la rencontre suppose l'espace, en l'occurrence la spatialité de *ce lieu-ci* : c'est seulement en un instant et en un lieu particuliers qu'une rencontre se produit. Kuki appelle d'ailleurs cette rencontre « contingent simultané » (*dōjiteki gūzen* 同時的偶然)⁶³.

La rencontre est l'instant du maintenant qui brise la continuité du temps, elle est une rupture dans la continuité temporelle horizontale qui est une anticipation vers l'avenir, une intentionnalité de la conscience visant l'horizon de la possibilité : le contingent, cet imprévu qui m'étonne, frappe ma conscience *constituante* du temps en train de se faire. En fait, il brise ce temps horizontal possédant l'horizon de l'avenir, c'est-à-dire tendu vers l'à-venir : « ce qui est espéré dans l'avenir n'est pas le contingent. Le contingent ne peut qu'être ce qui est affecté [*shokuhatsu* 触発] dans l'actualité [*genzaisei* 現在性] »⁶⁴. Il n'y a pas de constitution du phénomène par le sujet, mais simple « affection », simple contact (触 de *shokuhatsu*), entre la conscience et le simple donné, bref simple rencontre. Remarquons d'ailleurs que le mot français « contact » a étymologiquement le même sens que « contingence » : le mot latin *contactus* dérive de *contingo*, composé du préfixe, *con-*, « avec », et de *tango*, « toucher ». Le présent contingent dont parle Kuki n'est donc pas le point mathématique abstrait critiqué par certains philosophes du temps, mais l'instant du « contact », de la « rencontre » entre donné et conscience.

C'est pourquoi « le contingent en général est ce qui se crée [*sōzō sareru* 創造される] dans l'actualité »⁶⁵ : selon l'idée de spontanéité exprimée par la terminaison *-reru*, le contingent, en *se créant* lui-même spontanément *ex nihilo* en tant que rencontre, apparaît subitement au sujet qui ne l'a pas constitué. Pour ce qui est de l'idée de création dans le présent, Kuki semble s'inspirer de l'idée husserlienne d'*Urimpression* (impression originaire), qui est *Urschöpfung* (création originaire) – que notre auteur traduit par *gen-sōzō* 原創造 -, ou *neue Jetzt* (maintenant nouveau, *atarashii ima* 新しい今)⁶⁶. L'impression originaire « ne naît pas

63. Kuki, *Gūzensei no mondai*, KSZ II, p. 128 ; trad. Omodaka, p. 95.

64. *Ibid.*, p. 210 ; trad. Omodaka, p. 158 (modifiée).

65. *Ibid.* ; trad. Omodaka, p. 157 (modifiée).

66. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1928, p. 451 ; trad. fr. Henri Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 2007, p. 131 ; cité dans Kuki, *Heidegger no genshōgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 160.

comme quelque chose de produit », mais elle est *genesis spontanea*, « génération originaire » (*Urzeugung*)⁶⁷ : elle est « le non-modifié absolu, la source originaire de toute conscience et de tout être ultérieurs »⁶⁸. Kuki ajoute qu'elle « n'est pas ce qui a été produit dans la conscience », mais « quelque chose de complètement nouveau »⁶⁹. Cependant, Husserl, qui fonde la temporalité des vécus intentionnels sur ce qu'il appelle le « flux absolu de la conscience, constitutif du temps »⁷⁰, ne parle nullement de contingence ou de rencontre : c'est notre auteur qui, en traduisant entre parenthèses *genesis spontanea* par *gūzen hassei* 偶然発生 (génération contingente), a vu dans cette créativité de l'impression originaire en un présent le phénomène de la contingence, c'est-à-dire de la rencontre. Dans la pensée de Kuki, qui insiste sur le caractère donné et spontané du phénomène au sens phénoménologique, l'impression originaire ne peut supposer que le phénomène de la rencontre (ou « contact », « affection ») entre la conscience et le donné. C'est à ce moment présent qu'il y a précisément « intuition se donnant originairement [*sōshitekini* 創始的に] », dont nous avons traité plus haut : l'intuition se donne spontanément à la manière d'une *création* première, quand « ce qui nous est offert originairement [*sōshitekini*] »⁷¹, c'est-à-dire le contingent donné et « complètement nouveau », se *présente hic et nunc* à la conscience, en un commencement premier.

Dans *Le problème de la contingence*, c'est d'ailleurs dans une même page que Kuki affirme que « le contingent en général est ce qui *se crée* dans l'actualité », que « le contingent est la rencontre dans le présent » et que « ce qui fait que le contingent originel est contingent réside dans l'actualité où il apparaît comme contingent [*gūzen suru* 偶然する] à l'instant du "maintenant" *donné* »⁷². Même le « contingent originel » (*genshi gūzen* 原始偶然), souvent présenté par les commentateurs comme une idée purement spéculative, est fondamentalement un phénomène qui apparaît présentement. Dans d'autres textes, Kuki affirme lui-même que « le fait même donné en acte n'est rien d'autre que le contingent

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*, p. 423 ; trad. Dussort, p. 88 ; cité dans Kuki, *Heidegger no genshōgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 159-160.

69. Kuki, *Heidegger no genshōgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 161.

70. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie...*, *op. cit.*, p. 428 ; trad. Dussort, p. 97.

71. Kuki, *Heidegger no genshōgakuteki sonzairon*, KSZ X, p. 13. Rappelons que dans le terme *sōshiteki*, il y a l'idée de commencement et de création.

72. Kuki, *Gūzensei no mondai*, KSZ II, p. 210 : 原始偶然が偶然たる所以は与えられた「いま」の瞬間に偶然する現在性に存する ; trad. Omodaka, p. 158 (modifiée). Nous soulignons « se crée » et « donné ».

originel »⁷³ et parle même de « contingent originel donné » (*ataerareta genshi gūzen*)⁷⁴. Le verbe *gūzen suru* 偶然する, qui ne se dit pas dans le japonais courant, est difficilement traduisible⁷⁵ : au lieu de le traduire littéralement par « faire contingence » ou « continger », nous avons opté pour la périphrase « apparaître comme contingent », afin d'éviter le barbarisme. Le contingent, ou rencontre, est « donné » à la conscience en tant qu'il « se crée », nouveau, dans le présent, en tant qu'il apparaît *de lui-même* spontanément comme contingent. Autrement dit, le contingent s'auto-pose, il se donne. La contingence consiste ainsi dans la « coïncidence avec quelque chose de "déjà" donné dans l'instant du "maintenant" donné »⁷⁶.

Dans le paragraphe suivant, Kuki parle bel et bien de l'originarité et de la primauté de l'intuition de la contingence en utilisant un vocabulaire phénoménologique :

Si l'on intuitionne les choses en chair et en os et originellement, ce n'est pas la contingence en tant que négation de la nécessité qui est vécue, ce n'est ni en rapport avec la possibilité que la contingence est comprise. C'est le fait de voir droitement [*seishi* 正視] le contingent en tant que réel dans le présent qui est le fait originel radical et primaire [*ichijiteki* 一次的]. Ensuite, secondairement [*nijiteki ni* 二次的に], on peut penser les cas où l'on voit obliquement [*shashi* 斜視] le possible futur comme orientation vers le futur, et où l'on voit obliquement le nécessaire passé en tant que persistance à partir du passé⁷⁷.

Le vocabulaire utilisé pour caractériser l'« intuition » est largement phénoménologique : *jitai* 事態 (choses) est la traduction de *Sachen, yūtaiteki ni* 有体的に (en chair et en os) de *leibhaft ; genteiki ni* 原的に (originellement) est une nouveauté par rapport au *sōshiteki* du cours sur la phénoménologie, mais exprime bel et bien l'idée d'*originär*, les phénoménologues d'aujourd'hui

73. Kuki, « Ningengaku to wa nanika », KSZ III, p. 48.

74. Kuki, « Odoroki no jō to gūzensei » 驚きの情と偶然性 (L'émotion d'étonnement et la contingence, 1939), KSZ III, p. 172.

75. Omodaka Hisayuki ne l'a d'ailleurs pas traduit.

76. Kuki, *Gūzensei no mondai*, KSZ II, p. 211 : 与えられた「いま」の瞬間に於て、「既に」与えられたものと符合する ; trad. Omodaka, p. 158 (modifiée).

77. *Ibid.*, p. 211-212 : 事態を有体的に原的に直観するならば、必然性の否定として偶然性が体験されるのでもなく、可能性に関連して偶然性が会得されるのでもない。現在において現実としての偶然を正視することが根源的一次的の原始的事実である。次で二次的に未来への動向として未来的な可能を斜視し、過去よりの存続として過去の必然を斜視する場合が考えられるのである ; trad. Omodaka, p. 158-159 (modifiée).

utilisant d'ailleurs cette traduction⁷⁸. C'est l'« intuition » ou le fait de « voir droitement » le contingent dans le présent, « en chair et en os et originairement », qui est le « fait originel radical et primaire ». La contingence « en tant que négation de la nécessité » et la contingence « en rapport avec la possibilité » ne sont que « secondaires ». En utilisant les idées de *modus rectus* et de *modus obliquus* selon Franz Brentano et Oskar Becker, Kuki affirme que c'est à partir de la position du réel actuel, vu « droitement », que l'on voit « obliquement » un possible futur ou un nécessaire passé⁷⁹ : c'est seulement après avoir intuitionné le donné contingent, c'est-à-dire après avoir rencontré le donné *hic et nunc*, que l'on voit « obliquement » la contingence comme possibilité ou comme négation de la nécessité, ou encore que l'on s'oriente vers un futur possible ou que l'on demeure attaché à un passé nécessaire. C'est seulement « dans le domaine de la logique, qui a déjà quitté l'immédiateté du vécu, que la contingence est définie comme négation de la nécessité, ou encore comme corrélat de la possibilité »⁸⁰ : ces définitions logiques ne sont que des dérivés (« obliques » et « secondaires ») de l'« intuition », ou « immédiateté du vécu » comme rencontre (« droite » et « primaire »).

Kuki soutient explicitement le caractère originaire, primaire du donné concret intuitionné par rapport aux définitions logiciennes de la contingence comme négation de la nécessité ou corrélat de la possibilité (à savoir la « contingence métaphysique »). La phénoménologie de la rencontre contingente est bien la véritable philosophie première de Kuki, première donc par rapport au « domaine de la logique, qui a déjà quitté l'immédiateté du vécu ».

La rigidification conceptuelle, ou la « logique entêtée »

Malgré cette philosophie première, qui visait à saisir ce que Kuki appelait le « concret donné », c'est-à-dire la phénoménalité même, notre auteur s'est par ailleurs attaché jusqu'au bout à une logique qui a « déjà quitté l'immédiateté du vécu », différente de celle de la phénoméno-logie : « Ayant publié *Le problème*

78. La traduction d'Omodaka est insuffisante car elle ne rend pas compte de ce vocabulaire phénoménologique : pour ne prendre qu'un exemple, *yūtaiteki* est traduit par « substantiel », ce qui est un contre-sens conceptuel.

79. Kuki, *Gūzensei no mondai*, KSZ II, p. 211 ; trad. Omodaka, p. 158 (modifiée) ; Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. II, éd. Oskar Kraus, Leipzig, F. Meiner, p. 225 ; Oskar Becker, « Zur Logik der Modalitäten », in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, n° 11, 1930, p. 539.

80. *Ibid.*, p. 212 : 偶然性が必然性の否定として、または可能性の相関者として規定されるのは体験の直接性を既に離脱した論理の領域に於てである ; trad. Omodaka, p. 159 (modifiée).

de la contingence. Faire un volume, en interrogeant dans une logique entêtée l'“impulsion” du hasard »⁸¹. La logique « entêtée » (*katakuna* かたくな) dont il parle dans ce petit poème et qui « interroge » la rencontre contingente qu'est l'« impulsion » du hasard », c'est celle du principe d'identité :

Le sens radical d'un système théorique, qui donne ordre et unité à l'expérience, réside en ce qu'il saisit la contingence d'autrui et qu'il l'assimile [*dōka* 同化] et intériorise [*naimenka* 内面化] dans sa concrétude vers l'identité de l'un [*issha no dōitsusei* 一者の同一性]. Le véritable jugement doit avoir pour tâche l'intériorisation du contingent en se fondant sur la contingence du fait dans la corrélation du contingent-nécessaire. Le principe d'identité [*dōitsu-ritsu* 同一律], qui est le principe fondamental de la pensée, n'est rien d'autre que le principe de l'intériorisation. « A est A » ne signifie rien d'autre que « moi, je suis moi ». La signification essentielle du jugement doit consister en ce qu'il approfondit le « tu » rencontré dans le « je ». C'est l'idée du jugement qui identifie [*dōitsuka* 同一化] concrètement le « tu » extérieur vers l'identité intérieure du je. Mais cela ne doit pas viser une identité vide dans une universalité abstraite élatique. L'intériorisation par le principe d'identité doit être une intériorisation concrète limitée par la contingence du « tu » rencontré comme fait. [...] La simple identification, la simple nécessitation [*bitsuzenka* 必然化], en niant tout « tu », toute contingence, conduit à un acosmisme. L'idéal que doit atteindre la connaissance théorique ne doit pas être la simple nécessité. Ce doit être le « nécessaire-contingent », jouissant pleinement du contingent et saturé de contingence⁸².

81. *Tanka* posthume de Kuki, KSZ Bekkan 別巻 (le tome à part), p. 153 : 『偶然性の問題』を著して / わくら葉のもの「はずみ」をかたくなの論理に問ひて一巻をなす。L'archaïsme *wakuraba* わくら葉, plus souvent écrit 病葉, littéralement « feuille malade », désigne la feuille rouge ou jaune qu'on trouve en été ; par son caractère rare, exceptionnel, cette feuille symbolise le hasard ou la contingence (*Gūzensei no mondai*, KSZ II, p. 37).

82. *Ibid.*, p. 256-257 : 経験に齊合と統一とを与えられる理論的体系の根源的意味は他者の偶然性を把えてその具体性において一者の同一性へ同化し内面化することに存している。真の判断は偶然-必然の相関に於て事実の偶然性に立脚して偶然の内面化を課題とするものでなければならぬ。思惟の根本原理たる同一律は内面化の原理にほかならない。「甲は甲である」というのは「我は我である」ということにほかならない。判断の本質的意味は邂逅する「汝」を「我」に深化することでなければならない。我の内的同一性へ外的なる汝を具体的に同一化するのが判断の理念である。しかしそれはエレアの抽象的普遍性に於ける空虚なる同一性を目指すのであってはならない。同一律による内面化は事実として邂逅する汝の偶然性に制約された具体的内面化でなくてはならない。[...] 単なる同一化、単なる必然化は一切の汝、一切の偶然性を否定することによって無宇宙論へ導く。理論的認識の到達すべき理想は単なる必然性であってはならない。偶然を満喫し偶然性に飽和された「偶然-必然者」でなければならない ; trad. Omodaka, p. 193 (modifiée).

Ce schéma général de la connaissance théorique – l'identification de l'autre dans le moi – semble inspiré de l'œuvre d'Émile Meyerson. Dans un cours sur la philosophie française, où notamment il présente l'œuvre de l'épistémologue français, Kuki montre qu'expliquer consiste à « identifier » (*dōitsuka*)⁸³ et que lorsque « la raison aura conquis l'irrationalité [du réel donné], le monde retournera au néant », la raison étant cette faculté qui tend par nature « vers la pure unité, c'est-à-dire le vide, c'est-à-dire l'acosmisme »⁸⁴. Comme c'est le cas chez les Éléates, la raison, qui se fonde sur le principe d'identité, se bornant à poser l'identité de l'un (c'est-à-dire sa nécessité), nie autrui, donc toute rencontre (c'est-à-dire toute contingence), ce qui rend impossible l'existence d'un monde : cette « simple identification », ou « simple nécessitation », tend donc vers l'« acosmisme ». Dans notre développement sur la trinité de la contingence, nous avons d'ailleurs vu que seule la rencontre rendait possible l'existence d'un monde et par là même l'idée de possibilité.

En bon philosophe de la contingence, c'est-à-dire de la rencontre, Kuki s'oppose à la « simple identification » ou « simple nécessitation », à l'« universalité abstraite élatique », mais le principe d'identité s'impose dans sa pensée spéculative et existentielle. Or, pour Kuki, interprétant à la manière fichtéenne « A est A » comme « moi, je suis moi », le « principe d'identité » signifie le « principe de l'intériorisation ». Kuki parlant d'« intériorisation » et d'« assimilation », ce schéma semble aussi proche de l'image de la « digestion » critiquée par Sartre : « dans le connaître, la conscience attire à soi son objet et se l'incorpore ; la connaissance est assimilation »⁸⁵. Or, ce schéma « théorique » de l'intériorisation, de l'assimilation, se retrouve exactement dans sa pensée de l'*amor fati*, leur point commun étant l'idée de « contingent-nécessaire » : il s'agit aussi d'« assimilation » et d'« intériorisation » dans le moi, par lequel on forme le destin ou le « contingent-nécessaire »⁸⁶. L'affirmation existentielle du contingent par nécessitation va de pair avec le schéma théorique de la nécessitation. J'as-simile autrui dans le moi, c'est-à-dire qu'autrui devient semblable (*similis*) à moi : quand j'intériorise ou assimile autrui selon le principe d'identité, c'est-à-dire de la nécessité, moi et autrui devenons un, ce qui signifie que le contingent devient un « contingent-nécessaire ». Remarquons que les termes « assimiler » (de *similis*, « pareil ») et *dōka* 同化 (同 signifie « pareil »),

83. Kuki, *Gendai Furansu tetsugaku kōgi* 現代フランス哲学講義 (Cours de philosophie française contemporaine, 1929-1935), KSZ VIII, p. 207.

84. *Ibid.*, p. 210.

85. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 66.

86. Kuki, *Gūzensei no mondai*, KSZ II, p. 259 ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée).

« même ») ont exactement le même sens, « rendre pareil », « rendre même ». Par cette assimilation, moi et l'autre devenons un seul corps. On passe ainsi de la différence à l'un.

Même si Kuki se distingue d'une attitude théorique ou pratique abstraite qui se borne à affirmer le principe d'identité (donc nie toute contingence, c'est-à-dire autrui), nous pouvons voir chez lui un certain « logicisme » se fondant sur le principe d'identité, qui identifie le contingent dans l'« identité de l'un ». Nous avons vu que la méthode de Kuki consistait à « partir du concret donné » et d'« énoncer logiquement le vécu »⁸⁷ : certes, dans la théorie de la contingence, il part du « concret donné » par excellence, la rencontre entre deux individus différents l'un de l'autre, mais sa dépendance envers la logique modale et le principe d'identité fait ici plus qu'« énoncer logiquement le vécu », notamment par la voie de la phénoménologie : elle le *logicise*. Nous voyons que le destin et l'idée spéculative d'« absolu métaphysique »⁸⁸ sont l'avvers et l'envers de l'idée de « contingent-nécessaire », c'est-à-dire de l'assimilation et de l'intériorisation de l'autre dans l'identité. Il s'agit là d'une caractéristique de la philosophie de Kuki sur laquelle les commentateurs ne se sont pas attardés, et, plus largement, ces derniers ont manqué l'importance déterminante du principe de l'identité dans sa pensée. Sa métaphysique spéculative et sa pensée existentielle de l'*amor fati*, que l'on trouve dans le même chapitre du *Problème de la contingence*, sont l'avvers et l'envers d'une même médaille, celle du principe d'identité : d'une part, assimiler et intérioriser l'autre de la contingence « vers l'identité de l'un » ; d'autre part, « assimiler et intérioriser le “tu” de la socialité intersubjective vers l'identité concrète du “je” qui existe »⁸⁹. Nous voyons bien ici le rapport intrinsèque entre la philosophie pratique et la métaphysique spéculative.

Même si la contingence du donné est prise en compte, il s'agit ici d'une métaphysique spéculative, qui se fonde sur le principe d'identité, « principe fondamental de la pensée ». Pourtant, cette métaphysique vient après coup, après le phénomène originaire de la rencontre, exprimée par ce que nous avons appelé sa véritable philosophie première.

La conceptualité kukiennne a émergé *entre* différents types de communauté. Tout d'abord, du point de vue du contexte philosophique, nous pouvons affirmer que l'état d'esprit intuitionniste de Kuki est né de sa rencontre avec les

87. Kuki, « *Iki* » *no kōzō*, KSZ I, p. 3.

88. Kuki, *Gūzensei no mondai*, KSZ II, p. 239 ; trad. Omodaka, p. 179.

89. *Ibid.*, p. 259 ; trad. Omodaka, p. 195 (modifiée).

communautés philosophiques japonaise, française et allemande, marquées par une réaction bergsonienne et phénoménologique au néokantisme : selon notre auteur, la « méthode d'intuition », commune au bergsonisme et à la phénoménologie, abolit la distinction abstraite posée par le « logicisme » néokantien entre sujet et objet, et par là même le schéma de la construction de l'objet en phénomène par le sujet. Ensuite, du point de vue des con-textes, l'intuitionnisme kukien, qui vise à saisir ce qui est « donné » concrètement à la conscience, se révèle dans une conceptualité de la « rencontre » au travail dans la traduction, laquelle est elle-même une rencontre entre des communautés linguistiques différentes : le « comprendre » ou l'« être-jeté » heideggérien (*Verstehen*, *Geworfenheit*) est traduit ou réinterprété (ce qui revient à la même chose) par des *kango* exprimant le champ lexical de la « rencontre », 会得, 偶然 ; le caractère *gebende* de l'intuition husserlienne est rendu par *ataerareru*, la forme grammaticale japonaise de la spontanéité *-reru* exprimant génialement la spontanéité de la phénoménalité même, la rencontre contingente.

Une « logique » de la phénoméno-logie caractérisée par la conceptualité de la rencontre, qui suppose originellement le deux, peut alors se déployer, notamment dans les développements que Kuki a consacrés à la temporalité de la contingence. Cependant, la « logique entêtée » ou « rigide » (*katakuna no ronri*), essentiellement fondée sur le principe d'identité, reste très puissante dans l'œuvre de Kuki. Est-elle fidèle à sa volonté de saisir le « concret donné » ?

« Énoncer logiquement le vécu », dit Kuki. Or, nous sommes en droit de nous demander si cette logique entêtée de l'identité, loin de l'« énoncer », le logicise plutôt, c'est-à-dire le rigidifie, si bien qu'elle a « déjà quitté l'immédiateté du vécu », pour reprendre les mots de Kuki lui-même. Étant donné la vocation *uni*-versaliste de la philosophie, le concept ou la logique est nécessaire, qui subsume le particulier. Mais n'y a-t-il pas d'autres moyens que la rationalité étriquée du principe de l'identité pour révéler la « non-rationalité » de l'« impulsion » de la contingence, c'est-à-dire une rationalité élargie ?

Dans notre interprétation phénoménologique des traductions de Kuki, et notamment de sa théorie de la contingence, nous avons insisté sur la conceptualité phénoménologique, qui se propose justement de dépasser la « logique entêtée » d'une rationalité étriquée, celle qui justement fait, comme le néokantisme, une « distinction trop nette » entre le sujet et l'objet. La thèse selon laquelle la rencontre contingente est le phénomène phénoménologique par excellence, c'est-à-dire le donné par lequel apparaît tout phénomène, n'est pas explicitement affirmée par Kuki. Elle est le fait de notre interprétation : nous avons notamment voulu déployer toute la puissance phénoménologique qui se trouvait dans la traduction kukienne du *gebende* par *ataerareru*. Ainsi, faire

de l'histoire de la philosophie comme discipline, c'est continuer l'Histoire de la philosophie en conceptualisant, c'est-à-dire en dialoguant avec l'œuvre du philosophe que l'on commente. Kuki dialoguait avec des philosophes européens de son époque et nous avons pour notre part dialogué avec lui, philosophe japonais du passé. Le caractère dialogique de la philosophie, exprimé de manière éclatante par la forme même de l'œuvre de Platon, on le retrouve aussi dans cette histoire de la philosophie qui dialogue avec des philosophes du passé et de l'aire dite « orientale ». Le travail du concept en tant que dialogue est à l'œuvre tant dans la philosophie que dans l'histoire de la philosophie, et il est indéfini.

MICHEL DALISSIER

L'AFFAIRE ŌMORI SHŌZŌ

Dans une précédente communication, nous nous sommes efforcés de montrer que le philosophe japonais Ōmori Shōzō (大森荘蔵 1921-1997) distinguait le « sens commun contemporain » (en Japonais : 現代の常識 *gendai no jōshiki*), source de préjugés accumulés depuis un temps immémorial, du « sens commun propre à la vie ordinaire » (日常生活での常識 *nichijō seikatsu de no jōshiki*), nourrissant bien plutôt notre appréhension quotidienne et vivante des choses (1991, 87 ; Dalissier, 2018b).

La problématique qui se pose alors est la suivante : qu'est-ce qui fait l'essence d'un tel sens commun ordinaire ? En quoi consiste au juste son « ordinarité » sinon sa « quotidienneté », notions éminemment discutées en phénoménologie et en philosophie japonaise ? Comment le philosophe, pourfendeur notoire des préjugés de toutes sortes, pourrait-il célébrer à ce point le quotidien et l'ordinaire ? Pensons seulement à la critique heideggérienne de l'*Alltäglichkeit*.

En nous appuyant sur le recueil *Le Temps et le soi*『時間と自我』*jikan to jiga* (1992a), qui possède une place de choix au sein du corpus de par les riches matériaux qu'il offre à la réflexion, nous nous proposons de montrer qu'une telle problématique se trouve au cœur de la philosophie « omorienne » et permet d'en souligner l'originalité et la créativité conceptuelle.

Le lieu du crime : les hommes au beau milieu du (et en train de) faire

Ōmori nous a habitué à ses formules provocatrices, du type : « Le temps ne coule pas » (1996), « On ne se souvient pas d'un rêve au lendemain » (1985a,

45, 52 ; 1992b, 127). Que dire alors de celle-ci : « Vingt minutes suffisent amplement » (1990b, 192-1993), à savoir pour faire une communication ou pour traiter d'un problème ? N'y a-t-il pas là au contraire la plus grande vanité philosophique, la plus périlleuse improvisation rhétorique, et la plus préjudiciable précipitation logique, celle-là même qu'Ōmori dénonce au niveau de ce sens commun contemporain qui nous force à juger hâtivement de toutes choses (1992b, 132) ?

Mais notre philosophe a plus d'un tour dans son sac. Nous avons pu montrer que le sens des caractères chinois formant son patronyme n'était pas sans lien avec ce qu'il tente de penser au plus profond : le temps primitif. Or, s'il nous est permis de jouer cette fois avec ceux composant son prénom Shōzō (荘蔵), lesquels désignent un manoir (荘) et un entrepôt (蔵), nous aimerions demander plaisamment : qu'est-ce qu'Ōmori va encore tirer du fin fond de son magasin, ou sortir de son chapeau ?

Or, et bien plus sérieusement, il faut bien voir que cette provocante vingtaine de minutes exprime tout simplement le train de la vie ordinaire, le train de vie ordinaire, dans toute la force pour ainsi dire « de la vingtaine », et sur lesquels se penche le sens commun du même nom. C'est alors que l'inflexion apportée à la notion de vie ordinaire révèle en réalité quelque chose de nouveau, hors d'atteinte du sens commun contemporain, et que nous allons suivre au long de cette étude : une inspirante topologie du faire, solidement ancrée sur deux concepts omoriens : le lieu et le faire.

Il ne suffit pas en effet, répète Ōmori à l'envi, de dire qu'il y a la vie ordinaire : telle qu'elle, une telle proposition serait d'une effrayante banalité (non-)philosophique. Il convient de dire bien plutôt que nous nous comportons, ressouvenons, rêvons « dans la vie ordinaire » (日常生活の中 *nichijō seikatsu no naka*, 1992a, 9). Notre philosophe le répète sans cesse (1992a, 30, 33, 37, 174, 181, 190). Il est tout à fait remarquable que ce sens topologique (lié au lieu) était déjà présent dans l'expression évoquée dans notre introduction, laquelle doit se traduire « sens commun pris dans, à l'endroit de la vie ordinaire » (日常生活での常識 *nichijō seikatsu de no jōshiki*).

En clair : la vie ordinaire est un endroit pour vivre. La vie quotidienne (日) est aussi ordinaire (常). Or, pour anticiper sur la suite, une autre expression omorienne pour la « vie ordinaire » (常住生 *jōjūsei*) désigne aussi le fait de « vivre ordinairement » (常住生きている *jōjū ikite iru*) au sens d'habiter (1985a, 35). En d'autres termes, le verbe « vivre » (生活する *seikatsu suru*) – correspondant au nom « vie » (生活 *seikatsu*) dans la locution « vie ordinaire » –, un tel verbe signifie aussi « habiter », « résider » (住む *sumu*). Par exemple : « Je vis à Los

Angeles » signifie « J'habite, je réside à Los Angeles. » Vivre ordinairement, c'est vivre dans.

Mais que veut dire ce « dans » ? Est-ce une place au sein de l'espace, une localisation géographique, un lieu philosophique au sens du τόπος, de la χώρα ou du fameux 場所 *basho* de Nishida Kitarō ? Non pas pour Ōmori, et c'est ce qui fait tout l'intérêt de sa démarche. Une telle intériorité correspond au philosophe 今最中 *ima saichū*, qu'il met souvent entre guillemets et qui apparaît malaisé à traduire.

En première approximation, disons qu'il correspond au fait d'être « maintenant au [beau] milieu de » faire quelque chose, tel que se comporter, percevoir, se souvenir, ou rêver. Il signifie encore le fait d'être « maintenant en plein » milieu d'une activité, par exemple en plein travail. Nous verrons en quoi Ōmori parle lui-même de faire ici. Dans la vie (生活), en effet, vivre (生), c'est faire (活), un peu comme dans l'expression « Quand dire c'est faire » par laquelle on traduit le titre du fameux livre d'Austin (1991). La question est pour Ōmori d'une importance *vitale* : la vie ordinaire est le lieu d'un faire, étant donné que ne rien faire correspond à la mort.

Les hommes vivent ordinairement (常住生きている *jōjū ikite iru*). Ils sont donc au cœur de la vie ordinaire (常住生 *jōjūsei*). Naturellement, en tout moment doit être un « maintenant au milieu » (今最中 *ima saichū*) propre à un comportement ou à une perception quelconque. S'il y a un moment qui n'est pas « maintenant au milieu [de faire quelque chose] », cela signifie qu'une vie ininterrompue (連綿たる生 *renmen taru sei*) manque ici et que la mort s'y introduit. (1985a, 34-35)

Il est frappant de voir Ōmori porter l'accent sur la signification non bouddhique, autrement dit *ordinaire* de la notion de 常住 *jōjū*, qui signifie sédentaire, toujours, quotidien, habituel, usuel. Il critique au contraire la notion bouddhique opposée de « mutabilité » (無常 *mujō*, 1990a, 158). Vivre ordinairement, c'est être plongé au milieu du faire le plus quotidien, affairé. Mais cette expression est lourde et incomplète.

C'est pourquoi, en deuxième approximation, afin de conserver cet accent topologique tout en restituant l'essence fonctionnelle de l'expression 今最中 *ima saichū*, on pourrait traduire par être « maintenant en train de » (faire quelque chose), le « en » renvoyant au concept de lieu et le « train » à celui de faire. L'avantage d'une telle traduction est de distinguer 今最中 *ima saichū* d'autres expressions proches, qui insistent pourtant sur une dimension différente, par exemple celle, trop intense, d'un enfermement avec la formule ...の手中にある

... *no shuchū ni aru*, « être entre les mains de..., aux mains de... », que n'emploie pas Ōmori.

En outre, cette expression d'être « en train de » a ses lettres de noblesse en philosophie française, puisqu'elle apparaît au cœur du fameux motif husserlien d'une main touchant l'autre touchant, tel qu'il est repris par Merleau-Ponty, qui parle de ma main gauche qui peut toucher ma main droite « en train de toucher » (1964, 185, voir 192). Il conviendrait alors de traduire ainsi une telle expression en japonais : 触っている最中の右手に触る *sawatte iru saichū no migite ni sawaru*, et nous y retrouverions la locution « en train de » (最中 *saichū*).

On sait toutefois qu'elle exprime pour Merleau-Ponty l'acte impossible d'une perception qui se percevrait elle-même percevant sans décalage. Or, elle ne peut être que « sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses » (1964, 194), soit sur le point de se percevoir percevante, alors même que son bougé donne toute l'épaisseur toute en replis de la chair (1964, 191-192, voir 24, 72, 174, 183-192).

Que l'on traduise par « au milieu de » ou par « en train de », toute la difficulté consiste à se demander ce qu'Ōmori entend par 「今最中」 (*ima saichū*). À cette fin, il s'agit d'en étudier les trois moments solidaires :

- 1) Que signifie la dernière partie « au milieu » ou « en train de » (最中 *saichū*) ?
- 2) Que signifie la première partie : « Maintenant » (今 *ima*) ?
- 3) Et comment envisager la relation entre ces deux moments ?

Le chef d'accusation : être « maintenant en train de... » faire

1) La première raison pour parler de topologie en tant que théorie du lieu tient au terme « milieu » (中) dans la locution 今最中, laquelle peut être traduite ainsi : être « maintenant au milieu de », « maintenant en train de », « maintenant pris dans l'acte de » faire quelque chose. Vivre de manière ordinaire et quotidienne, c'est bien se trouver au beau milieu d'une activité tenant à faire quelque chose, c'est bien être occupé, engagé, passionné, dans l'étroite mesure où « faire quelque chose » devient le lieu même d'une telle activité. Voilà sans doute la raison pour laquelle Ōmori évoque sans relâche le fait, ou plutôt l'acte d'être pris « dans le comportement », « dans la perception », « dans la réminiscence » (1985a, 33-35, 45-52).

2) Que signifie maintenant le « maintenant » (今) dans être « maintenant au milieu de » faire ? La réponse d'Ômori consiste à mettre en avant le concept crucial à ses yeux de « maintenant-présentement » (今現在 *ima genzai*). Il s'exprime dans une déclaration telle que : « Je suis présentement en train de rechercher un emploi. » Or, il faut bien comprendre que ce concept mène à celui d'être « maintenant en train de », mieux, être « maintenant en train de... », où l'on remarquera les points de suspension.

Ômori l'entend ainsi quand il traite de l'expérience vivante (体験 *taiken*), laquelle n'est pour lui ni l'expérience empiriste (経験 *keiken*) ni strictement l'expérience vécue de la phénoménologie (*Erlebniss*), qu'on traduit d'ordinaire par le même mot *taiken*.

Il va sans dire que l'expérience vivante [vécue] de la réminiscence et celle de la perception sont [se font] « maintenant-présentement ». En effet, tout comme dans être « maintenant en train de prendre un repas » (今食事中 *ima shokuji chū*), toute expérience vivante est [se trouve] « maintenant en train de faire l'expérience de » (今体験中 *ima taiken chū*). Tout comme le passé, le « maintenant-présentement » lui aussi n'est pas simplement une date ponctuelle portée par l'axe du temps linéaire ; mais son sens est donné dans l'expérience vivante tenant à être « maintenant en train de... » (今.....の最中 *ima..... no saichū*). Bien entendu, le sens du futur lui aussi est [se trouve] dans l'expérience vivante de l'attente et de l'intention. Par exemple, il est clairement expérimenté dans l'expérience vivante « s'inquiéter excessivement » [trop s'en faire]. (1988a, 23, voir 33)

Ainsi, le concept « maintenant-présentement » mène à celui d'être « maintenant en train de ». Et pour cause : « maintenant-présentement » ne signifie rien par lui-même, en général. Ainsi qu'Hegel l'a dit une fois pour toutes, le maintenant est vide. Mais il conduit plus profondément à un nouveau concept, celui d'être « maintenant en train de... », avec points de suspension, c'est-à-dire en train de faire quelque chose.

Qu'est-ce que cela change ? Ceci que le « maintenant-présentement » n'est pas un concept *purement* temporel mais temporel *performatif*. La vie journalière est le lieu d'un faire actuel, mesuré par des « petites durées » (1988a, 19, 29 ; Dalissier 2018b, 234 *sq.*), durant lesquelles quelque chose se fait, telles les glorieuses « vingt minutes ». Voici un lieu où les faits s'avèrent en réalité des actes, où le *Sachverhalt* devient *Verhalten*.

Prenons garde au fait qu'il ne s'agit pas ici d'un passage qui serait tout entier le fait du « maintenant-présentement ». Comme l'écrit Ômori dans le texte cité, le « maintenant-présentement » se voit « donné » son « sens » « dans

l'expérience vivante tenant à être "maintenant au milieu de..." » Le premier ne fait pas seulement passer au second : c'est le second qui constitue la source significative du premier. En dernière analyse, c'est la vie ordinaire qui accueille et vivifie premier et second. Ainsi, après avoir évoqué la « vie ordinaire » et la mort, dans le passage cité *supra*, Ōmori continue :

Le [fait d'être] « maintenant en train de » qui se superpose [dispose 重なる *kasamaru*] dans une vie ininterrompue est aussi lui-même un « en train de » ininterrompu ; et le « maintenant-présentement », qui est un sens dérivé (転義 *teni*) de cet « en train de », est aussi lui-même un maintenant-présentement ininterrompu. (1985a, 35)

Ōmori veut dire ceci. Le « maintenant-présentement » revient à être « maintenant-présentement en train de... », et se présente donc tel un « sens dérivé » d'être « en train de ». La vie ordinaire, dite « ininterrompue », accueille, fait vivre et nourrit l'opération tenant à être « en train de » et sa dérivation tenant à être « maintenant-présentement ».

Ōmori va jusqu'à soutenir que le « maintenant » lui-même possède déjà un caractère qui nous conduit à un tel être « en train de » (1988a, 33). Mais le sens commun contemporain s'empresse de réduire le « maintenant-présentement », où le « présentement » aiguille le « maintenant » en direction de l'actualité ordinaire, au « maintenant-présentement qui est un point » (1985a, 30). Le maintenant-présentement prend alors la forme de la variable t , mieux, = tx quand x est un nombre naturel.

Le sens commun ordinaire fait cependant recouvrir au maintenant-présentement sa petite durée et épaisseur d'acte, qu'il se doit de posséder en tant que dérivation du fait d'être « en train de faire » quelque chose.

Le maintenant-présentement n'est pas un concept de la physique mais de la vie ordinaire [...] Il ne s'agit pas d'un concept né de la précipitation et ne laissant aucun espace de respiration. En l'espace d'un instant, comme on dit, il y a assez pour qu'un oiseau prenne son envol en un clin d'œil. Un tel maintenant-présentement vivant appartient à la vie, et est exprimé par l'usage ordinaire du langage comme coutumier. Pour cette raison, afin d'atteindre ce maintenant-présentement quotidien, il est bien sûr tout naturel de prendre pour indice son usage ordinaire dans le langage, et d'en revenir. (1985a, 30)

Ces dernières lignes suggèrent une exigence méthodologique qui dépasse l'analyse du « maintenant-présentement ». Ōmori nous enjoint en effet à

analyser partout le japonais « ordinaire », y compris en ses caractères chinois, ainsi que cela se passe dans 今最中.

Pour en rester ici au concept ordinaire de « maintenant-présentement » décrit par ce texte, il s'agit de dire que l'essentiel du « maintenant » (今) ne tient pas dans sa possible réduction à zéro, mais consiste à être présent (現在), c'est-à-dire à posséder une petite durée. Cela ne saurait être celle de *t* qui est nulle. Ce n'est pas celle, éphémère et tremblante de temporalité, de l'*Augenblick*. C'est celle d'un « clin d'œil » témoin que dit le langage ordinaire, c'est celle suffisante pour qu'un oiseau s'envole (目をまたいたり鳥が飛び立つ), en bref pour qu'il se *fasse* – et non pas se passe – quelque chose. Ce n'est pas un hasard si Ōmori (voir *infra*), verra l'essence de ce faire dans l'acte de création poétique japonais par excellence, le *haiku* et le *waka*. Une telle épaisseur ne sourd donc pas d'une spatialisation interne au maintenant. Elle se trouve bien plutôt ménagée au travers d'un milieu (中) où s'exerce le faire.

3) À la suite des formes « au milieu de » (最中) et « maintenant » (今), nous voudrions envisager la signification de ce qui transparait *entre* les deux dans l'expression 今.....の最中, ou plutôt à la *fin* de sa traduction comme être « maintenant en train de... » À la faveur de la transition de 今最中 à 今.....の最中, l'espace que l'on voit s'ouvrir entre 今 et 最中, illustré par les points de suspension, est ce qui accueille le faire. Une citation à venir attestera que c'est bien un tel accueil qu'Ōmori a à l'esprit. Une fois de plus : être « maintenant en train de » ne signifie rien par soi-même. Cela signifie, à condition d'ajouter les points de suspension, ainsi que le fait en toute rigueur Ōmori : être « maintenant en train de... », mieux, cela implique de donner à cet espace suspendu son sens conceptuel réel et toute sa dimension philosophique : être maintenant en train de faire quelque chose.

Reformulons les choses dans une veine phénoménologique : 今最中 est vide, son intention est remplie par des opérations concrètes, des manières de faire. Pour reprendre les exemples ordinaires d'Ōmori : être « maintenant en train de prendre son déjeuner », « de travailler », « de prendre son bain » ou « d'être hospitalisé » (1985a, 33). La question inévitable est alors : que signifie « faire » ? Elle n'est pas inconnue en philosophie japonaise, où elle a été particulièrement mise en avant par John C. Maraldo (2004, 2009). Elle s'avère également d'une importance décisive en philosophie française, chez Bergson, Sartre, ou Merleau-Ponty (Dalissier, 2017a ; 2018a).

Voici une bonne chose de faite !

Nous voudrions d'abord approcher négativement une telle notion de « faire », ou plutôt en considérer une forme pour ainsi dire réduite, qui en mêle le concept à celui de l'être. Nous voulons parler du fait, ce qui *est* fait, achevé.

Comment y avons-nous accès ? Dans la compréhension d'un fait. Mais comment comprendre que l'on comprend ? Selon Ōmori, parce que la vie ordinaire est quotidienne, de durée finie, et correspond aux petites durées signifiantes, elle présente la place royale pour une compréhension suffisamment faite, achevée. En bref, nous comprenons amplement les faits, car étant au beau milieu du faire, en plein faire. Ōmori s'appuie sur la conjugaison du verbe : « Pour faire simple, il est possible, n'est-ce pas, de chercher le sens de la forme passée dans le caractère “fini” (すんでしまった *sunde shimatta*) et “achevé” (終了した *shūryō shita*) que possède l'expérience de la forme passée remémorée (il va sans dire qu'un tel caractère “achevé” correspond au “maintenant en train de...” de l'expérience présente » (1985a, 48).

Une telle complétude constitue ce qui est requis dans la vie quotidienne afin d'obtenir une entente ferme, assurée et en accord avec les choses (了解 *ryōkai*), plutôt qu'une compréhension hâtive, pressée, laquelle égare l'esprit en se fiant au sens commun contemporain (理解 *rikai*). En d'autres termes, ce n'est pas parce que nous comprenons (理解) que nous entendons réellement (了解). Mieux, ce n'est pas parce que nous comprenons (解) logiquement (理) que nous entendons (解) suffisamment et d'une manière achevée (了). C'est seulement au sein de la « vie ordinaire » que nous accédons, selon Ōmori, à une « entente accordante de l'autre » (日常生活の中の他者了解 *nichijō seikatsu no naka no tasha ryōkai*, 1988b, 174 ; Dalissier, 2018b, 239).

Le paradoxe est cependant extrême, puisque ce qui rend possible une telle entente sur le mode du fait, c'est sa relance perpétuelle comme nécessité verbale d'entendre toujours plus clairement. Pour anticiper sur la suite, il n'y a d'entente nominale (了解 *ryōkai*) que parce qu'il y a un entendre verbal ou si l'on veut un faire l'entente (了解する *ryōkai suru*). Le paradoxe veut que si j'entends ordinairement, c'est certes que je ne m'en remets plus exclusivement à la compréhension logique ; mais c'est surtout que cette entente n'est possible que sur fond de més-entente, que la condition pour qu'il y ait une entente de fait, c'est que l'entente se fasse et se défasse. On dirait en anglais que la condition pour le *fact*, c'est l'*act*.

C'est en ce sens qu'Ōmori promeut une théorie de l'entente sinon de l'entendement, laquelle soumet par exemple le soi à des forces de pression ordinaires qui dépassent la compréhension commune.

Le concept sauvage du soi prend un sens formé au sein du champ total de la vie ordinaire (全域において *zen.iki ni oite*), ce sens est de nouveau testé et évalué sans relâche dans la totalité de la vie ordinaire, et reçoit des corrections si nécessaire. Par conséquent, le sens du soi sauvage se trouve renforcé sous l'effet [du principe] de la survivance du plus adapté au travers de la sélection [naturelle], il est reconnu et établi dans la vie. (1990b, 190)

Selon Ōmori, à la faveur du processus com-préhensif (et non pas du flux) de l'entente, la vie ordinaire, reposant sur le réseau des relations de sens, représente le site primitif et holiste de la conceptualisation qui se fait toujours plus sauvage (Dalissier, 2018b, 220 *sq.*). Cette dernière se trouve passée en revue ici, au travers des différentes étapes de la formation, de la signification, de l'expérimentation, de l'évaluation, de la correction, du renforcement, de la reconnaissance et de l'établissement de concepts tel celui du soi.

Une telle théorie, ô combien encore en germe chez Ōmori, permet déjà d'entendre que la topologie du faire que projette ce dernier est foncièrement dynamique et non pas statique : en bref, le « lieu », qu'illustre par excellence la vie ordinaire ne signifie pas à ses yeux une position figée mais bien plutôt un lieu d'activité, un théâtre d'opérations et un site d'amélioration quant à ce qui est fait.

Mais que faites-vous ?

Voilà concernant cette forme relative et restreinte de faire : être fait, complet, compris. Mais ce n'est pas faire justice à Ōmori que de restituer son propos en introduisant l'auxiliaire être, lequel pourrait bien ne pas exprimer fidèlement sa pensée. Ce verbe est en effet bien souvent un artefact dans nos propres traductions des textes d'Ōmori (1985a, 35 ; 1988a, 23, voir *supra*). Mais nous en voulons pour preuve aussi la façon dont il use lui-même des guillemets, de façon à *exclure* le plus souvent la notion d'être de ses formulations essentielles. Il écrit en effet « être “maintenant en train de...” » (「今最中」である *'ima saichū'dearu*) et non pas « “être maintenant en train de...” » (1985a, 34-35. Voir texte cité, *supra*). La copule *である dearu* qui exprime l'être n'a pas ici droit de cité au sein des guillemets : l'être ne prend pas part au philosophème fondamental du « maintenant au milieu de... ».

C'est que le dessein d'Ōmori, par-delà l'être et le fait, est de donner tout son poids au concept de faire, sans se maintenir au niveau de ce qui est « fini », « achevé ». En bref, son enquête passe de « ce qui est fait » selon la forme au passé (しまった、した) à la forme présente ou future « faire » (する *suru*), mieux, à la forme présente progressive « être en train de faire » (している *shite iru*). Il a

ainsi été question, *supra*, des hommes qui vivent ordinairement (常住生きている *jōjū ikite iru*, 1985a, 34-35).

Avant d'entrer dans la théorie d'Ōmori, il est profitable de prendre un bon bain de grammaire japonaise, aussi bref et succinct soit-il. Le verbe する *suru*, écrit ici au moyen du syllabaire *hiragana*, peut prendre une forme qu'on nommera *simple*. Il représente alors un verbe intransitif ou transitif, qui signifie une troublante variété d'opérations, que visualisent les différents caractères chinois employés pour l'écrire. Tentez en effet d'imprimer (刷る *suru*), raser (剃る *suru*), voler (掏る *suru*), gratter (擦る *suru*) et écraser (搗る *suru*) tout à la fois ! Seul un bien plaisant calmar y parviendrait peut-être. Or, un de ces sens retient l'attention : « faire » (為る *suru*). Tous ces verbes, imprimer, raser, etc., incarnent en effet l'idée générale tenant à *faire* quelque chose, que le caractère chinois va préciser. Notre plaisant calmar pourra peut-être imprimer, se raser, voler, se gratter et écraser tout à la fois ; une seule chose est sûre : s'il y arrive, il *fera* cinq choses à la fois – et seulement un peu moins sinon.

Ōmori entend pourtant する *suru* selon sa forme *composée*, quand il désigne un suffixe ajouté si l'on veut à un « substantif », afin de composer le verbe correspondant. *Suru* ne s'écrit pas alors au moyen d'un caractère chinois, mais il s'ajoute aux caractères du substantif, le plus souvent deux. Il signifie alors de nouveau faire ou un sens qui s'y ramène. Pour prendre un verbe qu'il mobilise souvent, « signifier » (意味する *imi suru*) prend forme en ajoutant « sens » (意味 *imi*) à « faire » ou « -fier » (する *suru*).

Ledit substantif s'écrit à l'aide de caractères chinois ou encore dans le syllabaire *katagana*, utilisé pour traduire les mots étrangers, tel « love ». Ainsi する *suru* ajouté à « amour » (ラブ *rabu*) donne « faire l'amour » (ラブする *rabu suru*). En outre, une particule peut s'interposer entre *suru* et « son » substantif. Par exemple, la particule が *ga* s'interpose quand *suru* s'ajoute à « mal de tête » (頭痛 *zutsū*) pour donner « souffrir de maux de tête », « avoir des maux de tête », mieux, « faire des maux de tête » (頭痛がする *zutsū ga suru*), ce qui est bien naturel à la lecture des présentes explications !

La forme composée du substantif et de *suru* exprime de façon générale l'idée de faire quelque chose, car *suru* peut être ajouté à de très nombreux substantifs afin d'exprimer que quelqu'un fait ce que le substantif considéré veut dire. *Suru* fonctionne comme l'essence du faire impliqué dans des verbes qu'emploie souvent Ōmori : se comporter (行動する *kōdō suru*), percevoir (知覚する *chikaku suru*), se souvenir (想起する *sōki suru*), attendre (予期する *yoki suru*). Or, cette forme est d'une certaine manière incomplète car elle a besoin du substantif qui lui fait faire ce qu'elle doit faire. Au même titre que pour être « maintenant en

train de... » faire, la forme « faire... » (... する ...*suru*) ne dénote rien en elle-même, comme en témoignent les points de suspension, tel le prédicat dans la prédication (Dalissier, 2007 ; 2015b, 94) : elle doit être attachée à un substantif pour prendre forme. Ou plutôt, si elle dénotait quelque chose par elle-même, elle reviendrait à la forme simple et ne serait donc plus elle-même.

Il est étonnant que même lorsqu'Ōmori semble faire usage de la forme する *suru* seule, comme s'il l'utilisait dans sa forme simple, il l'utilise en fait dans sa forme composée. Nous le verrons dans un texte cité *infra* (1990a, 140). Ōmori y introduit en effet le concept assez rocambolesque d'un « moi faisant » (する私 *suru watashi*). Mais il est évident qu'un tel « moi » ne constitue pas le sujet grammatical de *suru* dans sa forme simple : imprimer, se raser, etc., où il signifierait « J'imprime ». Ou plutôt il ne l'est qu'à condition de préférer la forme simple « faire » (為る *suru*). Il constitue le sujet d'un acte générique de « faire ». Mais cela ne suffit pas.

En d'autres termes, à l'entendre se dire « moi faisant », on ne sait pas encore ce qu'il fait, et s'il est bien- ou mal-faisant. L'acte générique de faire se traduit en une action, qu'illustre ainsi Ōmori : « Je m'assieds, je marche, je croise mes jambes. » Ainsi je ne fais rien en général, je suis en train de faire quelque chose. Ōmori reformule dès lors sans tarder son « moi faisant », dont la formulation pourrait encore faire croire à une complétude du faire, en une formule où l'incomplétude du faire est nettement plus visible : « Je fais... » (私か³.....する *watashi ga suru*) Une telle incomplétude est de nouveau graphiquement illustrée par l'usage des points de suspension.

Ōmori donne un exemple gymnastique qui permet d'apprécier tout ce processus, qui est à la fois évidemment et de remplissement. Le moi ne faisant rien dans l'absolu : il y a passage du « moi faisant » (する私 *suru watashi*) au « Je fais... » (私か³.....する *watashi ga suru*). Il y a là un évidemment de la perspective d'un sujet substantiel et une ouverture qu'illustrent les points de suspension. Or, un tel « faire... » (.....する *suru*) étant incomplet il transforme pour la bonne cause le groupe nominal « étirements du dos » (背伸び⁶ *senobi*) en groupe verbal « faire des étirements du dos » (背伸びする *senobi suru*). La résultante en est : « Je fais des étirements du dos. » (私は背伸びする *watashi wa senobi suru*) Il y a ainsi *remplissement* du « Je fais... » par le type de fonction appropriée, à savoir « faire des étirements du dos ».

Sans conteste, Ōmori utilise parfois d'autres verbes pour exprimer l'idée de faire. Il peut insister sur l'aspect de production en utilisant « produire » (作る *tsukuru*), éminemment quand il discute de la composition des *waka* et *haiku* (1985a, 54), selon un clin d'œil témoin déjà évoqué (1985a, 30). Il peut mettre



en valeur l'aspect de création en utilisant « confectionner » (制作 *seisaku suru*) (1985a, 55), verbe qui apparaît dans le titre de pas moins de trois essais (1992a, 23, 93, 201) et qu'il traduit par *poiēsis* en un sens (ポイエーシス *poiēshisu*, 1985b, 205). Enfin, il souligne l'aspect laborieux avec « travailler » (働く *hataraku*), comme quand il mentionne « le concept du soi » qui « travaille de la façon la plus enracinée au sein de la vie humaine » (1990b, 181). Qu'à cela ne tienne, il préfère de loin la forme *suru*.

Il pourrait sembler au premier abord qu'il n'y ait aucune spécificité pour Ōmori de cette forme de *suru* sur une autre forme verbale. Par exemple, il commence par écrire : « De la même façon que l'expérience vivante de la perception donne le sens de la forme présente “est...” “fait...” (「.....である」「.....をする」), l'expérience vivante de la réminiscence donne le sens de la forme passée “était” “faisait” (「.....であった」「.....をした」) » (1985a, 31). Loin que l'on trouve ici une spécificité de la forme *suru* sur une autre, elle est même « listée » après la copule.

Cependant, deux pages plus loin, Ōmori se montre plus instant quant à la façon d'entendre proprement son étoile philosophique : « maintenant au milieu de... » :

Il n'y a pas là l'intention de reporter la date à laquelle s'inaugure quelque situation réelle ; cela signifie le fait d'« être au beau milieu de... » (「.....のまっ最中である」). [...] Au milieu de quoi ? Avant tout au milieu de comportements tels que se baigner, prendre un repas, marcher, lire ; mais il y a aussi le cas d'expériences vivantes perceptives [du type] : être en train de voir, d'écouter et de souffrir. Dans ce cas il est usuel de prendre la forme « maintenant étant [juste] en train de faire » (「今.....しているところ」 « *ima.....shite iru tokoro* »), comme dans « maintenant étant [juste] en train de voir... ». (1985a, 33)

À n'en lire que la première phrase, on peut se méprendre sur ce texte de deux façons. Premièrement, on pourrait se formaliser du fait qu'Ōmori, cherchant à en dire plus sur la formule « être maintenant au milieu de... », d'une part, y insiste fortement sur la dimension topologique en passant de « au milieu de » (最中 *saichū*) à « au beau milieu de » (のまっ最中 *no massaichū*), et, d'autre part, inclut bien cette fois l'être au sein des guillemets dans « être au beau milieu de... » (「.....のまっ最中である」).

Mais ce serait ne pas lire la suite. D'une part, ce serait ne pas voir que l'insistance sur le lieu d'inhérence est reconduite *illico presto* à une insistance sur le faire : « Au milieu de quoi ? Avant tout de comportements... » D'autre part, l'inclusion d'être est temporaire et se mue en faire : la copule incluse



「.....である」 cède la place à la fonction incluse 「.....しているところ」。 Voir aussi un autre texte que nous citerons, où Ōmori déclare : « “Être maintenant en train de prendre un bain” : c’est là reconnaître le fait que l’action que l’on est en train de faire est prendre un bain (「今入浴の最中だ」とは自分のしている行為が入浴であることを確認することなのである) » (1990a, 149). L’être n’apparaît au sein des guillemets que dans le contexte de la reconnaissance d’un fait. Mais ce qui compte avant tout est de reconnaître que ce fait est celui d’une « action que l’on est en train de faire » (自分のしている行為).

Deuxièmement, il est étrange qu’Ōmori écrive ici « dans ce cas » (この場合には *kono baai ni wa*), comme si une telle formulation en termes de *suru*, à la forme progressive « étant en train de faire... » (...*shite iru tokoro*) était réservée au cas de la seule perception. Mais il n’en est rien, comme deux citations à venir vont pleinement le confirmer. D’abord, le concept faire (*suru*) s’applique à la perception, mais aussi au comportement et à tout type d’expérience (1990a, 140). Ensuite, ce qui est dit ici « en particulier » concernant les perceptions concerne en réalité une activité de « faire » présente dans tous les cas (1990a). La formulation « étant en train de faire » concerne donc ces « comportements tels que se baigner, prendre un repas, marcher, lire » et tout type de comportements et de perceptions, de réminiscences, de rêves et d’anticipations.

Pourquoi une théorie si abstruse et technique se révèle-t-elle importante aux yeux d’Ōmori ? C’est à n’en point douter que la forme « en train de faire » (... *shite iru*) offre le prototype des opérations ayant lieu entre le « maintenant » et le « au milieu de... » Nous trouvons la preuve que, comme annoncé, les points de suspension dans être « maintenant au milieu de... » illustrent le lieu même du faire. Ōmori parle bien non pas d’un simple milieu d’inhérence (中) mais d’un lieu d’activité, d’un lieu pour faire (ところ *tokoro*). Il est certes malaisé de traduire la formule 今.....しているところ *ima.....shite iru tokoro*. Mais pour la traduire dans l’esprit d’Ōmori, il faut maintenir cette référence à une localité qui n’a de sens que par une activité. On traduira donc par « maintenant étant [juste] en train de faire » ou « en plein faire ». Une telle exégèse du lieu (*tokoro*) donne une deuxième raison de parler de topologie : le *topos* est à la fois milieu et place d’activité, en bref, un endroit où il se fait quelque chose.

Et que faites-vous ici ?

Il reste qu’une telle topologie est avant tout à entendre comme celle où le faire (*suru*) prend place et a lieu au sein du lieu (*tokoro*). Mais il n’y est pas seul. Le faire n’a de sens que si quelqu’un fait. La forme *suru* s’avère si l’on veut incomplète si on la considère du point de vue du substantif qu’elle s’emploie

laborieusement à activer ; elle ne l'est pas moins si on la considère du point de vue du sujet qui l'active elle-même. En clair, Ōmori n'a pas seulement à faire avec « faire » (*suru*), au sens du verbe le plus *ordinaire* qui soit, si ordinaire que ses formes et leurs conjugaisons s'avèrent extraordinairement redoutables dans « toutes » les langues. Il a à faire avec lui comme étant pris dans la locution « Je fais... » (*私かゝ.....する *watashi ga suru**), ou, devrait-on écrire : « Je suis en train de faire... » (*私かゝ.....している *watashi ga shite iru**).

En effet, s'il utilise parfois la forme présente « faire » (*する *suru**), il est plus fidèle à son dessein philosophique propre quand il emploie la forme progressive « être en train de faire » (*している *shite iru**). Les analyses qui précèdent l'ont déjà montré. Et nous verrons qu'Ōmori soutient que le fait d'être « en train de... » répond à la question : « Qu'êtes-vous en train de faire maintenant ? » et y répond de la manière suivante : « L'« en train de » est littéralement en train de s'employer à mentionner les actions et les états que l'on est en train de faire maintenant » (1990a, 149). Il est clair que l'expression « Je suis en train de faire » est définitivement plus appropriée que « Je fais » pour exprimer le fond de la pensée d'Ōmori.

Une explication pourrait en être que l'expression « Je fais » peut parfois tenir par elle-même, comme si elle se suffisait à elle-même. C'est le cas en anglais, où « *I do* » représente une réponse positive, performative, tel le : « *I do (sc. take this woman to be my lawful wedded life)* » (Austin, 2003, 5), trop fameux car il s'agit là d'une déformation philosophique professionnelle d'Austin et non pas de l'expression consacrée. Au contraire, la forme au *present progressive tense* « *I am doing* », au plus proche de « Je suis en train de » ne peut ainsi être autonome, et impose de s'employer à mentionner ce que l'on est en train de faire, ainsi que le réclame Ōmori. Mais la question revient : comment entendre cette référence au « Je » dans « Je suis en train de faire... » ? Nous savions qu'Ōmori disserte abondamment du « soi » (*自我 *jiga**), mais en quoi y a-t-il chez lui une spécificité du « moi » (*私 *watashi**) ?

Jusqu'à présent, nous avons essayé de traduire la prose omorienne au plus près, sans introduire de référence au sujet. Mais il ne doit pas en être ainsi : la formule « Maintenant en train de prendre un repas » s'affine en « Maintenant [je suis] en train de prendre un repas », de sorte que « Maintenant en train de faire » peut se reformuler plus clairement « Maintenant [je suis] en train de faire ». Ōmori introduit en effet le « Je suis en train de faire » de la manière suivante :

Si l'on a l'ambition de saisir le concept du moi, la chose probablement la plus difficile à saisir en ce monde, il est stratégique de commencer par

l'approche la plus simple à saisir. Cette approche simple à saisir est sans doute celle du moi en tant que sujet du mouvement. N'importe qui doit connaître ordinairement et être familier avec un « moi faisant » (「する私」) des gestes aussi triviaux que ceux-ci : je m'assieds, je marche, je croise mes jambes. Il convient seulement de prêter attention au fait que dans je marche, et ainsi de suite, l'œil ne rencontre pas [quelque chose comme] la forme nue de « la chose que je suis » (私なるもの). Ce qui est bien connu c'est l'expérience « Je fais... » (「私か？.....する」 'watashi ga suru'), et non pas le moi nu qui en est extrait. N'importe qui sait bien quel genre de choses sont des expériences telles que je marche, j'élève mon dos, etc. (1990a, 140)

Ce passage renforce plusieurs arguments que nous avons déjà avancés.

1) Il prouve, tout d'abord, que le concept de faire (*suru*) s'applique à la perception mais aussi au comportement, et en fait (en faire) à toute expérience telle que penser et sentir. Les pages qui suivent confirment en détail ce point et un autre passage en fournit une nouvelle preuve : « En particulier, le moi qui est le sujet [grammatical 主語 *shugo*] des verbes perceptifs tels voir, écouter et ainsi de suite, n'est naturellement rien d'autre que le “moi” du sujet des gestes corporels. En un mot, que de tels gestes soient psychologiques, corporels ou psychosomatiques, le moi “faisant...” est un même “moi” dans tous les cas » (1990a, 141-142). Notons que le concept de geste (動作 *dōsa*) dans les citations précédentes est très général, perceptif, corporel et psychique et irréductible au mouvement physique (運動 *undō*) (1990a, 141-142).

2) Ensuite, la citation ci-dessus concernant la stratégie à adopter afin de saisir le moi prouve également que le sujet du « faire » est ce « moi faisant » ressenti par le sens commun ordinaire et non pas contemporain. Ōmori soutient que le moi est seulement (ordinairement) *sensible* en tant qu'il fait quelque chose. *A contrario*, il n'est jamais purement concevable comme une chose, « cette pure chose que je suis ». Le « moi faisant » n'est pas un *ego* métaphysique, abstrait et vide. Il semble plus proche du « Je fais » phénoménologique (*ich tue*, Dalissier, 2017b, 79-80). Autrement dit, le moi n'est rien qui puisse être senti (vu) en lui-même, mais uniquement en ce qu'il fait quelque chose. Toute cela rappelle, *cum grano salis*, d'une part, le fait que le « maintenant en train de » ne signifie rien par lui-même, mais signifie « maintenant en train de » faire quelque chose, d'autre part, le fait que la forme composée « faire... » (... *suru*) est incomplète et réclame un substantif afin de signifier quelque chose.

Dans les pages qui suivent, Ōmori tente en effet de prévenir un contresens quant à sa démarche. D'aucuns pourraient voir en ce « un même “moi” dans

tous les cas » un retour de l'idole métaphysique. Pourtant, et une fois de plus, il n'en est rien :

Parler ainsi ne doit pas prêter le flanc au malentendu selon lequel il y aurait une « chose » telle que [le] moi (何か私なる「もの」がある *nani ka watashi naru 'mono'ga aru*). De fait, il y a des expériences faites par des « je fais... » variés et sans nombre, celles-ci sont entendues au titre d'expériences faites par le même « moi » commun faisant... (「私」が.....する経験 *watashi ga suru ... keiken*), et elles sont mises en rapport entre elles par une telle entente au titre d'expériences que le même « moi » fait. (1990a, 142)

De même qu'il n'y a pas pour Ōmori de réalité du passé en dehors des mots et des idées, pas de réalité du présent en dehors de la perception (Dalissier, 2018b, 218), il n'y a pas de réalité du moi en tant qu'entité substantielle (1990b, 182), en tant que chose (もの *mono*). Il n'y en a que sur le mode du « de fait » (ということなのである *to iu koto nano dearu*) : il y a une « expérience faite par le même “moi” commun faisant... », une « expérience que le même “moi” fait », en bref une « expérience dans le faire » ou *in the making* (する経験 *suru keiken*). Une telle expérience n'est pas attribuée à un moi substantiel, transcendantal ou pratique, qui se caractériserait par son identité à soi et sa mêmeté. Elle revient à un « même “moi” commun [ou ordinaire] faisant... » (同一で普通の「私」がする..... *dōitsu de futsū no 'watashi' ga suru...*). En d'autres termes, elle revient à un moi dont la mêmeté dépend de son immersion ordinaire dans le faire, dont la communauté est une communauté ordinaire de faire.

Il est très significatif qu'Ōmori place avec soin le *moi* entre guillemets et en vienne à déplacer ostensiblement l'expression du faire en dehors des guillemets, afin de souligner l'aspect polémique de la notion de moi et la primauté du faire qu'il s'agit d'entendre. Il y a ainsi un glissement sémantique de « Je fais... » (「私」が.....する) à « Le “moi” commun faisant... » (普通の「私」が.....する) et à « que le même “moi” fait (同一の「私」のする *dōitsu no watashi no suru*). En clair, la réalité est donnée au moi faisant, presque avant le moi lui-même, et au faire avant le moi faisant.

Récapitulons. Selon Ōmori, dans la vie quotidienne, il n'y a pas d'expérience directe de la façon dont l'autre expérimente quelque chose et il n'y a pas davantage d'expérience directe de moi-même comme être métaphysique. Mais dans la mesure où il existe une expérience implicite des expériences d'autrui, donnée de manière indirecte au travers du réseau conceptuel des relations de sens (Dalissier, 2018b, 220), il y a une expérience implicite du moi comme « “moi” faisant... » Cette saisissante psychologie ou philosophie de l'esprit chez Ōmori a l'ambition

de révéler un « concept du soi » qui « travaille de la façon la plus enracinée au sein de la vie humaine » (1990b, 181).

Une telle découverte décevra à n'en point douter une perspective redevable du sens commun contemporain, ou paraîtra superficielle à un esprit épris de théories rationnelles et conceptuelles lourdement chargées, qui reste toujours dans ses droits, qui sont ceux de la philosophie. À tout le moins, cette découverte peut sembler prometteuse en ce qui concerne la contribution omorienne à une réflexion de fond déployée en philosophie japonaise autour de la notion de faire. Ōmori écrit encore :

Nous expérimentons le mouvement (動き *ugoki*) volontaire du corps au sein de gestes (*dōsa*) variés tels que ceux-ci : Je marche, je m'assieds... En aucune de ces expériences pourtant nous n'expérimentons directement le sujet des gestes, c'est-à-dire le moi qui *fait* ces gestes. En revanche, une profusion de gestes sont expérimentés par chacun de nous selon son goût (千差万別の動作の各々が *sensa banbetsu no dōsa no onoono ga*) comme « les gestes que je fais ». En ce sens, [...] le moi en tant que sujet des gestes est un concept qui peut être expérimenté implicitement. (1990b, 182)

Il dépasse le cadre de notre étude d'exposer la manière dont une telle expérience prend pour Ōmori la forme d'une conceptualisation sauvage, déjà effleurée plus haut, laquelle engendre plusieurs formes du moi, allant du mouvement à l'observation (1990b, 182 *sq.*, voir 142-143). Nous préférons souligner avec Ōmori, qui le fait de façon remarquable dans le texte au moyen de marques de soulignements (傍点 *bōten*), la notion de faire dans l'expression « Le moi qui *fait* ces gestes » (動作をする私). Car ce n'est rien de moins ici que la notion même de faire qui rend possible l'expérience : si le moi ne faisais rien, il ne pourrait pas être expérimenté, même volontairement, même indirectement, même implicitement, même entre guillemets.

Et comment le savez-vous ?

Qu'il nous soit permis de reformuler l'enquête. Je suis en train de faire quelque chose. De faire quoi ? Actuellement d'écrire cet article, mais c'est « selon le goût » de chacun, disait le texte cité *supra*. Se comporter en gentleman ou en rustre, percevoir un mur blanc ou un banana split rampant, tout type de comportement porte le faire. Quoi que cela puisse être, vous serez encore au beau milieu du *faire*. À défaut, le moi ne signifierait plus rien, de la même façon que le passé ne signifie rien en dehors de la réminiscence. À défaut de faire, nous ne serions plus rien : c'est le faire qui fait être.

Fort bien, dira-t-on, mais comment le savez-vous ? C'est alors que la méditation du faire par Ōmori, parfois lancinante et monotone, rencontre l'acte de reconnaissance de ce faire. La question est alors : est-il une réminiscence, une reproduction, ou bien quelque chose d'autre ? Ōmori l'entend ainsi :

Ici, afin de saisir le sens du maintenant-présentement, je fais attention au champ (現場 *genba*) où le mot « maintenant » est utilisé ordinairement. Ce qui frappe immédiatement est l'usage des mots « maintenant [je suis] en train de prendre un repas », « maintenant [je suis] en train de tondre le gazon », etc., de ces mots « [je suis] en train de... » qui répondent à la question « maintenant, qu'êtes-vous en train de faire ? » (今何をしている?) Est clair aux yeux de quiconque le fait qu'il n'y a rien qui indique ou suggère un lieu ou une date fixe pour le sens d'un tel « maintenant en train de... ». L'« en train de », littéralement, est en train de s'employer à mentionner les actions et les états que l'on est en train de faire maintenant (今自分のしている行為や状態を述べる). Il existe des termes un peu embarrassants pour dire cela, ceux d'éveil à ce que l'on fait (自覚 *jikaku*), et de déclaration réflexive. Pour me limiter au contexte actuel d'implications, je crois bon de dire que voici le sens de la « reconnaissance » de ses propres actions et états. « Être maintenant en train de prendre un bain » : c'est là reconnaître le fait que l'action que l'on est en train de faire (自分のしている行為) est prendre un bain. (1990a, 149)

Sans grande surprise et ainsi que nous l'avons annoncé, ce texte réaffirme le rôle central de la forme progressive pour Ōmori : ce qui compte avant tout est ce que « l'on est en train de faire » (自分のしている *jibun no shite iru*), non pas ce que l'on fait simplement. Mais le trait le plus original tient en ceci qu'un tel faire offre la place pour s'éveiller à ce que l'on est en train de faire, en ses actions et ses états. Plutôt que l'insistance sur la notion de conscience de soi au moins depuis Kant, voici donc la variation qu'Ōmori orchestre sur l'éveil à soi (自覚 *jikaku*), thème majeur en philosophie japonaise, chez Nishida (Dalissier, 2009, 2016) ou Tanabe Hajime (Sugimura, 2013, 283 *sq.*). Il y a là une réalisation de ce que l'on est en train de faire, « dans la vie ordinaire » (1985b, 205). En train de faire, je m'éveille à un tel faire.

Ne négligeons pas cependant la méditation merleau-pontienne d'un tel thème, certes déployée dans un autre contexte métaphysique (Dalissier, 2017c, 549). D'autant plus que, pour Ōmori comme pour Merleau-Ponty, la question cruciale est celle de la reconnaissance. En effet, comment puis-je m'éveiller à tout *ce qui se fait en moi*, interrogation qui contraste avec la fameuse définition : « Par le nom de *pensée* je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants » (Descartes, 1992, 285) ? Selon Ōmori, je n'en viens pas à connaître (知識する *chishiki suru*) cela à l'instar de quelque

chose de nouveau avec lequel je devrais entrer en contact, à grand renfort d'intellection ou de science. Il n'y a pas là quelque chose de passé que je devrais reproduire et faire revenir sur la scène de la présence. Bien au contraire, je reconnais (確認する *kakunin suru*) le faire, en tant qu'issu de moi-même en tant que « sujet reconnaissant » (確認主観 *kakunin shukan*, 1990b, 185).

Quel est l'enjeu de la reconnaissance plutôt que de la ré cognition ? Pris dans le courant de cette espèce de mysticisme du faire, avançons-nous vraiment ? Y a-t-il sérieusement dans une telle théorie quelque chose d'autre qu'un argument circulaire ? C'est ici que le lecteur d'Ōmori doit bien prendre la mesure du fait que ce dernier est de nouveau en train de mettre en avant le sens commun ordinaire.

Qu'il nous soit permis en effet de revisiter les (re-)formulations omoriennes passées en revue jusqu'ici. Faut-il dire : « Je fais quelque chose » ? Jamais en tant que tel. Convient-il de préciser : « Je suis en train de faire quelque chose » ? Pas seulement. La proposition adéquate constitue une « déclaration réflexive » du type : « Je suis en train de faire quelque chose et je réalise cela. » Sans un tel redoublement du faire, une telle duplication selon laquelle faire est reconnaître le faire, il n'y aurait aucune place pour un sens commun ordinaire. Ce dernier en viendrait à oublier l'essence du faire, et se mettrait à faire simplement, sans plus, à faire négligemment ce que les autres, les con-temporains font aussi, en bref, à faire ce que fait le sens commun contemporain.

Une telle reconnaissance effective, fondée sur le faire, représente ce qui permet de contrebalancer la (re-)cognition fallacieuse et empressée du sens commun contemporain, laquelle se base au contraire sur ce qui est fait, à savoir sur les faits (事実誤認 *jijitsu gonin*, 1992b, 125, voir 150). Il ne suffit pas en effet à Ōmori d'opposer choses et faits, et de dire que le moi n'est aucune chose (もの *mono*), mais correspond bien plutôt au fait de l'âpre expérience, en train de se faire. Il lui est nécessaire d'opposer pour ainsi dire des faits passifs et des faits actifs, à savoir des « af-faires », des œuvres. Car le fait pris dans le faire n'est pas un fait brut, donné en pâture à la connaissance, mais un fait actif, un fait (*fact*) reconnu comme un acte (*act*).

Voilà la raison pour laquelle Ōmori, dans la citation précédente, mentionne un « travail » sur le mode progressif, un « être en train de travailler » (仕事をしている *shigoto wo shite iru*), une œuvre actuelle de reconnaissance, laquelle n'enregistre pas des faits passifs, mais s'éveille aux faits actifs. Retraduisons ainsi : « L'« en train de », littéralement, est en train de travailler [d'officier, de s'employer] à mentionner les actions et les états que l'on est en train de faire maintenant (を述べるという仕事をしている). » La question est de savoir si un tel

travail est bon ou mauvais. Il est certainement non payé, pénible et sans fin. Et pourtant : comment pourrait-il s'avérer mauvais, s'il est le fruit du sens commun ordinaire, c'est-à-dire aussi du *bon* sens (Dalissier, 2018b, 221-223, 230-240) par opposition à ce sens commun fallacieux qu'est le contemporain ?

Car qu'est-ce qu'un fait ? N'y a-t-il pas dans un tel mot et son « usage ordinaire » un « lieu commun » faussement évident, ainsi que le remarquait Quine ? (1960, 246-247) Dans la perspective d'Ōmori, la science et le sens commun contemporains comprennent les faits (事実 *jijitsu*) comme des faits (事) qui sont réels (実), et l'affaire est close, classée sans suite, noyée dans l'œuf. Par contraste, le bon sens ordinaire reconnaît les faits au titre d'autant de travaux, d'emplois, d'offices (仕事) que nous avons à faire. Il les entend au titre d'opérations qu'il nous revient de servir (仕える *tsukaeru*). Et c'est en référence à un tel acte ou service (仕) qui les active en faits (事) que les faits deviennent des faits, et agissent en tant que faits.

En conclusion : *Was soll ich tun ? Que m'est-il permis de faire ?* **Faits et gestes**

Dans ce qui précède, notre intention n'est pas d'affirmer qu'Ōmori refuse les faits. Son souci est de leur faire recouvrir leur sens propre, de renverser le traquenard de leur récoognition. C'est une fois ce point mis en lumière que l'on est en droit de refermer provisoirement le dossier et de conclure quant à cette affaire Ōmori Shōzo.

Demandons-nous en effet : au fond, pourquoi la (ré-)cognition (認) s'avère-t-elle erronée (誤) ? Ce n'est pas parce qu'il y aurait autre chose à connaître hormis les faits. Mais c'est parce que cette dernière falsifie les faits et conduit, au sein du sens commun contemporain, à l'illusion que ceux du passé peuvent être reproduit (1992b, 125). En d'autres termes, les faits manqués dans le sens commun contemporain sont à reconnaître dans le sens commun ordinaire comme des illusions et renversés. Ce qui arrive, « en réalité, c'est l'inverse d'un tel sens commun illusoire » (1990a, 150) De fait, le sens commun contemporain met les choses pour ainsi dire la tête en bas.

C'est éminemment le cas concernant les faits temporels, quand il est question de la tentative « absurde » qui pose un passé (qui n'existe pas en soi) afin de le rappeler (1985a, 31). Tandis que c'est l'expérience vivante du temps dans la réminiscence qui livre le passé et explique la falsification du temps linéaire, le sens commun renverse les choses et explore le passé à partir du présent comme ce qui est « avant le maintenant », et explore le temps à partir de ce non-temps

neutralisé qu'il est devenu : « Tenter de rechercher le sens de la passivité à partir de cette passivité pensée comparativement en termes de datation, c'est là une tentative qui prend le chemin à l'envers » (1985a, 48).

Il y a dans cette manière de mettre les choses sens dessus dessous, de mettre la charrue avant les bœufs, au sens de l'expression 本末転倒 *honmatsu tentō*, les échos d'un schème métaphysique général, qui franchit les frontières traditionnelles de la philosophie, et dont on trouve des résonances autant en philosophie chinoise (*La grande étude*) et japonaise (Nishida) que française (Bergson, Deleuze) et allemande (Marx, Heidegger). Nous l'analysons ailleurs comme « doublage » (Dalissier, 2015a, 61 *sq.*).

Afin d'inverser une telle situation, Ômori nous enjoint de procéder, pour parler ainsi « de ce qui est produit en direction du produire » (Nishida, 2010), c'est-à-dire plus spécifiquement à passer de la perspective se cantonnant à ce qui est fait à celle reconnaissant le faire, de revenir des faits aux actes qui les font. Voilà ce qui incite à inciter sur la complémentarité entre les notions de fait et d'*acte*, même si Ômori ne le fait pas tel quel et sachant que par acte il ne faut pas entendre une action mais un faire.

Ômori ne se repose pas davantage que Quine sur les faits ; mais non par souci d'économie linguistique, conceptuelle et ontologique, mais parce qu'il fait confiance en l'acte parce qu'il croit au faire. Tout cela produit en retour une débauche d'analyses étymologiques et langagières, une floraison conceptuelle saisissante mais souvent pas assez affermie, et surtout une redistribution ontologique des cartes, dont la présente étude s'est trouvée être la témoin volontaire et involontaire, la narratrice à moitié consentante. Dans la perspective d'Ômori en tout cas, il convient de dire qu'un acte entendu en ce sens est ce qui permet de passer du faire au fait, autrement dit ce qui fait d'un fait un fait. Au lieu de parler du fait paisible d'être, nous devons parler de l'acte fiévreux tenant à être, qui relève lui-même d'une sorte de faire-être.

Une illustration graphique d'une telle transition met à contribution les langues anglaise et française, pour tenter de déchiffrer le dit de la langue japonaise. En anglais, il est heureux de tirer profit du passage de *fact* à *act* en supprimant la première lettre de « *fact* ». Au lieu d'écrire « *fact* », il faudrait ainsi partout écrire « (~~f~~)*act* », afin de révéler l'essence active que le fait dissimule. En français cette fois, il est alors bienvenu de tirer profit du glissement de *fait* à *faire*, en laissant là la dernière lettre de « fait ». Au lieu d'écrire « fait », il faudrait partout écrire « fai-~~r~~e ».

Que signifie une telle emphase apportée à l'acte, tel qu'on peut la marquer à partir de ce que nous comprenons de la philosophie omorienne ? S'agirait-il

d'une revendication d'action, qu'elle se réclame d'un activisme politique ou d'une révolution philosophique ? La réponse doit être négative. Acte veut dire ici faire acte de, incarner un faire qui ne saurait laisser le fait au fait. Mais l'acte ne saurait être confondu avec l'action, pas davantage que le faire. Ōmori est on ne peut plus clair sur ce point quand il évoque, dans un passage déjà plusieurs fois mobilisé : « Les actions et les états que l'on est en train de faire maintenant (今自分のしている行為や状態 *ima jibun ni shite iru kōi ya jōtai*) », par exemple « l'action que l'on est en train de faire est prendre un bain » (1990a, 149). Selon lui, c'est l'action (行為 *kōi*) qui doit être conçue à partir de la perspective du faire, de ce que l'on est « en train de faire » et non pas inversement. Cette dissymétrie renvoie au passage à la problématique évoquée plus haut du renversement nécessaire des faits en faire. Il y a donc pour parler ainsi une priorité de l'acte de faire sur l'action, laquelle se reflète dans le langage. On parle en effet de faire une action, pas d'actionner un faire. On dit que quelqu'un est en train de faire une action, mais pas qu'il est en train d'actionner ou de mettre en action un faire. Le verbe « actionner » existe encore en français, mais « *to action* » n'existe même plus en anglais.

Faire n'est pas agir ni une action. Une distinction proche est que faire n'est pas nécessairement volontaire, alors que la volonté est traditionnellement associée à l'action. Pour Ōmori, la volonté n'est pas une faculté de l'âme commandant à l'action. Les actions sont plutôt certains mouvements volontaires au sein des actes que le « moi faisant » est en train de faire. Juste après avoir critiqué l'idée du « moi nu », Ōmori continue avec ferveur : « Ce qu'on en est venu à appeler traditionnellement le "libre arbitre" n'est en réalité rien d'autre que l'expérience de gestes actifs et spontanés qui accompagnent l'expérience du sujet de ces gestes. Il n'y a nulle part un libre arbitre ou quoi que cela soit d'autre qui soit la cause du geste. Ce qu'il y a ce sont des gestes libres » (1990a, 140). Il n'y a donc aucune volonté libre cause des actions, mais des actes libres en tant qu'expressions du faire. Dans un autre extrait cité, Ōmori différencie clairement les gestes volontaires du faire : « Nous expérimentons le mouvement volontaire du corps au sein de gestes variés tels que ceux-ci : Je marche, je m'assieds... En aucune de telles expériences pourtant nous n'expérimentons directement le sujet des gestes, c'est-à-dire le moi qui *fait* ces gestes » (1990b, 182).

En tout cela et pour terminer, nous voudrions attirer l'attention sur une proximité frappante des considérations d'Ōmori avec la philosophie de Merleau-Ponty. Le rejet de la sensation isolée de la perception globale (1990b, 193), l'accent porté sur la verticalité dans le concept de se dresser dans l'apparence (立ち現れ *tachi araware*, Kanamori, 2013, 393), l'inflexion apportée à l'idée de faire par contraste avec l'action, la conception du faire comme d'un milieu ou un

endroit pour faire quelque chose, la méditation du « moi faisant » incorporé, le rôle directeur alloué à la reconnaissance du faire, le motif réflexif selon lequel faire c'est reconnaître le faire (Dalissier, 2017b ; 2017c) : voilà des aspects cruciaux pour entendre la pensée de Merleau-Ponty, contemporain d'Ōmori. Sans doute, la pensée du philosophe du Collège de France apparaîtra bien éloignée de celle du professeur de l'université de Tôkyô, tant d'un point de vue géographique qu'historique voire philosophique. Et pourtant, elle ne l'est peut-être pas, et c'est au fond cela qui importe le plus, sur le plan métaphysique.

En d'autres termes, si l'on écarte le « tunnel » qu'Ōmori lui-même refusait de creuser entre le passé et le présent, le soi et l'autre, il pourrait bien se trouver aussi une relation de sens cachée, un lien intellectuel souterrain entre ces deux philosophes du XX^e siècle, mais qu'il et bien trop tard, ou bien trop tôt, pour envisager ici.

Bibliographie

Œuvres d'Ōmori Shōzō (大森莊藏 1921-1997)

En Japonais

- 1985a, « *Kako no seisaku* » [« La production du passé »], *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], Tokyo, Seidosha, 1992, pp. 27-56.
- 1985b, « *Taga no imi seisaku* » [« La production du sens de l'“autre” »], *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], Tokyo, Seidosha, 1992, pp. 201-222.
- 1988a, « *Jikan no henzō* » [« La falsification du temps »], *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], Tokyo, Seidosha, 1992, pp. 13-25.
- 1988b, « *Hōrizumu to taga mondai* » [« Le holisme et le problème de l'autre »], *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], Tokyo, Seidosha, 1992, pp. 159-176.
- 1990a, « *Jiga to jikan no sōsei* » [« La naissance mutuelle du soi et du temps »], *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], Tokyo, Seidosha, 1992, pp. 137-158.
- 1990b, « *Riron gainen toshiteno jiga to taga* » [« Le soi et l'autre en tant que concepts théoriques »], *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], Tokyo, Seidosha, 1992, pp. 177-200.
- 1991, « *Setsuna kasetsu to Akiresu oyobi kansoku mondai* » [« L'hypothèse du caractère éphémère, Achille, et le problème de l'observation »], *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], Tokyo, Seidosha, 1992, pp. 75-91.
- 1992a, *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], Tokyo, Seidosha.

- 1992b, « *Kako gainen no kaitei* » [« Révision du concept du passé »], *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], Tokyo, Seidosha, 1992, pp. 123-133.
- 1996, *Toki wa nagarezu* [Le temps ne coule pas], Tokyo, Seidosha.
- 1999, *Ōmori shōzō chosaku shū* [Œuvres choisies d'Ōmori Shōzō], Tokyo, Iwanami.

En traduction

- 1973, « Kotodama ron – koto ba to 'mono-koto' » [« Kotodama Theory: Words and 'Things' »], *Ōmori shōzō chosaku shū* [Œuvres choisies d'Ōmori Shōzō], Tokyo, Iwanami, tome 4, pp. 115-119, traduction anglaise de Michael F. Marra, in Heisig James W., Kasulis Thomas P. and Maraldo John C. (eds.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011, pp. 939-942.
- 1991, « *Gengoteki seisaku (poiēshisu) toshite no kako to yume* » [« Le passé et le rêve en tant que confection langagière » (*poiēsis*) »], *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], *Jikan to jiga* [Le temps et le soi], Tokyo, Seidosha, 1992, pp. 93-122, traduction française (partielle) de Kanamori Osamu, in Dalissier Michel, Nagai Shin et Sugimura Yasuhiko (dir.), *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, pp. 398-421.
- 1995, « 'Ato no matsuri'wo inoru – Kako wa monogatari » [« A Prayer for the 'Day After': The Past as a Tale »], *Ōmori shōzō chosaku shū* [Œuvres choisies d'Ōmori Shōzō], Tokyo, Iwanami, tome 9, pp. 45-49, traduction anglaise de Viren Murphy, in Heisig James W., Kasulis Thomas P. and Maraldo John C. (eds.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011, pp. 936-939.

Autres travaux cités

- Austin John L., 1991, *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil.
- Austin John L., 2003, *How to do Things with Words*, édité par J.O. Urmson et Marina Sbisa, Cambridge, Harvard University Press.
- Dalissier Michel, 2007, « Unification and Emptiness in Predication. The Stoics, Frege, Quine, Strawson, Nishida Kitarō ; History of Logic under a Topological Enlightenment », *Philosophia Ōsaka*, no. 2, pp. 19-42.
- Dalissier Michel, 2009, *Anfractuosité et unification. La philosophie de Nishida Kitarō*, Genève, Droz.
- Dalissier Michel, 2015a, *L'Hexagone et l'Archipel. Bergson lu par un philosophe japonais. Trois études*, Paris, éditions Kimé.
- Dalissier Michel, 2015b, « The Critique of Nishida Kitarō by Sōda Kiichirō: A Metaphysical Issue », *Taiwan Journal of East Asian Studies*, vol. 12, n° 1 (Issue 23), pp. 65-110.

- Dalissier Michel, 2016, « A Metaphysical Dialogue within the Kyōto School. Nishida Kitarō, Sōda Kiichirō, and Mutai Risaku », *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 13/2, pp. 1-50.
- Dalissier Michel, 2017a, *En réalité : Bergson au-delà de la durée*, Paris, Mimésis.
- Dalissier Michel, 2017b, *La Métaphysique chez Merleau-Ponty*, Louvain-La-Neuve, Peeters
- Dalissier Michel, 2017c, « Merleau-Ponty et la “conscience engluée”. Au cœur de la *Phénoménologie de la perception* », *Dialogue*, n° 56/3, Cambridge University Press, pp. 527-558.
- Dalissier Michel, 2018a, « Sartre et l'aperception métaphysique », *Klesis*, n° 40, pp. 33-62.
- Dalissier Michel, 2018b. « Le bon sens est-il la chose du monde la mieux partagée ? Ōmori Shōzō sur le sens commun et la vie ordinaire », *European Journal of Japanese Philosophy*, vol. 3, p. 235-263.
- Descartes René, 1992, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses, quatre lettres*, Paris, GF-Flammarion.
- Kanamori Osamu, 2013, « Ōmori Shōzō », in Dalissier Michel *et al.* (dir.), *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, pp. 391-421.
- Maraldo John, 2004, « Defining Philosophy in the Making », in Heisig James W. (ed.), *Japanese Philosophy Abroad*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 220-245.
- Maraldo John, 2009, « An Alternative Notion of Practice in the Promise of Japanese Philosophy », in Wing-Keung Lam et Ching-yuen Cheung (eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the 21st Century*, Nanzan, Nagoya, pp. 211-250.
- Merleau-Ponty Maurice, 1964, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- Nishida Kitarō, 2010, *La Science expérimentale*, traduit du japonais par M. Dalissier et D. Ibaragi, Paris, l'Harmattan.
- Quine Willard Van Orman, 1960, *Word and Object*, Cambridge, MIT Press.
- Sugimura Yasuhiko, 2013, « Tanabe Hajime », in Dalissier Michel *et al.* (dir.), *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, pp. 283-314.



CHINE



VINCENT GOOSSAERT

LA DIVINISATION DE SOI
DANS L'HISTOIRE RELIGIEUSE CHINOISE¹

Que deviennent les humains après la mort ? Les réponses chinoises à cette question sont nombreuses, mais paraissent sinon universelles, du moins partagées par de nombreuses cultures : les défunts deviennent, selon les cas (et selon des modalités variables entre hommes et femmes), des ancêtres, des démons ou âmes souffrantes aux enfers, se réincarnent en d'autres humains (ou d'autres formes de vie), accèdent à un paradis, ou deviennent des dieux/déesse². Cette dernière possibilité, la divinisation, est sans doute la moins familière, ou la moins immédiatement facile à penser pour un Européen du XXI^e siècle, quand bien même diverses cultures, des Grecs à l'Inde, ont pensé la possibilité pour l'homme de devenir un dieu (Puett, 2002). Elle a joué un rôle crucial, mais largement ignoré, dans la construction chinoise des idées du destin et du salut.

Des travaux anthropologiques menés dans les années 70, notamment un article d'Arthur Wolf (1974), ont proposé un modèle tripartite de l'autre monde chinois : les dieux, les démons et les ancêtres (*gods, ghosts, ancestors*). Ce modèle s'est presque immédiatement imposé et sert toujours de vulgate, même si de nombreuses critiques l'ont remis en cause³. Les gens normaux (qui ont eu un

1. Cet article est repris dans l'introduction de mon livre *Bureaucratie et salut*.

2. J'utilise ici le terme de dieu de façon neutre du point de vue du genre.

3. Une partie de ces critiques, dont l'absence des conceptions bouddhiques, et de la place des femmes, sont résumées dans von Glahn (2004, 7).

destin normal, ce qui implique d'avoir été marié(e) et d'avoir un fils⁴) deviennent des ancêtres (*zu* 祖) nourris par leurs descendants et protégeant ces derniers. Les « autres » sont des victimes de malemort et initialement des âmes souffrantes ; certains le restent, ce sont des démons (*gui* 鬼)⁵, d'autres, du fait de leurs qualités et mérites, ou d'une transformation opérée de l'extérieur, deviennent des dieux (*shen* 神). Dans ce modèle, devenir un ancêtre est le destin normal ; devenir un dieu est anormal et donc non souhaitable. Je me propose de montrer que tel n'est pas le cas.

Le dieu se définit ici (de façon totalement *etic*, ce n'est qu'un des sens possible du mot *shen*) comme le défunt qui – contrairement à l'ancêtre – n'interagit pas seulement avec ses descendants, mais reçoit un culte de la part d'humains qui ne lui sont pas liés généalogiquement et intervient dans leur existence (en leur accordant bénédictions, *fu* 福 ou punitions, *huo* 禍) de façon légitime – contrairement au *gui* qui intervient de façon non régulée et généralement non souhaitable. Parfois, le futur dieu en a même fait le vœu, s'engageant à venir en aide à toutes celles et ceux qui le prieront, se destinant ainsi explicitement à *ne pas être* un ancêtre. Les raisons sont nombreuses qui justifieraient le terme de saint (plutôt que dieu) pour traduire *shen* – sans parler des autres sens encore de *shen* : l'esprit qui anime un humain vivant (un sens qui apparaît assez tardivement, vers le IV^e siècle de notre ère, longtemps après celui de dieu⁶) et les différents esprits qui habitent en lui (Graziani, 2007). D'autres raisons m'incitent à préférer « dieu » : dès l'Antiquité, certains dieux (*shen*) ne sont pas des humains défunts et sanctifiés, mais des forces de la nature ou du cosmos. De plus, certains humains ne deviennent pas *shen* du fait de leurs vertus, mais de leur force de caractère. La terminologie sinologique en ce domaine, complexe et ayant fortement évolué au cours de l'histoire, n'est pas fixée ; j'utiliserai ici *esprits* pour les défunts en général (*guishen*, terme qui rassemble les deux types, souvent confondus dans l'Antiquité) ; *dieu* pour *shen* et *démon* pour *gui* quand ils sont opposés, mais aussi *défunt* pour *gui* dans certains contextes. *Saint* désigne ici celui qui s'engage de son vivant dans la divinisation. *Sage* (qui traduit parfois *sheng* 聖, également traduit par saint) est une variante confucéenne de *saint* : les

4. Celui-ci peut avoir été adopté : c'est le rituel plus que le sang qui fonde la filiation.

5. Il n'existe aucune traduction satisfaisante qui rende compte de ce terme dans son extension et son évolution. Le *gui* est un défunt qui n'a pas obtenu un statut ontologique stable ; à la fois un défunt normal (dans un premier temps) et un mauvais mort dangereux ou démon.

6. En ce sens, l'esprit de l'ancêtre peut être appelé *shen* : il est fixé dans une tablette appelée « emplacement du *shen* », *shenwei* 神位, voire « corps du *shen* », *shenti* 神體. Ce sens du mot *shen* reste bien distinct de celui que je traduis ici par *dieu*.

sages (Confucius et ses successeurs, les empereurs) sont l'objet d'un culte qui ne se limite pas à leurs descendants.

La dynamique combinatoire au sein de ce triangle dieux – démons – ancêtres est presque sans limite. Nous venons de voir une opposition entre ancêtres (qui s'occupent de leurs descendants) et esprits (qui s'occupent, légitimement ou non, des autres). Jean Lévi propose d'opposer plutôt ancêtres et démons, d'un côté (qui sont des individus) et dieux de l'autre, qui sont d'abord une fonction bureaucratique, sans personnalité (Lévi, 1989). Je reviendrai sur cette question, pour suggérer qu'en réalité derrière la fonction subsiste au contraire un individu souhaitant persister dans sa singularité. Enfin, on peut opposer les démons (étrangers, illégitimes, prédateurs) aux dieux et ancêtres avec qui le contact est bénéfique (tout en étant régulé).

Ainsi conçus, le dieu, comme l'ancêtre et le démon, ne sont pas des êtres transcendants, mais des esprits qui, sous certaines conditions, interviennent dans la vie des hommes et qui dépendent d'eux en retour. N'existe-t-il donc pas de salut ? Le modèle tripartite de Wolf semble en effet s'inscrire dans un modèle immanentiste de la culture chinoise, très dominant en sinologie jusque récemment et surtout en sciences comparées des religions : Weber n'a-t-il pas dit que ce qui manquait à la Chine était la transcendance et le salut ? (Weber, 2000)⁷. Même si de rappeler que Weber n'avait pas à sa disposition d'information adéquate pour traiter du cas chinois revient à enfoncer une porte depuis longtemps grande ouverte, son affirmation a façonné notre historiographie et continue de peser dans le discours sur la Chine. Si l'on s'en tient aux définitions classiques des termes transcendance et immanence, la religion chinoise paraît dans son ensemble relever du second et se trouve donc dans le camp opposé aux religions de la transcendance. Si l'on peut devenir un dieu, selon ce raisonnement classique, c'est qu'hommes et dieux sont également dans l'immanence ; les religions de la transcendance posent une barrière infranchissable entre les deux. Cette opposition a beaucoup servi à construire une typologie des religions très chargée de valeurs, voire de téléologie : pour ses tenants, le manque de transcendance a empêché, en Chine et dans les autres cultures de l'immanence, le développement de la rationalité et du capitalisme.

7. Voir par exemple : « comme par ailleurs, on ne trouvait aucune eschatologie ni aucune doctrine de salut-délivrance et, d'une manière générale, aucun intérêt pour des valeurs et pour des destinées transcendantes, la politique religieuse de l'Etat a gardé elle aussi, une forme très simple » (211). Les propos de Weber ont connu un large écho à partir de sa traduction en anglais en 1951.

Cette vision téléologique me semble propre à empêcher la comparaison, voire même la compréhension. Elle a fort heureusement été remise en cause⁸. Je considère qu'il existe une conception chinoise de la transcendance comme l'état où l'on est affranchi des contraintes objectives du monde (le temps et l'espace, notamment), tout en pouvant y être présent. Je définis ici le salut comme accès à la transcendance⁹ : l'obtention d'un nouvel état ontologique où l'existence éternelle est assurée, puisque l'on n'est plus soumis au temps et à la transformation (et donc à la dégradation). Ainsi conçu, le salut existe bien dans la tradition chinoise, sous différentes formes : l'immortalité, le Nirvana, la Terre pure. Dans tous les cas, il s'agit d'une transcendance que tout humain peut obtenir, de son vivant voire même après la mort : c'est un changement radical d'état qui transforme un vivant, ou un mort relégué (ou promis à la relégation) dans un autre monde marqué par la souffrance et/ou l'oubli et la dissolution, en un être demeurant dans un monde céleste où elle/il peut persévérer dans son être. Les êtres ayant accédé à la transcendance reçoivent un culte ; nous verrons les points communs et différences entre ces cultes et ceux dédiés aux dieux.

Si la bouddhologie a clairement validé la possibilité de parler de salut et de transcendance, il importe ici de justifier l'usage du terme de salut aussi pour parler des techniques d'immortalisation. Contre un discours qui réfute l'usage d'un vocabulaire d'origine chrétienne pour parler de réalités chinoises (ce qui nous empêcherait d'en parler en français, ou toute autre langue que le chinois) et dans l'affirmation d'un héritage comparatiste cher, entre autres, à l'EPHE, il me semble que l'on peut profitablement définir le salut comme une catégorie universelle, marquée par le désir d'une existence parfaite, non conditionnée par le jugement ou la dégradation. Dans le contexte chinois, tout en évacuant une notion de péché originel non pertinente, le salut ainsi défini apparaît comme une préoccupation permanente à laquelle viennent répondre plusieurs solutions, dont l'immortalité est sans doute la plus radicale. Si en sinologie, salut

8. Je ne m'inscris pas ici dans la perspective néo-confucéenne qui vise à établir une transcendance interne propre à la Chine par opposition à la transcendance externe (marquée par une séparation radicale entre Dieu et les hommes). Sur la notion de transcendance en contexte chinois, voir entre autres Puett (2004, 143). On peut remarquer ici que le monde des études grecques a également été animé par des débats sur la pertinence du concept de transcendance pour parler des dieux.

9. Il n'existe pas un terme chinois unique équivalent du salut ainsi défini, qui est ici une catégorie *etic*. Le terme le plus courant en chinois moderne, *jiushu* 救贖, est chrétien (et renvoie à l'acte du rédempteur plus qu'à l'action de celui qui fait son salut). Le terme chinois le plus proche est probablement *dedao* 得道, « obtenir le Dao » (et donc la transcendance, le Dao étant éternel et précédant les transformations du monde).

(*salvation*) est le plus souvent utilisé dans le contexte des rituels permettant aux défunts d'échapper aux punitions des enfers pour accéder soit à une nouvelle vie soit à un état paradisiaque, l'immortalité constitue une autre solution au même problème. Le terme de *xian* 仙, classiquement traduit par « immortel », est maintenant couramment traduit en anglais par « transcendent » (Campany, 2002). Un autre terme, *zhenren* 真人, « homme authentique » peut également être traduit par transcendant : le *zhen* est le vrai, l'immuable, le fondamental, l'originel : dès la première occurrence du terme dans le grand texte spéculatif du *Zhuangzi*, le *zhenren* est celui qui a fait retour au principe des choses, le Dao : il vit éternellement et librement, tout en restant présent dans le monde. Que les êtres transcendants restent présents au monde est lié à la dimension eschatologique très prégnante dans toute l'histoire de la société chinoise : eux restent tandis que les autres disparaissent.

Comme on l'a dit, ni les ancêtres, ni les *gui* ni les dieux n'ont (encore) obtenu la transcendance. Pourquoi alors transcendance et salut sont-ils absents du modèle tripartite et donc d'une bonne partie du discours sur les morts chinois ? Ils n'étaient pas absents du terrain observé par Wolf, mais sans doute l'étaient-ils de son horizon d'attente (Wolf est un anthropologue de la famille plus que des religions) et de sa méthode (fondée sur les cultes funéraires dans les familles). Myron Cohen, se basant sur son expérience de terrain à Taiwan et sur diverses publications ethnographiques, a voulu intégrer le salut mais fait remarquer que dans le modèle tripartite, le salut (qu'il identifie uniquement à sa version bouddhique de la Terre pure) joue un rôle tout à fait marginal (Cohen, 1988). Il est évoqué au cours des rituels funéraires et aussi par ailleurs dans l'imaginaire collectif, mais à aucun moment les pratiques autour des défunts ne prennent en compte la possibilité que ces derniers aient effectivement obtenu le salut. On traite le défunt comme un ancêtre fixé dans une tablette, comme une âme résidant dans la tombe et comme une autre âme passant devant les tribunaux des enfers et cherchant à obtenir une réincarnation. Les rituels de salut ne semblent servir à rien, avance-t-il : les communautés font régulièrement célébrer par les prêtres bouddhistes et taoïstes le *pudu* 普度, « salut universel » des morts, et pourtant, les *gui* sont toujours là à roder. Le salut est subversif, suggère Cohen, au regard de la façon dont le rituel funéraire s'accorde avec un projet bureaucratique de contrôle des individus et il se trouve donc de facto réservé à des communautés marginales : les clergés (bouddhique et taoïste) d'une part et les mouvements dévotionnels dits « sectaires » (*jiaomen* 教門) de l'autre. « *This religion recognized the idea of salvation – and perhaps even highlighted it as an ideal, not a hope – at the same time that it was organized on the basis of its nonoccurrence* » (*ibid.*, 191).

Je voudrais démontrer au contraire que l'espoir de salut et la recherche de ses preuves est au cœur de la religion chinoise et pas seulement des communautés religieuses soi-disant marginales. Plusieurs éléments me mènent à remettre en question la vision de Wolf et Cohen, non pour nier sa grande valeur heuristique en vue de comprendre les pratiques rituelles modernes et contemporaines, mais pour enrichir notre vision des conceptions de l'au-delà et du salut dans l'histoire religieuse de la Chine. On peut en effet retourner les hypothèses stimulantes de Cohen et notamment son opposition catégorique entre salut (contre l'administration) et dieu (intégré à l'administration) ainsi que sa vision de l'aspiration des individus à une place et un rôle social (comme ancêtre ou, à défaut, comme dieu) que le salut viendrait vider de sa substance. Ma démarche est double : montrer l'importance, au cours de l'histoire et jusqu'à aujourd'hui, de la divinisation (par opposition notamment à l'ancestralisation) et la lier au salut.

Ma conviction a d'abord été nourrie par le fait que des textes modernes très populaires sur la vie après la mort ne parlent pas de devenir un ancêtre. Un exemple majeur est le *Yuli baochao* 玉歷寶鈔, « Précieux manuscrit du Calendrier de Jade », une description de l'au-delà révélée sans doute au tournant du XIX^e siècle et qui reste l'un des textes religieux les plus diffusés du monde chinois (Goossaert, 2012, 99-185)¹⁰. Dans cette description, on reste une âme coupable, *gui* tant que l'on n'a pas expié ses fautes. Les âmes doivent en effet passer devant les dix tribunaux de l'autre monde pour rendre compte de leurs fautes, à la suite de quoi (ce qui peut durer longtemps pour ceux qui doivent expier de lourds péchés) leur destin est décidé. Cinq options sont évoquées : la plus fréquente, de très loin, est celle de la réincarnation en une nouvelle vie. Pour les autres, certains restent dans les mondes souterrains où ils sont recrutés comme sbires de la vaste bureaucratie infernale : ils sont alors qualifiés de défunts sbires ou soldats, *guiyi* 鬼役 ou *guizu* 鬼卒. Il ne s'agit alors nullement de fantômes ou de démons : ce sont des « défunts employés » d'une administration qui, pour fonctionner dans un cadre sombre et peu réjouissant, n'en sont pas moins des rouages de l'ordre moral de l'univers. Ces employés sont soumis à des règles, à une hiérarchie et à une surveillance étroite, et sont récompensés et promus s'ils s'acquittent correctement de leurs missions : ils ne sont en aucun cas des « morts en souffrance » qui représentent un danger pour les vivants ou interagissent avec eux.

10. Le *Yuli baochao*, contrairement aux premières apparences, n'est pas (essentiellement) bouddhique et donc son silence sur l'ancestralisation ne tient pas à une attitude bouddhique vis-à-vis du culte des morts.

Troisième cas de figure, certains héros morts au combat ou pour une juste cause peuvent être divinisés. C'est notamment le cas des suicides d'honneur : si le suicide est largement condamné dans l'ensemble de la culture chinoise et si ceux qui se sont donné la mort pour une cause futile ou une vengeance personnelle, sont promis aux pires punitions, ceux qui ont choisi de mourir plutôt que de perdre l'honneur seront nommés aux rangs des dieux. Il s'agit ici d'une solution d'exception à une situation d'exception. Ainsi :

Quant aux [suicidés] par loyauté, sens de la justice, piété filiale et chasteté et aux soldats qui ont donné leur vie pour l'empire, certains deviennent des dieux après leur mort, d'autres, après avoir récupéré leur corps intact, sont envoyés renaître dans une terre bénie ; il n'est pas question pour eux d'avoir à subir de peine dans la ville de la mort vaine.

若是忠義孝烈之人，及捐軀報國之軍兵，或有死即成神，或即完膚，發往福地投生。豈有亦入枉死城中受苦之理乎。¹¹ (*ibid.*, 149)

Cette affirmation se situe dans un contexte où de nombreux dieux locaux sont, de fait, des suicidés dont la soif de vengeance a fait d'abord de puissants démons, avant qu'ils deviennent l'objet d'un culte puis soient transformés en dieux. Mais, comme on le verra, il existe des voies moins pénibles que le suicide (vertueux ou non) pour accéder au statut divin.

Enfin, deux destins particuliers sont réservés aux pécheurs les plus impénitents : certains sont envoyés dans l'enfer *Avīci* 無間獄 (littéralement : sans aucune pause) qui est éternel, contrairement à tous les autres lieux de punition décrits dans le *Yuli baochao* où l'on souffre plus ou moins longtemps, mais toujours pour une durée déterminée. Enfin, certains sont annihilés et ainsi transformés en spectres, *jian* 譴. Cette catégorie, que l'on retrouve assez peu dans le folklore et la littérature, correspond au cas, un peu déroutant en théologie chrétienne, où l'on « tue un mort », on annihile son âme pour n'en laisser qu'une trace qui ne connaîtra plus jamais un autre destin. Dans cette théologie de l'au-delà, ne figurent ni les ancêtres, ni la Terre pure, ni encore les démons errants (que le *Yuli baochao* enferme hors de portée des vivants).

Nous sommes donc ici confrontés, en comparant l'ethnographie du modèle Wolf-Cohen avec les textes religieux, à des visions normatives très différentes, mais circulant également dans les mêmes milieux, des destins posthumes des

11. La ville de la mort vaine, qui fait l'objet d'un long passage plus loin dans ce texte, accueille et punit tous ceux qui se sont suicidés sans bonne raison.

humains. Une certaine historiographie, très chargée idéologiquement¹², affirme (plutôt qu'elle ne prouve) que pour les Chinois, ce sont les ancêtres les habitants les plus nombreux, importants et vénérés de l'au-delà, les dieux et êtres transcendants étant tout à fait secondaires et d'ordre symbolique. Or, la lecture de textes tels que le *Yuli baoshao* ainsi que l'observation du terrain, donnent d'excellentes raisons de remettre radicalement en cause cette vision, aussi bien au niveau de la réalité des cultes, qu'à celui des conceptions du destin posthume.

Les travaux aussi bien historiques qu'ethnographiques ont clairement montré désormais qu'ancêtres et dieux structurent deux dimensions complémentaires de la vie sociale, qu'il ne saurait être question de hiérarchiser. Très tôt, le souci de séparer (dans le traitement rituel qu'on leur réserve) les dieux des ancêtres a animé les codificateurs chinois. De fait, les différences sont marquées : les dieux et les êtres transcendants habitent une statue (surtout depuis l'arrivée du bouddhisme¹³), les ancêtres une tablette ; les dieux ont des médiums, les ancêtres n'en ont plus (les textes liturgiques codifiés sous les Han (II^e siècle avant notre ère) prévoient que le petit-fils soit habité par l'ancêtre descendu participer au banquet sacrificiel, mais cette pratique disparaît ensuite). Une phrase essentielle, consignée dans les *Entretiens* de Confucius dit : « sacrifier à un défunt qui n'est pas de sa [famille] est de la flagornerie » 非其鬼而祭之，諂也. Un ancêtre pour les uns est donc un démon pour les autres. Les *Mémoires sur les rites* (*Liji* 禮記), compilation hautement canonique de textes de théorie rituelle rassemblée sous les Han, ajoute : « offrir un sacrifice à une entité à qui on ne doit pas offrir de sacrifice est appelé "culte immoral". Un culte immoral n'apporte aucune bénédiction » 非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。 *Le Zuo zhuan* 左傳, un commentaire (essentiel pour notre compréhension de la société chinoise de l'époque des Royaumes combattants, 403-222 avant notre ère) aux Annales des Printemps et des Automnes et datant sans doute du IV^e siècle avant notre ère, ajoute : « Les dieux n'agrèent pas les offrandes de ceux qui ne sont pas de leur catégorie ; le peuple ne doit pas sacrifier à ceux qui ne sont pas leurs ancêtres » 神不歆非類，民不祀非族.

On ne doit donc pas sacrifier aux esprits des défunts des autres familles. Le culte aux dieux est largement réservé au roi, sauf pour les dieux domestiques et

12. La référence classique est Francis Hsü (1948). L'argument de l'Antiquité (le culte aux ancêtres est plus anciennement documenté et donc plus fondamental dans la culture chinoise que les autres cultes) est aussi souvent invoqué, généralement de façon essentialiste et peu solide scientifiquement.

13. Des éléments de culte des icônes existaient avant l'arrivée du bouddhisme, mais étaient assez polémiques, et la pratique n'était pas généralisée : Arrault & Wang (2010).

le dieu du Sol local (qui n'est sans doute pas considéré sous l'Antiquité comme un défunt). Or, l'insistance avec laquelle cette règle est répétée dans toutes les sources officielles laisse suffisamment à entendre qu'elle est promulguée précisément parce que de tels sacrifices ont fréquemment lieu. De fait, les sources historiques (à commencer par le *Zuozhuan*) montrent clairement à quel point les défunts, en particulier les victimes de malemort, les *ligui* 厲鬼, sont vus comme puissants et peuvent être l'objet de cultes. L'Etat impérial et, à partir des premiers siècles de notre ère, les institutions religieuses reconnues (bouddhisme et taoïsme) mettront longtemps à se réconcilier avec ce fait et à trouver le moyen d'admettre ces « démons » dans leurs systèmes sacrificiels, mais ces cultes n'en existent pas moins depuis très longtemps. Si l'Etat impérial a pu très occasionnellement mettre en place des rituels à leur intention, ce n'est qu'avec les réformes rituelles du premier empereur des Ming (r. 1368-1398) que l'Etat organisera de façon systématique le culte des *ligui* ; dès l'époque médiévale, bouddhistes et taoïstes mettront en place des procédures pour les transformer en dieux ou en êtres transcendants.

Les rapports entre dieux et ancêtres ont surtout été interrogés à partir des pratiques rituelles concrètes dans les sociétés locales. Un modèle général décrit la société chinoise en distinguant plusieurs dimensions, notamment la dimension territoriale (l'espace), liée aux dieux du sol et entretenant un rapport particulier au taoïsme d'une part et la dimension historique (le temps), liée aux ancêtres et au bouddhisme et confucianisme de l'autre. Ce modèle permet de montrer la coexistence et de rendre compte des interactions de ces deux types de culte : dieux et ancêtres¹⁴. Les cas de passage d'une catégorie à l'autre (un ancêtre vénéré comme dieu) ont été analysés comme des marques d'un changement social profond et d'une réorientation privilégiant (mais jamais n'abolissant) une dimension au profit d'une autre ; de plus cette porosité entre dieux et ancêtres concerne les générations les plus lointaines, pas les ancêtres proches (Lagerwey, 2011). Ces analyses sont hautement pertinentes pour comprendre la société locale dans son ensemble ; je souhaite ici aborder la question sous un angle différent et complémentaire, mettant davantage l'accent sur l'individu que sur les communautés dans la fabrique des ancêtres, des dieux et des êtres transcendants.

En effet, le modèle dieux – démons – ancêtres parle des pratiques des descendants vis-à-vis des défunts (les siens et ceux des autres), mais me semble laisser totalement de côté la question pourtant loin d'être négligeable, du désir, de l'aspiration personnelle. Cohen fait remarquer que même si le rituel bouddhique

14. Voir entre autres l'introduction de Lagerwey (2010) qui lie aussi la dimension militaire à l'espace et la civile à l'histoire.

est supposé envoyer leurs défunts à la Terre pure, les familles continuent à les traiter comme des ancêtres parce qu'elles en ont besoin comme protecteurs (Cohen, 1988). Mais, les Chinoises et Chinois, jadis et aujourd'hui, veulent-ils profondément devenir eux-mêmes des ancêtres ; est-ce là leur projet intime ? Mon travail se fonde sur une masse immense de données mettant en avant un autre désir : celui de devenir un dieu – désir qui, au demeurant, n'est jamais exprimé comme contradictoire avec celui de l'ancestralisation. Les individus ne s'opposent généralement pas (nous verrons quelques exceptions) à ce que leurs familles les transforment en ancêtres, mais souvent eux-mêmes se préparent dans le même temps à devenir *aussi* autre chose. La pluralité des devenirs posthumes tient aussi à l'intensité des relations entre vivants et morts et à la capacité de ces derniers de dire ce qu'ils deviennent, par les rêves, les visions mais aussi et surtout par les médiums.

Une telle absence de contradiction est liée à la pluralité de la personne et des « âmes » qui la composent. Cette pluralité existe depuis l'Antiquité et reste essentielle tout au long de l'histoire, même si les conceptions évoluent en permanence et si dans la plupart des contextes, il n'existe pas de description claire, univoque du destin post-mortem. Comme l'ont noté de nombreux chercheurs, les sources historiques sur la question sont dans leur très grande majorité composées de textes liturgiques qui prescrivent ce qu'il faut faire dans l'interaction rituelle (légitime) entre vivants et morts plutôt que de donner une description positive de ce que sont ces derniers. Les notions de *hun* 魂 et *po* 魄 (généralement traduites par âmes éthérées et corporelles respectivement) apparaissent au VI^e siècle avant notre ère ; elles sont souvent invoquées pour expliquer la pluralité de la personne et ses destins multiples après la mort. Les âmes *hun*, éthérées et spirituelles, deviennent un ancêtre ou un dieu, tandis que les âmes *po*, lourdes et matérielles, restent sur terre et on cherche à les enfermer dans la tombe (Yü Ying-shih, 1987). Souvent, le *shen* est assimilé au *hun* et le *gui* au *po* : l'âme spirituelle devient dieu et l'âme corporelle devient démon¹⁵. Mais, un tel schéma semble souvent éloigné des sources et consiste sans doute en une rationalisation lettrée plutôt qu'en un cadre partagé par tous. De plus, une grande partie des travaux sur les destins posthumes se fondent sur l'examen du très riche matériel archéologique trouvé dans les tombes, ce qui « fausse » la perspective¹⁶.

Dès l'Antiquité, les trois catégories dieux – démons – ancêtres existent et peuvent concerner la même personne, mais elles fonctionnent dans des rapports

15. Wilson (2014) suggère une grande stabilité de cette interprétation dans les textes confucéens depuis les Han jusqu'à l'époque moderne.

16. Parmi les meilleurs travaux récents, voir Lai Guolong (2015).

assez différents de ceux que les anthropologues du XX^e siècle ont décrit. On peut donc devenir à la fois un ancêtre, un dieu et un démon (une âme souffrante dans le monde des morts) et l'importance relative de ces destins pluriels dépend en grande partie des questions que se pose le chercheur. La réincarnation ajoute une possibilité supplémentaire, qui peut être souvent investie de désirs de la part des individus, mais n'exclut pas automatiquement l'ancestralisation et la divinisation. Un cas limite éclaire cette question : les religieux qui deviennent des patriarches fondateurs, *zushi* 祖師, sont vénérés dans les salles des ancêtres des communautés religieuses, *zutang* 祖堂, mais aussi comme des êtres transcendants (bouddhas ou immortels) et on leur rend encore un culte sur leur tombe ou monument funéraire (qui peut ne contenir que des reliques de contact).

L'absence de contradiction théorique ne signifie cependant pas absence de tensions. Celles-ci ont augmenté au cours de l'histoire, notamment avec l'achèvement du projet néo-confucéen de « faire descendre les rites jusqu'au peuple » et de généraliser le culte des ancêtres. Encouragé par l'État Ming en ce sens, pour des raisons à la fois idéologiques et économiques, les familles même non affiliées à l'État (par le biais de la fonction publique) se mettent à construire (inventer) des lignages et à bâtir des temples ancestraux à très grande échelle au cours du XVI^e siècle (Faure, 2006). On assiste dès lors à une tension entre la volonté des lignages de contrôler leurs morts (et les bénédictions qu'ils peuvent donner) et les aspirations individuelles de leurs membres. Ainsi, de nombreux règlements de lignages excluent (en les rayant des généalogies) ceux qui deviennent religieux bouddhistes et taoïstes célibataires. Parallèlement, les lignages religieux, qui s'organisent sur le même principe (Zhang Xuesong, 2015), contrôlent eux aussi leurs membres en les installant comme patriarches (*zushi*), tout en tentant de récupérer les saints crasseux et autres fous divins dont certains sont reconnus comme transcendants (Goossaert, 2011).

S'il est exact, comme le disent Wolf, Cohen et de nombreux autres auteurs, que de très nombreux dieux de la religion chinoise étaient à l'origine des démons (des victimes de malemort) dont le culte a ensuite fleuri, il serait en revanche faux de penser que, quel que soit le moment de l'histoire où l'on se place, les Chinois considéraient qu'un dieu est un mort anormal et qu'eux-mêmes, aspirant à la normalité, s'imaginaient devenir (uniquement, ou essentiellement) des ancêtres et/ou se réincarner. L'aspiration au statut de dieu, ou la « divinisation de soi » est un moteur de la société chinoise qui reste sous-estimé et mal compris.

Par contraste, la question de la désirabilité du statut d'ancêtre mérite d'être posée. Il ne fait aucun doute que les familles veulent transformer leurs morts en ancêtres ; c'est le statut qui confère les plus grands avantages aux descendants. Si les ancêtres peuvent punir, ils sont le plus souvent bienveillants ; de surcroît,

ils n'accordent leur bienveillance qu'à leurs descendants. Mais ce que veulent les familles ne correspond pas nécessairement à ce que veulent les individus. Le problème principal pour l'individu promis au statut d'ancêtre est une existence posthume somme toute assez courte. La durée de vie, si l'on veut, de l'ancêtre, était sous l'Antiquité (si l'on en croit les textes canoniques) liée au statut social de l'individu, allant de trois à sept générations (pour les rois). La généralisation progressive du culte ancestral au cours de l'histoire a effacé ces différences, mais la limite de sept générations demeure ; au-delà, la tablette individuelle de l'ancêtre est détruite et il rejoint la masse indistincte des ancêtres lointains qui partagent une même tablette générique. Il perd donc son individualité (même si son nom demeure consigné dans la généalogie), les rites et offrandes particulières les jours de son anniversaire ; c'est presque une deuxième mort. À cette règle générale s'ajoute une exception importante : l'ancêtre fondateur, le *shizu* 始祖, demeure éternellement, mais cette possibilité est très rarement ouverte aux individus. De même, la réincarnation implique une forte perte d'identité ; la condition pour que l'être se réincarne est qu'il oublie sa vie passée et même son nom. Seuls le salut et la divinisation offrent la possibilité du maintien de l'individu dans sa singularité, son histoire et ses souvenirs : ceci esquisse le lien essentiel entre ces deux destins posthumes.

Voici donc les questions posées : écartant tout modèle qui définirait un destin posthume normal et se plaçant du côté de l'individu partiellement maître de son destin (conditionné bien entendu par son contexte social), il faut étudier la désirabilité et l'accessibilité des différents destins possibles et en particulier les deux plus négligés par la recherche : divinisation et salut. Il faut trouver un cadre commun à l'histoire de la théologie, à celle des cultes et à celle des techniques spirituelles. Cette question ne peut être traitée qu'historiquement. Si j'ai jusqu'ici survolé dans divers sens l'histoire, pour rendre compte de l'historiographie, il faut maintenant reprendre la chronologie, en tentant d'esquisser comment se sont construites les conceptions et les pratiques de l'accès aux statuts de dieu et d'être transcendant.

Une perspective d'histoire très longue, remontant à l'Antiquité, est justifiée par l'existence de continuités fondamentales, mais elle ne se fonde nullement sur une hypothèse essentialiste quant à une caractéristique essentielle de la société chinoise présente dès les plus anciens témoignages. Elle vise au contraire à déconstruire des arguments essentialistes (qui tendent souvent à faire de la Chine une société confucéenne tournée vers les ancêtres) et à mettre en évidence des changements paradigmatiques majeurs. Les réflexions qui précèdent sont essentiellement issues de l'observation de la société moderne et contemporaine et de la lecture de ses textes mais, comme si souvent en sinologie, l'argument de

la continuité culturelle sur la très longue durée est fréquemment invoqué dans les débats, anciens et modernes. Pour déconstruire les arguments culturalistes (« la Chine est une société des ancêtres plus que des dieux ») et au contraire montrer la construction historique des modes de salut, je veux reprendre cette très longue durée en mettant en avant les principaux moments de changement. Bien évidemment, les étapes esquissées ici sont des jalons (qui s'étendent sur des périodes assez longues et se chevauchent) parmi d'autres et je passe totalement sous silence d'autres évolutions importantes dans l'histoire des conceptions théologiques et cosmologiques de la culture chinoise.

Une première période de changement profond survient autour du IV^e siècle, quand apparaissent à la fois la bureaucratie de ce monde et la bureaucratie divine, qui enregistrent, contrôlent et jugent les individus, vivants et morts. La bureaucratie de l'autre monde se remplit de fonctionnaires défunts devenus défunts fonctionnaires. Parallèlement à cet embrigadement des défunts dans une structure contraignante émerge le désir et les pratiques de salut, par accès à la transcendance, qui dépasse la condition bureaucratique : par immortalité d'abord, puis dans ses modes bouddhiques.

Une seconde étape est franchie avec le rapprochement de la condition de dieu-fonctionnaire et de celle d'immortel, opéré par le taoïsme dès les premiers siècles de notre ère. L'Église du maître céleste, Tianshidao 天師道, qui se forme au second siècle de notre ère, se refuse au culte des morts, mais il introduit la possibilité de leur salut en les embrigadant au service des prêtres. Son concept central de méritocratie, qui s'exprime dans le rituel de « l'annonce des mérites », *yan-gong* 言功¹⁷, qui permet de promouvoir tous les participants au rituel, humains et divins, assure leur promotion continue jusqu'à finalement atteindre les rangs des immortels.

Une troisième étape est l'avènement de la modernité qui se déploie à partir du X^e siècle puis l'époque des Song (960-1279) et le « second stade de la bureaucratiation », quand un mouvement d'intégration vise à faire entrer tous les défunts dans le panthéon officiel et à élaborer des moyens, mis en œuvre par l'État impérial et par les taoïstes (et dans une certaine mesure les bouddhistes), pour ouvrir à tous les morts les voies de la divinisation. S'impose alors l'idée que tous les hommes de bien peuvent devenir des dieux après leur mort, suivant le nouvel adage, attesté à partir du IX^e siècle, « ceux qui sont intelligents, droits et honnêtes, après leur mort deviennent des dieux » *congming zhengzhi, si er weishen* 聰明正直, 死而為神.

17. Kleeman (2016, 299-300) traduit des exemples anciens de mémoires de l'annonce des mérites.

Au terme de ce développement historique cumulatif, se forment les conceptions modernes de ce que deviennent les humains après la mort : des différentes entités qui composent l'individu, l'une peut devenir un ancêtre, une autre se réincarner (le nom et la définition de ces parties, ou composantes spirituelles, varient suivant les formulations théologiques ou liturgiques). L'entité à laquelle la plus grande charge émotionnelle est liée peut devenir un dieu – qui contrairement aux ancêtres, peut continuer indéfiniment d'être actif et, selon son mérite, progresser dans la bureaucratie divine vers le salut.

Accorder l'attention à ce désir de divinisation permet de corriger une vision répandue opposant une Chine confucianiste peuplée d'ancêtres et une autre, bouddhique, où les humains se réincarnent (ou, quelquefois, vont dans la Terre pure d'Amitābha). Les techniques de divinisation constituent une alternative depuis longtemps présente parmi les pratiques culturellement disponibles. Certains l'ont ignorée ou jugée peu convaincante, d'autres l'ont privilégiée, d'autres encore ont voulu la combiner au sein de synthèses personnelles. La divinisation de soi n'est pas toute l'histoire religieuse de la Chine, mais elle en constitue un trait important et mal connu.

Bibliographie

- Arrault Alain, en collaboration avec Wang Yucheng (2010), « L'émergence de l'icône taoïste », in Giès Jacques *et alli.* (dir.), *La voie du Tao. Un autre chemin de l'être*, Paris, RMN, pp. 37-49.
- Campany Robert Ford (2002), *To Live as Long as Heaven and Earth: a Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Berkeley, University of California Press.
- Cohen Myron (1988), « Souls and salvation. Conflicting themes in chinese popular religion », in Watson James & Rawski Evelyn (dir.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley, University of California Press, pp. 180-202.
- Faure David (2006), « La solution lignagère. La révolution rituelle du XVI^e siècle et l'État impérial chinois », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6, pp. 1291-1316.
- Goossaert Vincent (à paraître), « Une théologie chinoise de l'au-delà. Visions des morts dans le *Yuli Baochao* (XIX^e siècle) », Marie Laureillard, Vincent Durand Dastès (dir.), *Fantômes dans l'Extrême-Orient d'hier et d'aujourd'hui*, tome 1, Paris, Presses de l'Inalco, 2017, p. 29-39.
- Goossaert Vincent (2017), *Bureaucratie et salut. Les voies chinoises de la divinisation*, Genève, Labor & Fides.

- Goossaert Vincent (2012), *Livres de morale révélés par les dieux*, édités, traduits, présentés et annotés par V. Goossaert, Paris, Les Belles-Lettres.
- Goossaert Vincent (2011), « Abbés et saints crasseux. Bouddhistes, taoïstes et autorité religieuse en Chine (1400-1911) », in Aigle Denise (dir.), *Les Autorités religieuses entre charisme et hiérarchie. Approches comparatives*, Turnhout, Brepols, pp. 117-144.
- Graziani Romain (2007), « Quand l'esprit demeure tout seul », introduction au numéro « De l'esprit aux esprits. Enquête sur la notion de *shen* », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 29, pp. 5-22.
- Hsü Francis L.K. (1948), *Under the Ancestors' Shadow; Chinese Culture and Personality*, New York, Columbia University Press.
- Kleeman Terry F. (2016), *Celestial Masters. History and Ritual in Early Daoist Communities*, Cambridge (Mass.), Harvard University Asia Center.
- Lagerwey John (2011), « Gods and ancestors: cases of crossover », in *Zhongguo difang zongjiao yishi lunji* 中國地方宗教儀式論集, Tam Wai Lun 譚偉倫 (dir.), *Zongjiao yu Zhongguo shehui yanjiu congshu* 宗教與中國社會研究叢書, vol. 14, Hong Kong, Xianggang zhongwen daxue Chongji xueyuan zongjiao yu Zhongguo shehui yanjiu zhongxin, pp. 367-405.
- Lagerwey John (2010), *China. A religious state*, Hong Kong, Hong Kong University Press.
- Lai Guolong (2015), *Excavating the Afterlife: the Archaeology of Early Chinese Religion*, Seattle, University of Washington Press.
- Levi Jean (1989), *Les Fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mysticisme en Chine ancienne*, Paris, Le Seuil.
- Puett Michael J. (2004), *To become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge (Mass.), Harvard-Yenching Institute.
- Puett Michael J. (2002), « Humans and Gods: the theme of self-divinization in early China and early Greece », in Durrant Stephen W. & Shankman Steven (dir.), *Thinking Through Comparisons: Ancient China and Ancient Greece*, Albany, State University of New York Press, pp. 55-74.
- Von Glahn Richard (2004), *The Sinister Way: the Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley (CA), University of California Press.
- Weber Max (2000), *Confucianisme et taoïsme*, trad. Catherine Colliot-Thélène et Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard.
- Wilson Thomas (2014), « Spirits and the soul in Confucian ritual discourse », *Journal of Chinese religions*, 42(5), pp. 185-212.

- Wolf Arthur P. (1974), « Gods, Ghosts, and Ancestors », in Wolf Arthur P. (dir.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 131-182.
- Yü Ying-shih (1987), « O Soul, Come Back! A study in the changing conceptions of the Soul and afterlife in pre-buddhist China », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47(2), pp. 363-395.
- Zhang Xuesong 张雪松 (2015), *Fojiao fayuan zongzu yanjiu* 佛教法缘宗族研究, Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe.

ARTÈM KOBZEV

CATÉGORIES ET NOTIONS FONDAMENTALES
DE LA PENSÉE CHINOISE

Appréhender de la manière la plus précise et la plus exhaustive possible la signification de l'appareil notionnel d'un système philosophique donné constitue bien évidemment la meilleure voie d'accès à une compréhension de ce système en tant que tel. C'est pourquoi la description historiquement complète et logiquement rigoureuse du système des catégories philosophiques de telle ou telle culture peut prendre l'apparence d'un compendium historico-philosophique. Nous n'en voudrions pour preuve que les célèbres tentatives faites pour présenter, sous une forme lexicographique, le savoir philosophique et historico-philosophique. Qu'il suffise ici d'évoquer les exemples du *Dictionnaire* de P. Bayle, de *L'Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot, du *Lexique philosophique* de S.S. Gogotski¹ et du *Dictionnaire de poche* des

1. Fortement marqué par la pensée hégélienne, S.S. Gogotski (1813-1889) enseigna la philosophie et l'histoire de la pensée à Kiev, Lvov, Cracovie, Berlin et Dresde. Son *Lexique philosophique* fut publié à Kiev en 1876. Rappelons que la philosophie *stricto sensu* n'était pas reconnue comme discipline dans le système universitaire russe de l'époque : c'est sous couvert de philologie, d'histoire, de théologie, ou dans le cadre d'académies spirituelles qu'elle était enseignée indirectement.

Petrachevtsy². Mais l'on peut trouver une illustration encore plus parlante de ce phénomène dans les nombreux dictionnaires ou encyclopédies de langue chinoise, lors même qu'ils n'ont pas une vocation strictement philosophique. Le lexique de la philosophie chinoise traditionnelle est très particulier, dans la mesure précisément où il se caractérise par le côté indéterminé de sa composition. Il présente globalement trois niveaux d'existence, dotés de caractéristiques quantitatives distinctes.

Dans son extension la plus large, il doit à son « autochtonie », à son organicité intra-culturelle et à son homogénéité, de coïncider presque entièrement avec la langue naturelle, ou, plus exactement, avec sa variante écrite et littéraire connue en chinois sous le nom de *wen yan* 文言, qui est déjà relativement artificielle et conceptualisée si on la compare à la langue parlée (*baihua* 白話). Cette caractéristique paradoxale explique sans doute pourquoi la compréhension des textes chinois non-philosophiques exige souvent de maîtriser les connotations philosophiques de leur lexique. Dans un sens plus restreint, le vocabulaire de la philosophie chinoise traditionnelle se présente comme un répertoire qui oscille entre un maximum théorique de quelques milliers de termes (autour de 2 600, pour être plus précis : c'est d'ailleurs le volume du lexique minimal de la langue naturelle et en gros la quantité des glyphes anciens identifiés sur les os et les plastrons divinatoires des périodes archaïques *jiaguwen* 甲骨文)³ et quelques centaines (dans l'édition de 1961 du *Dictionnaire de langue encyclopédique* (*Ci Hai* 辭海), l'on relève 217 entrées de cette nature). La composition lexicale du niveau

2. Ce *Dictionnaire de poche* était en grande partie consacré aux termes d'origine étrangère intégrés dans le lexique russe. Publié à deux mille exemplaires en 1846, il fut vite perçu par la censure tsariste comme le cheval de Troie des idées socialistes, et fut retiré de la circulation, avant d'être soumis à un autodafé en 1849. Ses auteurs (V.N. Maikov, M.V. Petrashevski, R. Strandman, etc.) constituent l'un des noyaux du groupe d'intellectuels hostiles à l'autocratie. Les « Petrashevtsy », comme on les nomme d'après le nom de leur chef de file, furent condamnés à mort (avec Dostoïevski) avant que leur peine ne soit commuée en condamnation au bagne.
3. Vers le milieu du deuxième millénaire avant notre ère, les rois de la dynastie Shang (site de Anyang) pratiquaient de façon intensive la divination ostéomantique (sur omoplate de ruminant ou sur plastron de tortue) pour valider leurs décisions. La procédure consistait à tisonner des pré-trous effectués sur la surface osseuse afin de faire apparaître des fissures dont la morphologie (positive ou négative) confirmait ou infirmait les décisions à prendre. Après ces manipulations, les questions et les jugements divinatoires étaient inscrits sur le support osseux, dans un système graphique qui est l'ancêtre de l'écriture chinoise classique, et qui comportait déjà quelques milliers de signes. En Chine, la logique divinatoire se trouve ainsi à l'origine de l'écriture. Pour la divination, voir Léon Vandermeersch « Le rationalisme divinatoire », *Études sinologiques*, Paris, PUF, 1994, p. 159-189. Pour les problèmes liés à l'idéographie, voir Vandermeersch, « La langue graphique chinoise », art. cit., p. 133-275.

intermédiaire se définit en fonction du degré de précision du reflet des particularités linguistiques d'une tradition philosophique pluriséculaire. Pour prendre un exemple précis, dans le *Grand dictionnaire philosophique* (*Zhexue dacidian*, 哲學大辭典 1985), qui est une référence en la matière, l'on trouve 1 147 entrées terminologiques, ce qui représente un point médian entre les deux extrêmes (217 et 2 600) mentionnés plus haut.

Et pour terminer, dans un sens encore plus étroit et plus spécifique, ce lexique coïncide avec le système de catégories et de notions de base de la culture chinoise en général. Dans les années 30 du XX^e siècle Zhang Dainian 張岱年 rédigea (et, en 1958, publia pour la première fois) une description du système notionnel de la philosophie chinoise, dans lequel il divisa les notions en trois classes thématiques (cosmologie, anthropologie, gnoséologie), qu'il subdivisa ensuite en neuf sous-types. Ces derniers occupaient 46 entrées, formées par 64 termes. En 1989, il devait publier un travail incluant environ 90 termes dans 60 entrées.

Au début des années 80, la Chine a connu un vaste mouvement d'évaluation de la composition et de la signification des concepts fondamentaux et des catégories de la philosophie chinoise, qui s'est traduit entre autres par l'établissement d'une liste d'une soixantaine de termes qui fut publiée dans les médias. C'est dans ce contexte d'un intérêt général pour le lexique philosophique que Tang Yize 湯一介 a proposé en 1981 un court abstract du système catégoriel de la philosophie chinoise, exprimé par 46 sinogrammes. En 1987, Ge Rongjin 葛榮晉 a publié un lexique élémentaire composé de 20 articles embrassant une quarantaine de termes. Et en 1989, Zhang Liwen 張立文 a fait paraître une importante monographie, dont les 25 paragraphes présentaient systématiquement plus de quarante catégories.

Dans la sinologie occidentale, ce sont des érudits chinois émigrés qui ont joué un rôle de premier plan dans l'étude de cette problématique. En 1952, Chen Yongze 陳榮捷 (Chan Wing-tsit) proposa ainsi un répertoire de 115 sinogrammes en 77 entrées. Joseph Needham proposa en 1956 une sélection plus compacte de termes scientifiques fondamentaux de la culture chinoise traditionnelle, constitué de 80 sinogrammes en 80 entrées. En 1986, Wu Yi fit paraître la première partie d'un dictionnaire des termes les plus importants de la philosophie chinoise traditionnelle, contenant 50 entrées et autant de sinogrammes. Dans la seconde partie, il a choisi d'intégrer 100 entrées regroupant les sinogrammes composés, et cette sélection de 150 termes fut extraite par l'auteur du lexique général de 2 600 termes philosophiques.

Dans la sinologie russe, l'intérêt pour cette problématique s'est développé indépendamment, mais en synchronie avec le phénomène équivalent en

République populaire de Chine, au début des années 80. L'un des résultats les plus importants de cette recherche fut une liste systématique, établie en 1983 par l'auteur du présent article, des notions et des catégories fondamentales de la philosophie et de la culture traditionnelles chinoises, constituée de 140 termes, en 100 entrées réparties entre 7 rubriques. Après avoir été publiée en 1983 et en 2002, cette liste a été intégrée dans le premier tome (2006), consacré à la philosophie, de l'Encyclopédie en 6 volumes intitulée *La Culture spirituelle de la Chine*⁴.

Tous les chiffres cités plus haut correspondent entièrement aux assortiments classificatoires fondamentaux pour la culture chinoise, qui contiennent un total de 60 à 120 unités. Dans cette masse, se distinguent tout particulièrement :

- a) les termes du système cyclique sexagésimal connu dès le XIII^e siècle avant notre ère, et qui repose sur l'association des dix « troncs célestes » (*tian gan* 天干)⁵ et des douze « branches terrestres » (*di zhi* 地支)⁶ ;
- b) les 64 hexagrammes (*liushisi gua* 六十四卦)⁷ connus au plus tard dès le milieu du premier millénaire avant notre ère, sinon dès le deuxième millénaire, et qui sont répertoriés dans le *Zhouyi* 周易 ou *Yijing* 易經 ;

4. *Dukhovnaja kul'tura Kitaja*, vol. 1 *Filosofija* (eds. M.L. Titarenko, A.I. Kobzev, A.E. Luk'ianov), Vostocnaja Literatura Rossijskoj Akademii Nauk, Moscou 2006. Tout un chapitre rédigé par l'auteur du présent article, et qui occupe les pages 66 à 81 de ce premier tome, est consacré aux catégories de la philosophie chinoise « Kategorii i osnovnye ponjatija kitajskoj filosofii i kul'tury ».

5. Dans le système sexagésimal du calendrier chinois, l'on appelle « dix troncs » la série des cinq phases démultipliées par l'opposition « aîné/cadet » : bois aîné, bois cadet, feu aîné, feu cadet, etc.

6. La métaphore des douze branches renvoie à la série des douze animaux du zodiaque (rat, bœuf, tigre, etc.).

7. Les soixante-quatre hexagrammes, qui se présentent comme des empilements de six traits continus (Ciel, yang, masculin, sec, etc.) ou discontinus (Terre, yin, féminin, humide, etc.), déploient toutes les combinaisons possibles de l'association entre les deux pôles. Non seulement ils possèdent tous un nom spécifique et correspondent à un moment donné dans le cycle (et à une situation particulière), mais ils sont souvent décomposés en deux trigrammes (chacun étant à son tour doté d'un nom et d'une signification) qui sont soumis à une herméneutique situationnelle à la fois ontique et déontique. Ainsi, l'hexagramme n° 41 (*sun* 損) « décroissance » repose-t-il sur l'empilement du trigramme « calme, montagne » (un continu, deux discontinus) sur le trigramme « joyeux, lac » (un discontinu, deux continus). L'hexagramme est d'abord soumis à une interprétation figurative traduite éthiquement : Lac au pied de la montagne : image de la décroissance. L'homme supérieur contrôle sa colère et réprime ses instincts. Le passage au déontique s'opère à la fin du jugement : l'on peut persévérer dans cette configuration.

- c) les 81 nombres de la table de multiplication (*jiu jiu* 九九) ;
- d) les 120 entrées du système des « cinq agents » (*wuxing* 五行) et le canon des 120 « signes célestes » (兆之體) qui est évoqué dans le *Zhouli* 周禮 (III, 42). Des chiffres de cet ordre caractérisent aussi les schémas classificatoires dérivés : les 100 (98/96) catégories de la première partie (chap. 40), les 81 (82) catégories de la seconde partie (chap. 41) du Canon (Jing) de Mozi 墨子, 120 catégories dans les § 11/10 du commentaire (*Shuogua zhuan* 說卦傳) du *Zhouyi*, et 81 tétragrammes du *Taixuanjing* 太玄經 de Yang Xiong 揚雄, etc.

À ces systèmes classificatoires artificiels, l'on peut corrélérer le système des classificateurs de la langue naturelle⁸ dont le nombre total en chinois, à l'échelle de ces dernières 1000-1500 années, a oscillé entre 80 et 140 unités (M. Coyaud, 1973).

Si l'on inclut les classificateurs, les assortiments cités plus haut couvrent une amplitude de 60 à 140 unités. Ce niveau classificatoire est évidemment lié au chiffre rond 100, et on peut le représenter par la formule suivante 100 ± 40 . Et à son tour, il est produit par un niveau classificatoire plus général, lié au chiffre anthropique de base 10 et il correspond à la formule 10 ± 2 . Ensuite, au niveau hypertaxique, apparaît le niveau lié au chiffre 1 000, que A.M. Karapetians considère déterminant pour la liste maximale des catégories de la culture chinoise traditionnelle, et qui correspond à la série maximale des articles terminologiques (1 147) du volume « Histoire de la philosophie chinoise » du *Grand dictionnaire philosophique chinois* (*Zhexue dacidian*). Comme je l'ai montré dans une étude des fondements théoriques de la taxinomie chinoise parue en 1994 dans la monographie « Etude des symboles et des nombres dans la philosophie chinoise classique », et qui se trouve reprise dans le tome 5 de l'encyclopédie « Culture intellectuelle de la Chine » (2009), le niveau classificatoire qui répond à la formule 100 ± 40 est le troisième degré (et le plus central, donc le plus significatif) dans le système taxinomique pentamère global, qui est celui des cinq agents.

8. En chinois (comme dans de nombreuses autres langues où ce phénomène est encore vivant quand il ne subsiste pas à l'état de fossile), les objets ne peuvent être dénombrés que si on les intègre dans une catégorie particulière, indiquée par un classificateur : la formule standard est ainsi « numéral + classificateur + objet compté ». L'on ne dit pas « un livre », mais, « un + classificateur des objets reliés + livre », pas « un cheval » mais « un + classificateur des gros animaux + cheval »).

L'explicitation du sens précis et complet des catégories fondamentales de la philosophie chinoise, de la nature de leur interdépendance, de leurs transformations sémantiques au fil du développement historique de la pensée philosophique, l'établissement de leurs liens avec les catégories fondamentales d'autres formes d'activité spirituelle, ou, en d'autres termes, la question de savoir si ces catégories fondamentales de la philosophie chinoise sont les catégories de base de la culture chinoise en général, voilà les problèmes sinologiques fondamentaux qui attendent une réponse urgente. La résolution de ces problèmes n'est bien sûr pas suffisante en elle-même, mais elle apparaît comme une précondition indispensable à la compréhension adéquate du phénomène de la philosophie chinoise, et peut-être même de la culture chinoise dans son ensemble si, à la suite de nombreux éminents spécialistes, comme Feng Youlan 馮友蘭, l'on reconnaît le rôle particulier de la philosophie dans la vie de la société chinoise, où elle est toujours restée la « reine des sciences » sans jamais devenir la servante de la théologie.

En outre, la pensée philosophique de la Chine traditionnelle qui, au fil d'un long processus autonome et ininterrompu de développement, a élaboré des moyens très spécifiques d'auto-expression et un système partiellement original de catégories, continue de jouer un rôle de paradigme pour la langue philosophique même dans la Chine contemporaine, tout en exerçant une influence définie sur les conceptions qui touchent aux problèmes socio-politiques, à la philosophie et à la vision du monde en général.

Les sinologues ont longtemps cru que l'analyse du système catégoriel devait être précédée d'une étude extensive et d'une traduction des textes idéologiques les plus importants dans lesquels ces catégories sont enchâssées. L'on pourrait même dire que cette conception était dominante en sinologie. Mais comme l'horizon de cette exhaustivité est par définition très éloigné, la résolution du problème s'est trouvée reportée à un futur indéterminé. La force d'attraction d'une telle conception explique le retard dans le traitement de ce problème, et, par voie de conséquence, l'atrophie des études du système catégoriel de la philosophie et de la culture chinoises.

Pour ma part, j'ai la conviction que l'ordre des priorités doit être inversé : l'étude et la traduction exhaustives des textes idéologiques doivent être précédées d'une analyse systématique de l'appareil notionnel qui les subsume. Il importe d'opérer ici un passage de l'abstrait vers le concret : des définitions générales vers le sens concret des sinogrammes concernés fonctionnant dans des textes concrets. Car dans le cas opposé, comprendre la signification des textes serait aussi difficile que d'appréhender le sens d'une phrase sans savoir ce que veulent dire ses mots-clés.

Après avoir établi l'ambitus du lexique concerné et avoir éclairci la signification des catégories (en incluant tous les indices primaires et secondaires des notions auxquelles elles renvoient, leurs significations larges et étroites, en tenant compte de leur étymologie et de leur évolution diachronique) surgit une question encore plus importante, d'ordre qualitatif, qui touche à la nature même de ces catégories. Et la réponse à cette question peut apporter un argument décisif à la vieille querelle concernant le statut véritablement philosophique de la pensée chinoise.

Car dans la sinologie existe depuis longtemps l'idée selon laquelle les catégories de la philosophie chinoise traditionnelle ne seraient que des « quasi-concepts », des figures indéterminées, des métaphores dont le sémantisme serait de l'ordre de « l'énigme poétique » (T.P. Grigorieva, E.V. Zavadskaya, V.V. Maliavin), en d'autres termes, des équivalents de ce qu'on appelle en mathématique des « quantités variables » (Liu Ts'un-yan/Liu Cunren 柳存仁, Zhang Dainian). Un tel jugement revient purement et simplement à dénier à la pensée traditionnelle chinoise le statut de philosophie (c'est la position d'un Hegel, par exemple), et à lui accorder la place d'une « philousie », d'un élément dans un plus vaste « complexe sinitique » (H.G. Creel), ou encore d'une sorte de pré-ou para-philosophie. (A.N. Tchanyshhev).

C'est une perspective diamétralement opposée, et au demeurant extrêmement novatrice, qu'adoptent des sinologues comme A.M. Karapetians et V.S. Spirin, qui attribuent aux catégories de la philosophie chinoise un contenu rationnel et même scientifique, et qui tendent à une mise en forme logique de leur description, s'appuyant sur des méthodes d'un haut degré de formalisation et de sophistication.

Il va sans dire qu'on ne peut dénier à ces deux positions une certaine base empirique, mais le fait est qu'elles s'excluent réciproquement. Les catégories de la philosophie et de la culture se présentent comme un système original de coordonnées, dans le cadre duquel s'effectuent les « quantités variables » de l'expérience spirituelle vivante des hommes, ce qui contribue globalement à former la culture spirituelle dans son ensemble. Les penseurs chinois ont pris conscience avec une grande acuité de la différence entre les recherches spirituelles libres (du daoïsme et du bouddhisme), et l'armature catégorielle de la culture (associée au confucianisme), pensant cette dernière à l'image d'un système réticulaire de fils de trame et de chaîne (*jingwei* 經緯) (*Zuozhuan* 左傳, Zhao, 28è) ou à l'instar d'un filet (*wang* 網) sans lequel toute capture est non seulement inutile, mais aussi dangereuse, mais qui, en l'absence de pensée libre, est capable d'égarer (l'esprit) (*Lunyu*, 論語II, 15).

J'estime toutefois que ces deux positions antagonistes peuvent être réconciliées « de façon pacifique », et différents modes de réconciliation sont ici envisageables. L'un d'entre eux est évoqué par Zhang Dainian qui, s'appuyant sur le distinguo établi par Han Yu 韓愈 (768-824) dans son essai *Yuan Dao* 原道 (*L'origine du Dao*), entre d'un côté l'humanité (仁) et le sens du juste (義), et de l'autre, le *dao* 道 et le *de* 德, postulait l'existence d'une opposition générale entre « les noms établis » 定名 (ou « notions définies ») et les « positions vides » (虛位). En d'autres termes, le système des catégories et des notions fondamentales de la philosophie chinoise traditionnelle serait tout entier traversé par une ligne de partage entre les termes « réels » (*shizhi* 實質), possédant une signification entièrement déterminée, et les notions « formelles » (*xingshi* 形式), appelées aussi « matrices vides » (*kong gezi* 空格子) qui, du fait qu'elles sont par nature changeantes, possèderaient les significations les plus diverses. Cette grande dichotomie constitue un compromis « sur le plan horizontal » qui « se paie » en traçant une démarcation entre deux types de catégories et de concepts. Mais l'on peut s'épargner une telle procédure épistémologiquement inconfortable si l'on aborde le problème « en coupe verticale ». Si l'on conserve « l'homogénéité qualitative » des catégories et si l'on reconnaît leur « non vacuité », la contradiction entre les deux positions évoquées plus haut peut être dépassée dans la reconnaissance synthétisante du caractère symbolique des termes de la philosophie chinoise traditionnelle. Et cela d'autant plus que cette dernière considèrerait les symboles [figures] (*xiang* 象) et non les mots ou les signes écrits comme capables d'exprimer de façon exhaustive les idées supérieures (*yi* 意) (*Xici zhuan* 繫辭傳, I, 12).

Il est indispensable de faire la lumière non seulement sur la nature des catégories de la philosophie chinoise, mais sur leurs liens réciproques. Les deux points de vue contradictoires évoqués plus haut sont possibles aussi bien dans le premier cas (les catégories sont des métaphores ou des notions à part entière) que dans le second (les catégories constituent une totalité structurée, ou un ensemble non systémique constitué historiquement). Ensemble, ils forment quatre variantes théoriquement possibles : les catégories forment 1) un système de notions ; 2) une collection de notions non structurée ; 3) un système de métaphores ; 4) une collection non structurée de métaphores. Toutes ces variantes méritent un examen théorique approfondi.

Je suis convaincu pour ma part que les catégories de la philosophie chinoise constituent le cœur des catégories de la culture chinoise, et qu'il convient de les appréhender comme des symboles [figures] présupposant clairement plusieurs niveaux d'interprétation, les uns métaphoriques, les autres concrets et scientifiques, d'autres encore abstraits et philosophiques. Les facteurs

importants de la constitution des catégories en tant que symboles [figures] tiennent à leur formation :

- 1) sur la base des termes polysémiques de la langue naturelle et non d'emprunts terminologiques à des langues étrangères, comme cela s'est fait en Europe dès la philosophie latine ;
- 2) dans le cadre du système sémiotique artificiel (*wenyan*) idéogrammatique, qui est traversé de part en part par un polysémantisme fort ;
- 3) dans le cœur même de la culture classificatoire ;
- 4) à l'aide de la « pensée corrélative » (catégorielle et associative) ;
- 5) à l'aide de la méthodologie numérologique (*xiangshu zhi xue* 像數之學).

Au terme d'un long et ininterrompu processus de développement, nourris par une langue unique et une tradition culturelle homogène, ces symboles [figures] ont fini par former un système harmonieux, qui conserve une intégrité structurale à chacun de ses niveaux herméneutiques. Sur le plan conceptuel, l'universalité symbolique des textes idéologiques explique l'apparition d'une pensée classificatoire universelle (le symbole représente une série d'entités potentiellement infinie, qui se rattachent à toutes les dimensions et toutes les sphères de l'existence). Sur le plan pragmatique, elle explique l'absence d'une délimitation stricte et formelle entre les textes métaphoriques (poétiques) et les textes dé-métaphorisés (logico-mathématiques). Leur particularité commune est leur structuration numérologique, qui se déploie parallèlement sur le plan du contenu et sur celui de l'expression. Pour prendre un exemple concret, si un auteur parle de la triade « Ciel/Terre/Homme » et des Cinq phases, la phrase elle-même reproduira une structure syntagmatique triadico-pentamère (*sanwu* 參伍 三五).

Si je devais, en conclusion, proposer une définition « de travail » des catégories de la culture chinoise traditionnelle, je dirais qu'il s'agit de notions générales (dans la terminologie des moïstes, « qui traversent/compénètrent tout » *da* 達), qui possèdent un équivalent idéogrammatique monosémique, qui se trouvent dans un rapport systématique (classificatoire) avec les notions considérées traditionnellement comme fondamentales pour la philosophie chinoise, et qui possèdent des corrélats symboliques à tous les niveaux de l'activité spirituelle et culturelle, la science, les arts, la conscience ordinaire et les formes d'existence traditionnelles...

TRADUIT DU RUSSE ET NOTES PAR ALAIN ROCHER



A.G. YURKEVITCH

LE DAOÏSME VU PAR KONISHI MASUTARŌ
ET LÉON TOLSTOÏ

La collaboration entre Konishi Masutarō (1861-1940), l'auteur de la première traduction russe¹ du traité daoïste *Daodejing*, et Léon Tolstoï, ce géant des lettres russes qui croyait trouver dans la pensée chinoise ancienne des analogies avec ses propres théories, a suscité de nombreuses études, qui présentent des degrés de rigueur académique fort variables². Mais les auteurs de ces analyses,

1. Signalons qu'un demi-siècle avant Konishi Masutarō, l'archimandrite Daniil Sivillov avait déjà traduit en russe le *Daodejing*, mais cette traduction était restée à l'état de manuscrit.
2. Pour ne citer qu'un échantillon des études consacrées à cette question, évoquons d'abord A.I. Chifman, *Léon Tolstoï et l'Orient*, Moscou, Nauka, 1960 (2^{ème} édition révisée, Moscou, Nauka, 1971) ; N. Nakamoto, *Tolstoï et Laozi, les précurseurs des idées de Tolstoï au Japon*, Petchatnyj dvor 2001-2010 ; *Dal'nij vostok Rossii*, p. 144-145. URL : <http://www.jp-club.ru/?p=2814> ; E.I. Ratchin, *Les Recherches philosophiques de Léon Tolstoï*, Moscou, 1993 ; M.E. Surovtseva, « Léon Tolstoï et la philosophie de Laozi », *Bulletin du Centre d'éducation internationale de l'Université de Moscou*, 2010, n° 1, pp. 85-90 ; K. Rekho, « Le non-agir, chez Léon Tolstoï et Laozi », *Problèmes de l'Extrême-Orient*, 2000, n°6 ; K. Rekho, « Dialogue des cultures : Léon Tolstoï et Laozi », *L'Orient dans la littérature russe du XVIII^e et du début du XIX^e siècle*, Moscou, IMLI Académie des Sciences de Russie, 2004 ; L. Tchoun (K. Rekho), « Rencontre entre deux Sages : Laozi et Léon Tolstoï », *Horizons des Sciences humaines modernes*, Moscou, 2008 ; I. Kirsanov, « Léon Tolstoï et l'Orient », *Bulletin de l'Université nationale de Tcheliabinsk*, série 10, *Orientalisme, eurasiisme et géopolitique*, 2003, n° 2 ; L.I. Kondrachova et M.E. Surovtseva, « Laozi et Tolstoï, croyants de la Voie céleste », *Informatsionnye materialy*, Institut d'Extrême Orient de l'Académie des Sciences de Russie, série G, 2008, n° 15-1 ; S.O. Buranok, « La question des analogies entre les idées philosophiques de Léon Tolstoï et les conceptions des écoles socio-politiques de la Chine ancienne »,

savantes ou populaires, laissent généralement de côté la présence, dans cette traduction, des idées de Konishi et des apports de Tolstoï lui-même, sans parler des fonctions culturelles qu'ont remplies les éditions successives de la traduction de Konishi au fil des années.

L'on sait que Konishi Masutarō (rebaptisé en 1879 Daniil Petrovitch Konisshi après sa conversion) a d'abord été formé au Séminaire spirituel orthodoxe de Tōkyō, qu'il a ensuite passé 9 années en Russie, initialement à l'Académie spirituelle de Kiev, puis, en qualité d'auditeur libre, à la faculté d'histoire et de philosophie de l'Université de Moscou, et qu'il resta fidèle à ses convictions orthodoxes, au point de les défendre fermement dans ses disputes avec le grand romancier. Ce n'est qu'après son retour au Japon en 1893 qu'il connut une crise de la foi³. Un tel parcours nous autorise à penser que sa vision du monde orthodoxe n'a pas pu ne pas laisser de traces sur sa traduction du *Daodejing*, publiée en 1894.

Non content de rendre l'expression de « sage accompli » (*shenren* 聖人) par le mot de « saint » (traduction courante dans la sinologie russe de l'époque), il cherchait dans le *Daodejing* une conception théiste du Dao comme « dimension supra-sensible », « être suprême »⁴, dont Laozi aurait fondé une « étude systématique et complète [...] semblable à celle qu'aurait développée la philosophie grecque à l'époque de sa floraison »⁵.

L'exigence de vie en accord avec le Dao, qui est soulignée dans le chapitre XXIII du traité, rappelle à Konishi « le grand sermon du Christ Sauveur : “soyez parfaits, comme est parfait votre Père céleste” » (Math. 5.48)⁶. La vision du monde chrétienne de Konishi a également influencé son interprétation du sens de la fin du chapitre LXXIII, dans la traduction duquel il établit une équivalence entre le « filet céleste » qui ne laisse rien échapper et la « voix de la vérité » ainsi que « l'homme intérieur », qui est la composante spirituelle de l'être humain,

Yasnopolianskij sbornik, 2008, Articles, matériaux, publications, Tula, 2008 ; Ieromonakh Petrovskij Serafim, « Christianisme et daoïsme dans l'œuvre de Léon Tolstoï », en ligne : <http://pravkniga.ru/reviews.html?id=899>.

3. N. Nakamoto, *op.cit.*

4. *Tao Te King* [de] *Laosi* (sic), trad. du chinois et introduit par D.P. Konisshi, Moscou, I.N. Kushner et Co, 1894, p. 5. La même traduction apparaît dans l'édition de 1913 : Lao Si, *Tao Te king, ou Livre du Bien*, éd. par Léon Tolstoï, trad. du chinois par D. Konisshi, notes de S.N. Durylin, Moscou, 1913. Inclus dans le livre : Lao-zi, *Le Livre de la Voie et du Bien*, trad. par I.S. Lissevitch, Moscou, Aif-Print, 2002, p. 245-288.

5. *Ibid.*, p. 16.

6. *Ibid.*, p.5.

et qui juge chacune de ses actions⁷ ; une telle voix n'agrée pas au pécheur, telle est son interprétation du caractère peu attrayant de la « voix de la vérité » mentionné dans les chapitres LXXVIII et LXXXI. L'expérience chrétienne est ainsi projetée sur la vision du monde du fondateur du daoïsme, au prix d'une ignorance totale de la réalité linguistique : il traduit en effet par « voix de la vérité » deux binômes chinois différents, *zhengyan* (正言 parole droite ou authentique) dans le chapitre LXXVIII et *xinyan* (信言 parole qui inspire confiance, parole sincère) dans le chapitre LXXXI⁸.

Konishi va jusqu'à attribuer à la philosophie de Laozi le concept de « péché » (originel, en l'occurrence) : « mais notre nature morale est trop corrompue et trop faible pour atteindre directement un haut niveau de vie morale⁹ ». Dans un passage du chapitre XLVI (« il n'y a pas de péché plus grave que les passions¹⁰ »), il n'hésite pas à traduire par « péché » le sinogramme *huo* 禍 qui signifie simplement « malheur », « échec », « faute ». Il ne nous épargne pas non plus l'opposition typiquement chrétienne entre l'humilité et l'orgueil. « Laozi voit dans l'orgueil l'un des vices les plus funestes, et le considère comme le contraire par essence de l'humilité » assure Konishi, qui cite, à l'appui de cette affirmation, sa traduction d'un passage du chapitre 39 : « je ne souhaite pas être orgueilleux comme une pierre précieuse¹¹ ». Dans le chapitre 43, qui évoque la victoire du « faible/mou » sur le « fort/dur », Konishi interprète comme désignant l'humilité le sinogramme *ru* 柔 qui signifie simplement « mou », « tendre », « souple », « faible »¹². Signalons incidemment que les mots

7. *Ibid.*, p. 7.

8. Chap. LXXVIII, dans la traduction de Konishi : « La voix de la vérité (*zhengyan* 正言, A. Yourk) est désagréable à l'oreille » (*Tao Te King*, p. 48). À opposer à la traduction, linguistiquement plus précise, proposée par Yang Xinshun : « les paroles vraies sont semblables à leur contraire » (*Philosophie de la Chine ancienne : recueil de textes en deux volumes*, vol. I, Moscou, Nauka, 1972, p. 138. Quant au passage du chapitre LXXXI, voici ce qu'il donne dans la traduction de Konishi : « La voix de la vérité (*xinyan* 信言, A. Yourk) est inélégante, et les discours élégants sont mensongers » (*Tao Te King*, p. 47). Le même passage, chez Yang Xinshun : « Les mots fidèles ne sont pas élégants. Les belles paroles inspirent la méfiance » (*ibid.*, tome I, p. 137).

9. *Tao Te King*, p. 7 ; voir également p. 13.

10. *Ibid.*, p. 7 et p. 36. Duyvendak (1975) traduit ainsi : « il n'y a pas de plus grande faute que d'approuver les désirs » (*Le Livre de la Voie et de la Vertu*, A. Maisonneuve, 1975, p. 111) [n.d.t.].

11. *Ibid.*, p. 8-9.

12. *Ibid.*, p. 9, p. 36.

d' « humilité » et d' « orgueil » sont absents de la plupart des autres traductions russes du *Daodejing*.

Konishi prête également à Laozi une conception créationniste de l'origine du monde. Le Vieux Sage, persuadé que la « substance [...] n'était ni éternelle ni infinie », serait arrivé à la conclusion qu'« elle avait nécessairement un commencement, qui présupposait l'existence d'un Créateur », qui n'était autre que « le Tao absolu et tout-puissant »¹³. De là découle la traduction du passage du chapitre LXII dans l'introduction rédigée par Konishi à l'édition de 1894 : « Le Tao *créa* le Un, le Un le Deux, le Deux le Trois, et le Trois la totalité du monde matériel »¹⁴. Rappelons que le verbe chinois (*sheng* 生) traduit ici par « créer » signifie simplement « naître » ou « faire naître ». À l'instar du Dieu d'Abraham, le Tao n'abandonne pas le monde comme si c'était sa simple production : « [...] après avoir produit toutes choses, le Tao [...] pourvoit à leurs besoins »¹⁵.

Il est tout à fait remarquable, à cet égard, que dans cette même édition de 1894, le corps de la traduction, qui avait été revu par Tolstoï, remplace le verbe trop marqué « créa » par le mot plus neutre de « produit »¹⁶. L'on peut donc dire que dans ce cas précis, Lev Nikolaiévitch (Tolstoï) n'avait pas ferraillé en vain, puisqu'il avait réussi à éliminer du corps de la traduction certaines des expressions les plus manifestes de la vision théologique chrétienne.

Le même type d'influence de la vision religieuse du monde de Konishi sur sa version du daoïsme se donne à lire dans la thèse de l'opposition entre le corps et l'esprit qu'il croit trouver dans le *Daodejing* : « le Dao – écrit-il- est un pur esprit dans lequel n'existe pas la moindre trace de matérialité »¹⁷. Il voit des oppositions entre dimension spirituelle et dimension corporelle dans des passages de l'original qui ignorent une dichotomie aussi tranchée.

Ainsi, le passage conclusif du chapitre XVI *mei (mo) shen bu si* 没身不死 (qui signifie littéralement « [même] sans avoir de corps, il ne meurt pas », ou « le corps disparaîtra, mais [lui-même] ne mourra pas », etc.) est traduit ainsi : « Son corps périra (mourra quand viendra le temps), mais (son esprit) ne disparaîtra

13. *Ibid.*, p. 17.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 18.

16. *Ibid.*, p. 35.

17. *Ibid.*, p. 14.

jamais »¹⁸. Or, l'on sait que, dans la culture chinoise, la notion de « corps » humain (*shen* 身) ne s'oppose nullement à l'« esprit » ou à l'« âme », mais fonctionne comme une totalité physico-psychique individualisée qui est même devenue à certaines époques l'objet de pratiques spirituelles (d'où le composé *xiushen* 修身 qui désigne le perfectionnement de soi)¹⁹. Tolstoï et Konishi ont bien reconnu dans le passage conclusif du chapitre XVI l'idée de la temporalité de toute dimension individuelle arrachée au flux de l'universel, mais ils ont projeté sur le texte une dichotomie conceptuelle absente de l'original.

Dans le *Daodejing*, Tolstoï voyait avant tout un traité de morale. Il était suivi sur ce point par Konishi qui assurait que « Lao si (Laozi) se donnait pour objectif premier d'établir les principes de la moralité individuelle »²⁰. Konishi trouvait à la fois chez Tolstoï et chez Laozi l'idée gradualiste d'une victoire progressive sur les passions « menant à la perfection morale, à partir des degrés inférieurs, et s'élevant de plus en plus haut » : pour notre vulgarisateur japonais, les deux penseurs voyaient dans la « tempérance » la première étape de cette échelle morale²¹. À l'appui de cette thèse, il produisait des citations de Tolstoï (« aucune vie morale n'est pensable sans la tempérance ») et du *Daodejing* (chap. LIX : « La tempérance est le premier degré de la morale »)²².

Dans ce cas, le mot de « tempérance » (ou abstinence, *vozderjanie*) traduit le sinogramme *se* 蓄 « ménager », « lésiner » « être avare de » « économiser », « thésauriser ». Et ici, la « citation » présentée par Konishi dans l'introduction s'éloigne de la traduction revue et corrigée par Tolstoï : « La tempérance est le premier degré de la vertu et constitue le commencement de la perfection morale »²³.

18. *Tao Te King*, p. 26.

19. Voir notre article sur la notion de *xiu shen* dans le tome I (*Philosophie*) de l'*Encyclopédie de la Culture spirituelle de la Chine* en 5 tomes, Moscou, Nauka, 2006, p. 419.

20. *Tao Te King*, p. 7.

21. *Ibid.*, p. 8.

22. *Ibid.* Comparer avec la traduction de Yang Xinshun : « La tempérance doit être la préoccupation principale. Elle s'appelle perfectionnement du « de » (*Philosophie de la Chine ancienne*, t. 1, p. 132). Yang, comme Konishi (au même titre, d'ailleurs, que Lissevitch, à qui on doit une traduction partielle du *Daodejing*) interprètent ce passage du chapitre I comme un appel à un rejet des passions, qui serait le prérequis de la capacité à contempler la véritable profondeur du Dao. Cette interprétation découle du commentaire attribué à Heshan Gunu qui est considéré comme le plus ancien (II^e siècle avant notre ère). *Tao Te King*, p. 20 ; *Philosophie de la Chine ancienne*, t. 1, p. 115 ; Lao-zi *Le Livre de la Voie et du Bien*, trad. I.S. Lissevitch, p. 49, p. 127-128.

23. *Tao Te King*, p. 41.

D'ailleurs, le texte original du chapitre LIX ne fait qu'une allusion indirecte à la tempérance comme « premier degré » de la perfection : *zhi ren shi tian, mo ruo se* 治人事天,莫若嗇 (littéralement : « [afin de] diriger les hommes [et accomplir] les affaires du Ciel, [rien] ne vaut la tempérance/la parcimonie »). Et cet incipit du chapitre constitue la seule allusion à la « primauté/suprématie » de cette « vertu ». Voici comment Konishi rend ce passage : « Pour servir le Ciel et gouverner les hommes, le meilleur moyen est d'observer la tempérance »²⁴.

En ce qui concerne le passage de Tolstoï invoqué plus haut (« la tempérance est le premier degré de la vertu... »), il correspond à deux syntagmes consécutifs de l'original : *fu wei se* 夫為嗇 (littér. « [ce sont précisément] les actes [accomplis avec] tempérance/parcimonie »), et : *shi wei zao fu* 是謂早服 (littéralement : « [qui] doivent être qualifiés de souci préalable »). Or ces propositions expriment non l'idée de primauté/originarité, mais celle de la suprématie/exceptionnalité. Le passage suivant explique que ce « souci principal » concerne « l'accumulation/multiplication du *de* 德 »²⁵.

L'on sait que le sinogramme *de* 德, qui désignait autrefois le pouvoir magique du souverain, a fini par acquérir dans le confucianisme une connotation morale proche du sens de « vertu ». Mais dans le *Daodejing*, il est fort possible qu'il ait pris initialement l'acception de principe « nourricier » universel, qui individualise les phénomènes²⁶. Et pourtant, chez Konishi, il est interprété comme signifiant soit la « vertu »²⁷, soit la « morale »²⁸, soit le « bien »²⁹, soit même « l'homme de bien »³⁰.

Selon toute vraisemblance, c'est sous l'influence de Tolstoï que Konishi a utilisé l'expression d'« homme moral » pour rendre à la fois la tournure chinoise

24. *Ibid.*

25. Voir la traduction de Luk'ianov : « [...] faire preuve de parcimonie, c'est nourrir un souci préalable. Et nourrir un souci préalable, cela revient à doubler sa "vertu" (de) ».

26. Voir A.I. Kobzev, article « de », *La Culture spirituelle de la Chine*, t. 1, p. 257-258.

27. Voir les chap. XXVIII, XLI, LI (*Tao Te King*, p. 30, 35, 38, 43).

28. *Ibid.*, p. 33, 35, 41, 43. Dans la traduction du chapitre LIX (p. 41) et du chapitre LX (p. 43), « de » est rendu alternativement par *vertu* et *moralité*.

29. Voir par exemple le chapitre LIV (p. 39).

30. Voir le chapitre XXI : « L'homme de haute moralité ne s'incline que devant le Tao » (*ibid.*, p.27). Voir aussi le chapitre XXIII : « L'homme de haute moralité est égal à la vertu » (*ibid.*, p. 28). Chapitre XXXVIII : « Les hommes de haute moralité ne se considèrent pas comme moraux... ». Chapitre LIX : « La tempérance est le premier degré de la vertu, qui est le commencement de la perfection morale. L'homme de haute moralité surmonte toutes les difficultés » (*ibid.*, p. 41).

« celui qui sait marcher » (*shan xing* 善行, chapitre XXVII, que l'on pourrait aussi rendre par « actes moraux », ou encore par « [celui qui] agit bien »³¹), l'expression « hommes habiles (ou : bons) » (*shan ren* 善人) du chapitre XXVII, ou enfin le sinogramme *shan* 善 (« habile », « bon ») employé isolément comme dans le chapitre XXX³².

C'est visiblement une intervention du grand romancier qui a imposé une distorsion, dans le chapitre XLI, au caractère de parallélisme linguistique rendu par le traducteur. Dans la série des trois binômes *shang de* 上德 (« de suprême »), *guang de* 廣德 (« de très vaste ») et *jian de* 建德 (« de qui se renforce », ou encore « de authentique », « de inébranlable », etc.), dont le dénominateur commun est le second sinogramme « de », ce dernier est traduit trois fois différemment, par « vertu », « pureté » et « moralité », alors que les différents qualificatifs de ce lexème sont traduits en russe par le même terme de « supérieur » (*vysshaja*)³³.

Il est fort peu probable qu'il s'agisse là d'un choix du traducteur. Il est également douteux qu'il ait, de sa propre initiative, réduit les clauses des deux passages du chapitre XLIX, où l'original chinois utilise aussi des effets de parallélisme : à la fin du premier binôme *de shan* 德善 ([c'est là que se manifeste] « la bonté du de »), et à la fin du second, *de xin* 德信 ([c'est là que se manifeste] « la confiance dans le de »)³⁴.

Les initiatives de réécriture attribuables à Tolstoï, qui d'ailleurs entrent parfois en contradiction avec l'original chinois, avaient pour objectif principal de transmettre l'interprétation tolstoïenne du contenu « moral » du texte³⁵ et d'évacuer les traces de vision du monde chrétienne laissées par le traducteur. La chose était plus difficile dans le cas de l'introduction de Konishi, car il aurait fallu pour cela la réécrire entièrement.

La publication de la traduction de Konishi en 1894, revue et corrigée par Tolstoï, reflétait non seulement les interactions entre les cultures russe et extrême asiatiques (en l'occurrence chinoise et japonaise), mais aussi la contamination

31. Mais dans ce chapitre du *Daodejing*, il est plutôt question de déplacement (qui ne laisse pas de traces).

32. *Tao Te King*, p. 29 et 31.

33. *Ibid.*, p. 35.

34. Luk'ianov A.E., *op.cit.*, p. 195.

35. La qualification de « moral » apparaît dans la traduction même dans les cas où aucun support lexical ne la justifie dans le texte. C'est le cas par exemple d'un passage du chapitre LXV qui, dans l'original chinois évoque les « modèles immuables » (稽式), et qui est traduit par « le modèle de la vie morale » (*Tao Te King*, p. 43).

de la culture orthodoxe russe par les thèmes spirituels et intellectuels qui représentaient l'esprit des temps nouveaux et qui se caractérisaient par un rejet des valeurs chrétiennes. Le mépris manifesté par le grand activiste de la nouvelle culture russe pour la « lettre » et les spécificités du texte qu'il avait entrepris de revisiter, n'était que l'envers de sa conviction intime qu'il avait le droit de juger les traditions spirituelles anciennes à partir de la position du simple sens commun.

L.N. Tolstoï eut d'ailleurs le loisir d'exprimer encore plus directement sa conception du *Daodejing* en publiant sa propre « traduction » du traité daoïste, sous le titre de *Sélection de maximes du sage chinois Laozi, réalisée par L.N. Tolstoï* (Moscou, Posrednik, 1910), et en la faisant précéder d'une courte introduction « L'essence de l'enseignement de Laozi ». Il y développa sous une forme très vulgarisée la substance de sa compréhension de la doctrine du fondateur du daoïsme : il y voyait une apologie de la spiritualité, qu'il comparait à la conception johannique de l'amour.

L'homme, d'après Tolstoï, tout en se percevant comme une « entité corporelle », « se reconnaît aussi comme un esprit immatériel [...]. De telle sorte qu'il peut choisir de vivre son existence corporelle d'individu coupé du monde, qui ne recherche que son propre bien, ou au contraire de vivre sa dimension spirituelle intégrée dans le monde et qui le pousse à vouloir le bien de l'univers entier [...]. C'est précisément ce que nous enseigne Laozi »³⁶. De sa « traduction », Tolstoï a exclu tous les passages qui auraient pu contredire l'interprétation « correcte » de la vision du monde de Laozi. Sa sélection n'a conservé du traité que 64 brefs passages, numérotés et disposés assez arbitrairement, et dont certains ne se rapportent même pas au texte original.

Si l'édition, revue par Tolstoï, de la traduction de Konishi de 1894, reflète les relations complexes entre la conscience religieuse et le rationalisme religieux, si la publication des « Maximes de Laozi » offre une tribune aux conceptions tolstoïennes sur la religion et les affinités entre les différentes spiritualités, la publication de la traduction de Konishi en 1913, remplit une fonction radicalement différente. Elle était accompagnée d'un article explicatif du philosophe S.N. Durylin, qui devait devenir par la suite prêtre orthodoxe. Non seulement le texte de Durylin se nourrissait de deux articles et commentaires de Konishi³⁷,

36. Cité d'après Lao-zi, *Le Livre de la Voie et du Bien*, trad. du chinois par I.S. Lissevitch, p. 241-242.

37. Il s'agit de deux articles se recoupant partiellement sur les différentes éditions de la traduction de Konishi.

mais il s'appuyait aussi sur les travaux des sinologues russes V.P. Vassiliev et S.M. Gueorgievski, sur les études du sinologue français Stanislas Julien, sur le livre de l'archimandrite Chrisanph consacré aux religions de l'ancien monde, sur les « Maximes de Laozi » de Tolstoï, sur la version lyrique du *Daodejing* réalisée par le poète K.D. Balmont et enfin sur l'essai de V.S. Solov'ev *La Chine et l'Europe*³⁸.

À l'inverse de Tolstoï³⁹, Durylin se solidarise avec ceux qui considèrent que le trait distinctif de la culture chinoise est son tropisme « mondain », son orientation vers la prospérité terrestre. C'est pourquoi Durylin voyait dans la pensée de Laozi un phénomène tout à fait atypique dans l'histoire de la culture chinoise. Pour lui, le daoïsme ultérieur, avec sa quête de l'immortalité individuelle, était tout aussi étranger à la tradition chinoise : « [...] malgré son caractère grossier et hétéroclite, le daoïsme⁴⁰ était la création du seul penseur chinois qui n'avait pu rester Chinois jusqu'au bout et qui avait fui son pays vers l'Occident défendu pour y entreprendre une nouvelle activité religieuse »⁴¹.

Réfutant la thèse tolstoïenne d'une parenté foncière entre l'enseignement du fondateur du daoïsme et celui de l'apôtre Jean, le philosophe russe formule le jugement suivant : « malgré toute son élévation, sa pureté et sa valeur religieuse, la Voie de Laozi est différente de la voie chrétienne »⁴².

Pour dépréciatives qu'elles puissent paraître, ses conclusions sur le caractère de la culture chinoise, offrent en réalité une appréciation sobre de la possibilité d'une interaction spirituelle entre les cultures du point de vue de la conscience chrétienne. Mais cette dernière cesse d'être elle-même en perdant sa perspective eschatologique. Car le refus de la prédication chrétienne revient finalement à cet effacement de la fonction eschatologique.

L'édition de 1913 du *Daodejing* devint précisément le prétexte d'une évaluation du *champ* d'une telle prédication et d'une polémique décisive mais

38. Voir Lao-zi, *Le Livre de la Voie et du Bien*, trad. du chinois par I.S. Lissevitch, p. 290.

39. Voir Chifman A.I., *op.cit.*, p. 50-51, 62-65, 75-76, 79-81, 85-86, 95-101.

40. Sur ce point, S.N. Durylin suivait l'opinion du professeur Vassiliev, qui considérait la religion daoïste moderne comme un ensemble hétérogène de superstitions grossières (Vassiliev V.P. *Les Religions de l'Orient : Confucianisme, Daoïsme et Bouddhisme*, Saint-Petersbourg, Balashova, 1873, p. 74-75). Il invoquait aussi les conceptions de l'écrivain chinois Ma Duanlin dont Vassiliev avait produit une citation provenant de son ouvrage *Laozi, Le Canon de la Voie et de la Vertu* (trad. du chinois par Lissevitch), p. 167.

41. *Ibid.*, p. 301.

42. *Ibid.*

respectueuse avec le grand écrivain. S.N. Durylin rend justice à la fois à la « percée » spirituelle du sage chinois et aux mérites de ses traducteurs et interprètes. Mais en qualité de porteur de la culture orthodoxe russe, il s'est efforcé de déployer ses arguments pour en défendre les positions.

Pour en venir maintenant au développement des recherches daoïstes académiques, il convient de souligner que l'apport de Konishi reste hélas sous-évalué. D'un côté, étant donné qu'il n'était pas un sinologue professionnel, sa traduction contient non seulement des inexactitudes, mais aussi de sérieux contresens qui à l'occasion sombrent dans le comique. Ainsi, le passage du chapitre XXXV qui évoque la « figure élémentaire » qu'atteint le sage accompli (shengren 聖人) est traduit par Konishi ainsi : « le saint prend le grand éléphant et va partout dans le monde ». Dans ce cas précis, notre traducteur, confronté à la polysémie du sinogramme *xiang* 象 qui peut renvoyer aussi bien à l'« image », la « figure » ou l'« éléphant », a choisi le dernier sens, pour la plus grande joie de générations de sinologues.

D'un autre côté, la traduction de Konishi a offert un paradigme aux interprétations russes du *Daodejing* pour les décennies suivantes. En témoignent, en partie du moins, certaines similitudes que l'on peut relever entre les choix traductologiques de Konishi et les interprétations de chapitres particuliers proposées par Yang Xinshun (1904-1989) et I.S. Lissevitch (1932-2003), qui représentent deux générations différentes de traducteurs du *Daodejing*.

Ainsi, le travail de Konishi auquel a participé Tolstoï, a non seulement apporté une contribution non négligeable aux interactions entre des traditions culturelles éloignées, mais a aussi permis de révéler quelques points de discordance entre les tendances alternatives de la culture spirituelle russe, sans parler de son rôle dans la fondation des études daoïstes russes.

TRADUIT DU RUSSE PAR ALAIN ROCHER

NADEJDA CHTCHETKINA-ROCHER

STCHUTSKI ET LA PENSÉE CORRÉLATIVE CHINOISE¹

Introduction

Si nous avons choisi de présenter Stchutski (Šuckij) c'est non seulement parce que cet orientaliste complet a joué un rôle de tout premier plan dans la cristallisation de l'orientalisme philosophique russe, et plus spécifiquement dans le développement de la sinologie, mais aussi parce qu'il se situe au carrefour de plusieurs influences (russes, françaises, allemandes, japonaises), confirmant ainsi la dimension fortement internationale des études asiatiques russes du début du XX^e siècle. Nous essaierons de montrer que l'apparente neutralité

1. L'expression de « pensée corrélative », utilisée pour désigner la dimension « associative » de la rationalité chinoise, provient de Marcel Granet (Voir *La Pensée chinoise*). Nous nous sommes permis de l'utiliser pour suggérer que S. a, dans des termes parfois voisins, découvert à sa manière la dimension philosophico-numérologique et la dynamique relationnelle du système du *Yijing*. Notons incidemment que le concept de « morphologie », élaboré par Léon Vandermeersch, offre aussi une très grande prégnance à qui cherche à unifier le champ philosophique chinois : c'est donc en pensant à son *Wangdao* et à ses *Études sinologiques* que nous utiliserons çà et là cette mise en concept dans la suite de notre analyse. Dans les développements qui suivent, nous avons fréquemment exploité le gros dossier consacré à S., édité aux presses de l'Académie des Sciences de Russie (RAN), sous la responsabilité d'A. Kobzev (*Kitajskaja klassičeskaja kniga peremen*, 2003). L'avantage de cette somme est de nous offrir à la fois la thèse de S. sur le *Yijing*, le rapport d'Alekséev, l'original chinois, les analyses de Kobzev, l'autobiographie de S., une bibliographie mise à jour, une liste complète des textes de S. ainsi que quelques textes d'appoint. Nous citerons désormais cet ouvrage sous l'abréviation KKKP.

de ses études du *Classique des mutations* cache un réseau insoupçonné de thèses philosophiques.

La formation de Stchutski

Né à Ekaterinenbourg en 1897 dans le milieu de la petite bourgeoisie provinciale (le père est garde forestier, la mère enseignante de musique et de français), Stchutski suit sa famille en 1913 lorsqu'elle vient s'installer à Saint-Petersbourg. En 1915, il termine ses études à l'école secondaire (*Real'noe učiliše*) et entre au département d'économie de l'Institut Polytechnique de la capitale. En 1917, se dessine un changement d'orientation qui déterminera sa carrière universitaire future : il s'inscrit à l'Académie pratique des langues orientales (*Praktičeskaja vostočnaja Akademija*). En 1918, il entre à la section de sinologie du département d'ethno-linguistique de l'Université de Petrograd (Faculté des sciences humaines) : il y étudie le chinois sous la férule de V.M. Alekséev, de N.I. Konrad et de O.O. Rosenberg. Ses intérêts académiques débordent très largement le cadre de la sinologie : dans son autobiographie, il décrira cette période comme une phase d'hésitation entre le pôle d'attraction indien et le pôle chinois. Il se constitue d'ailleurs une impressionnante culture linguistique, qui fait de lui un orientaliste complet : la maîtrise du chinois est complétée par celle du mandchou, du vietnamien, du thaï, du coréen, du japonais, du sanscrit, du pâli, du bengâli et du fârsî, sans parler des principales langues classiques et modernes de l'Europe occidentale. C'est l'« intégrité » (au sens à la fois organique et moral) d'Alekséev qui le pousse à embrasser la carrière sinologique. À l'inverse, il avoue être profondément gêné par l'« ambiguïté » de l'œuvre et de la personnalité de Stcherbatski² (*Šerbatskoj*). Il aurait pu sans cela être l'un des plus grands bouddhologues de son temps. Mais la polyvalence révélée par Stchutski va bien au-delà : elle est en réalité méta-académique. Excellent musicien (instrumentiste et compositeur), poète, peintre et sculpteur à ses heures, il explique dans son autobiographie : « La passion la plus forte de ma jeunesse fut la musique, surtout celle de Scriabine, puis celle de Bach, puis la composition (de 1915 à 1923), la poésie à partir de 1928, la peinture sur toile et la peinture d'icônes à partir de 1923 et la gravure sur bois avec une exposition en 1927³. »

En 1920, il travaille au Musée Asiatique comme collaborateur scientifique avant d'y être nommé conservateur. En 1922, il termine l'université et obtient son diplôme de sinologie avec un travail sur *l'Anthologie des Tang*. La même année,

2. Autobiographie, in KKKP, p. 56.

3. *Ibid.*, p.55-56.

il entame la traduction du fameux traité de Ge Hong 葛洪, le *Baopuzi* 抱樸子 (*Le Sage qui embrasse la simplicité*)⁴. En 1924, il obtient sa qualification comme Maître de Conférences grâce à une thèse sur l'histoire du texte du *Liezi* 列子⁵. À cette époque, il dispense des cours et des séminaires dans trois établissements distincts, l'Université, l'Institut d'histoire, de philosophie et de linguistique, et l'Institut des Langues orientales vivantes. En 1928, il accomplit une mission scientifique de plusieurs mois au Japon, où il fait des recherches sur la sinologie nippone et sur le Kogigaku 古義學 de l'école d'Itō 伊藤⁶, tout en séjournant dans un temple bouddhiste d'Ōsaka. En 1930, il devient chercheur titulaire à l'Institut d'Études orientales de l'Académie des Sciences de l'URSS. En 1934, il rédige le premier manuel de vietnamien de l'orientalisme russe et collabore à l'élaboration d'un manuel de chinois moderne. L'année suivante, il obtient le titre de professeur honoris causa et, en 1937, il soutient sa thèse de professorat sur le *Yijing* 易經⁷. Au mois d'août de la même année, il est arrêté pour propagande et agitation contre-révolutionnaire, condamné à une longue réclusion et envoyé en camp sans droit de correspondance. Les documents datant de l'époque des réhabilitations khroutcheviennes ont longtemps suggéré que Stchutski avait survécu à son emprisonnement pour ne mourir qu'en 1946. D'autre part, le Dictionnaire bio-bibliographique des orientalistes soviétiques le fait disparaître en 1941. Mais des documents d'archives consultés récemment par A. Kobzev établissent de manière sans doute définitive que le grand sinologue a été fusillé dans la nuit du 17 au 18 février 1938, six mois après son arrestation. Sous la rhétorique officielle du grief principal (propagande contre-révolutionnaire) se cachent des chefs d'accusation aussi absurdes, mais beaucoup plus concrets : on lui reprochait d'une part d'être entré en contact avec des intellectuels japonais

-
4. Kobzev nous rappelle qu'on ne dispose actuellement que de la traduction manuscrite du premier chapitre de cet ouvrage.
5. Sous le titre *Osnovnye problemy v istorii teksta Lie czy* (*Problèmes fondamentaux de l'histoire du texte du Liezi*).
6. Fondé par Itō Jinsai (1627-1705) au XVII^e siècle, le Kogigaku (Étude des significations anciennes) est d'abord un mouvement philologique qui ambitionne de débarrasser la lecture des textes confucéens des interprétations plus tardives proposées par les penseurs de la dynastie Song comme les frères Cheng et Zhu Xi. Mais derrière ce reproche technique d'anachronisme et cette volonté de retour aux classiques se profile une critique plus générale de l'ontologie et de l'éthique néo-confucéenne. Ce courant sera prolongé par le fils de Jinsai, Itō Tōgai, dont S. connaissait bien l'œuvre. Il s'est en particulier appuyé sur le *Shueki keiyoku tsūkai* (Commentaire complet du *Yijing* et de ses Ailes), publié en 1771 après la mort du maître par son fils. Il a également tiré profit des études de Naitō Torajirō et de Honda Nariyuki.
7. La thèse s'intitulait *Kitajskaja klassičeskaja kniga peremen. Issledovanie. Pervod teksta i priloženija*. La Classique chinoise des mutations. Analyse, traduction du texte et annexes.

pendant son séjour à Ōsaka (et d'avoir publié un article en chinois dans une revue japonaise en 1934) et d'autre part d'avoir été un sympathisant actif du mouvement anthroposophique. Si les griefs politiques invoqués contre Stchutski sont dénués de tout fondement, ses inclinations anthroposophistes n'étaient un secret pour personne. Gardons-nous toutefois d'y voir une adhésion sectaire, semblable à celle que l'on trouve chez les blavatskyens. Dans son autobiographie, il explique que l'anthroposophie a apporté une sorte de force unifiante à sa vie et à son œuvre : « À l'université, je liai connaissance avec Bertels, qui me fit découvrir l'anthroposophie. Il est difficile de trouver les mots adéquats pour exprimer toute l'importance que revêt l'anthroposophie dans ma vie. C'est un cadeau immérité reçu de l'homme qui est pour moi le plus cher, le plus attachant et le plus remarquable, Rudolf Steiner, sans le soutien spirituel duquel mon existence aurait sombré dans le suicide physique ou moral⁸. » Il avoue dans un autre passage le rôle constituant de l'anthroposophie dans laquelle il voyait une pourvoyeuse de « centre⁹ ». Pour condenser notre conception, nous avancerons l'idée que l'anthroposophie a rempli deux fonctions complémentaires dans la pensée de Stchutski : d'un côté, elle lui a permis d'unifier existentiellement les dimensions scientifique, éthique et esthétique de ses activités en le protégeant contre la dispersion ; de l'autre, elle a alimenté ses efforts heuristiques les plus techniques en leur offrant une toile de fond. Aux lecteurs modernes de son œuvre sinologique, qui seraient déçus par l'apparente sécheresse de ses analyses et la modestie de ses élaborations, il importe de rappeler l'étonnante face cachée de la rigueur stchutskienne : « l'anthroposophie a exercé aussi une influence sur la dimension scientifique de ma vie. La culture chinoise a conservé en elle-même l'héritage de cette période de l'histoire de l'humanité que le mythe grec décrit

8. KKKP, p. 57. L'intermédiaire ici invoqué, Bertels (1890-1957), était un spécialiste de littérature persane et tadjike, et il devait devenir Membre correspondant de l'Académie, sans avoir à pâtir de son premier engouement steinerien. L'on sait par ailleurs que la fiancée de S., au destin si tragique, était la représentante (*garant*) en Russie du mouvement anthroposophique. E.I.Vasil'eva (alias Dmitrieva, alias Cerubina de Gabriak) (1887-1928), poète et philosophe, fit la connaissance de S. à Petrograd en 1922. Arrêtée en 1927, elle fut exilée à Tashkent, où notre sinologue alla lui rendre visite. Elle composa d'ailleurs un recueil de poèmes more sinico, qu'elle signa du nom de plume Li Xiangzi, qui était à la fois la translittération de son prénom (Elizaveta), et une allusion poétique au Pavillon des Poiriers (ce nom lui avait été conféré par S.). Elle mourut dans sa terre d'exil peu après sa condamnation, dix ans avant S. lui-même.

9. « Si l'on peut définir la vision du monde d'une personne comme un système de coordonnées spirituelles, disons que dans ce système Rudolf Steiner m'a aidé à découvrir un centre : le Christ. » Autobiographie, in KKKP, p. 58.

comme celle de l'Atlantide¹⁰. » En d'autres termes, si l'Inde, qui a concentré sur elle tous les feux de l'orientalophilie du XIX^e siècle, était la plus vieille des grandes cultures classiques, elle n'en appartient pas moins aux horizons post-diluviens : elle survient après la disparition de l'Atlantide. L'originalité qui fascinait les Schlegel n'est donc qu'un deuxième commencement trompeur qui voile l'innommable antériorité de l'*illud tempus*. Inversement, le principal intérêt de la culture chinoise, pour Stchutski, et la raison même de sa presque impensable altérité, tient au fait qu'elle nous parle d'un temps d'avant les origines. Il croit fermement que l'écho lointain de la culture de l'Atlantide résonne encore dans les sentences abscones du *Yijing*, du *Daodejing*, du *Zhuangzi* et du *Liezi*. Et le « calvinisme » philologique qu'il s'impose est mis au service de cette quête anagogique¹¹.

C'est enfin la rencontre de l'impetus anthroposophique et de la pensée chinoise qui lui permet de reconstruire une morphologie générale des visions du monde dont le dynamisme obéit à un « *pecking order* » à la manière des lois majeures des *wuxing* 五行. Douze visions du monde élémentaires se suivent organiquement dans un cercle d'engendrement toujours recommencé : mathématisme, rationalisme, idéalisme, psychisme, pneumatisme, spiritualisme, monadisme, dynamisme, réalisme, phénoménalisme, sensualisme et matérialisme¹².

L'étude du *Yijing* : l'état de la question vu par Stchutski¹³

Dans la recherche européenne sur le *Yijing*, Stchutski distingue trois périodes d'inégale longueur. La première, qui est inaugurée par les références au *Classique des mutations* contenues dans le *Sinarum philosophus* de Couplet en 1681, qui se poursuit dans les travaux de Régis, de Knittel et de Haupt, s'étend jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Stchutski identifie fort pertinemment les deux pôles d'attraction qui orientent alternativement l'étude du *Yijing* : il relève d'un côté le Charybde de la surmathématisation (les jeux combinatoires des hexagrammes se voient attribuer des lois rigoureuses), et de l'autre le Scylla du réductionnisme

10. *Ibid.*, p.58-59.

11. Rappelons que S. a longtemps été adepte de la linguistique génétique de Marr et, malgré un reniement ultérieur, des traces de cet engouement restent visibles çà et là dans ses métaphores.

12. Autobiographie, in KKKP p. 59-60.

13. Il n'est bien sûr pas question de rappeler l'histoire de la recherche sur le *Yijing* dans une perspective sinologique. Notre modeste objectif est d'identifier rapidement les arguments et les objections de S., pour mieux faire ressortir, par contraste, sa propre interprétation, tout en rappelant certaines de ses sources.

historico-culturel (l'on cherche dans le texte les traces d'anciennes pratiques ou d'archaïques institutions). La deuxième période, qui couvre à peu de choses près la seconde moitié du XIX^e siècle, est représentée par une efflorescence de traductions et d'études : McClatchie (1876), Legge (1882), Philastre (1885), Harlez (1889) et Terrien de Lacouperie (1892). Au-delà des partis-pris traductologiques de ces versions, S. identifie trois tentations herméneutiques dans cette phase des études sur le *Yijing*. La première tendance consiste à réduire le Classique à sa dimension divinatoire (Giles, Grube, Wieger, etc.). La seconde consiste à n'y voir qu'un texte de Naturphilosophie (de Groot). La dernière, représentée par Conrady et Harlez, souligne la dimension de dictionnaire de situations remplie par le *Yijing*, mais lui refuse par là même toute véritable organicité textuelle.

Pour Stchutski, la troisième période est dominée par la figure de Wilhelm père, qui est le premier à avoir pris au sérieux la dimension philosophique et la systématisme de l'ouvrage¹⁴. C'est donc pour l'essentiel à partir de Wilhelm que se construit l'entreprise stchutskienne. Nous parlons ici des influences occidentales, car la deuxième particularité du travail de Stchutski est d'avoir accordé une importance considérable aux interprétations japonaises du *Classique des mutations*. Il voit même dans l'entreprise de Kumazawa Banzan 熊沢蕃山 (1619-1691) la première formulation des idées ensuite défendues par Wilhelm. Plus sérieusement, il utilise à bon escient les travaux de l'école des Kogigakusha de la famille Itō, et en particulier le commentaire d'Itō Tōgai 伊藤東涯 (1670-1736), fils d'un des grands penseurs du premier siècle de la période d'Edo. Il trouve deux points forts chez les penseurs confucéens de l'archipel : d'une part, une exégèse anagogique extrêmement soucieuse de la spécificité des niveaux de textes ; d'autre part, tout un florilège de trouvailles herméneutiques (le pentagramme comme stade archaïque des hexagrammes, la régularité des distributions d'emblèmes dans la combinaison des graphes, les structures rythmiques du texte, etc.) Ce décentrement (appuyé sur une compétence japonologique peu fréquente dans la sinologie de l'époque) mérite d'être souligné, même si Aleksév, lors de la soutenance, devait en faire un de ses principaux griefs. À ces

14. Il reconnaît les mérites du travail de Waley (qui affirmait que le *Yijing* résultait d'un amalgame de deux éléments, les dictons sur les phénomènes naturels et les formules magiques), mais lui reproche la trop grande liberté de sa traduction. Il n'évoque que par convention académique les travaux de Maspéro, qu'il accuse de faire une trop grande place à la culture populaire. Il reproche à Hauser de s'être limité à la version mandchoue de l'ouvrage, et surtout d'avoir réduit le *Classique* à un ramassis incohérent de formules de devins des rues. De la version de Wilhelm lui-même, il souligne que malgré ses qualités elle doit être prise avec beaucoup de précautions : d'une part parce qu'elle est alimentée par la tradition orale (connue par l'intermédiaire de son maître Lao Naixuan), d'autre part parce qu'elle s'appuie en grande partie sur des commentaires tardifs ou éclectiques, comme le *Zhouyi zhengzhuan* ou le *Zhouyi benyi*.

influences extérieures (occidentales et japonaises) il convient bien sûr d'ajouter une excellente maîtrise de la tradition exégétique chinoise, dans laquelle le sinologue russe se permet toutefois d'opérer des sélections originales (et à l'occasion contestables) : ses références de prédilection sont, outre le *Zhouyi zhengyi*, les commentaires de Wang Bi 王弼 (*Zhouyi lüeli, Remarques générales sur le Livre des Mutations*) et le traité d'Ou Yi (1598-1654), dont il apprécie la conceptualisation bouddhisée¹⁵. Pour mieux condenser le spectre des interprétations du *Yijing*, Stchutski en propose une sorte de schéma typologique¹⁶, qui l'aide à mieux situer son approche. Au terme de ce long détour, il pose une hypothèse, novatrice à l'époque¹⁷, bien que banale aujourd'hui, qui lui permet de concilier les deux dimensions apparemment incompatibles du *Classique des Mutations*. Si le *Yijing* est à la fois un texte divinatoire dont les strates anciennes peuvent être reconstruites et assignées à un contexte historique particulier, et aussi une sorte de manuel atemporel de philosophie pratique, c'est précisément parce que le code qu'il met en œuvre est une matrice ouverte à toutes les interprétations¹⁸.

15. Aleksév reprochera à son disciple la contradiction qu'il y a à vouloir d'un côté reconstruire le noyau ancien du texte, avec ses sens archaïques, et de l'autre à s'appuyer sur l'interprétation bouddhisée (étrangère, donc) d'une Weltanschauung typiquement chinoise. L'on sait à quel point les penseurs du Daoxue des Song chercheront à « renationaliser » la pensée cosmologique qui sera le point de départ d'une véritable reconquête philosophique.

16. Il détaille ainsi l'éventail des lectures possibles du *Yijing* : 1) texte divinatoire ; 2) texte philosophique ; 3) 1 et 2 à la fois ; 4) système cosmologique ; 5) collection de proverbes ; 6) agenda d'homme politique ; 7) encyclopédie de philosophie politique ; 8) dictionnaire de formules ; 9) dictionnaire bactrio-chinois (sic) ; 10) cosmogonie phallique ; 11) document historique archaïque ; 12) système logique ; 13) système combinatoire binaire ; 14) système de carrés magiques ; 15) interprétation non systématique d'un langage de traits ; 16) recueil de recettes de devins des rues ; 17) enfantillages ; 18) délire ; 19) faux concocté à l'époque des Han. Malgré le sérieux sinologique de l'analyse, on ne peut s'empêcher de déceler dans l'hétérogénéité de cette liste un clin d'œil (presque borgesien) à la logique classificatoire chinoise. Voir KKKP, p. 112.

17. Aleksév reproche toutefois à son disciple d'avoir oublié de mentionner l'énorme apport du sinologue français de Chavannes qui défend, dès 1905, une conception voisine de celle de S.

18. La phrase par laquelle S. condense sa conception est celle-ci : « Le *Livre des Mutations* s'est constitué comme texte à partir de la pratique archaïque de la divination et a servi, dans l'antiquité, de terrain d'élaboration philosophisante (le terme russe est une variante légèrement péjorative du mot philosophie : il connote un degré insuffisant de conceptualisation), chose qui était possible parce que ce texte archaïque, énigmatique et peu compréhensible, offrait un vaste champ aux créations de la pensée philosophique » (in Chapitre I de sa thèse, KKKP, p. 112).

Stratégies de traduction et d'interprétation

Nous avons souligné l'ambition oxymorique de Stchutski : marier la rigueur philologique et la souplesse de la pensée interprétante. Nettoyer le texte des sédimentations ultérieures pour retrouver son noyau, mais le prendre comme un tout avec ses *Dix Ailes* en tenant compte de son champ de réception et de réutilisation. C'est dans cet esprit que notre auteur propose une version polysédimentée du *Classique* : trois premières couches de traductions philologiques sont complétées par une strate de commentaire libre, de nature plus philosophique.

La première couche comporte le nom des hexagrammes (*gua* 卦) et les sentences divinatoires (*guaci* 卦辭). Pour l'hexagramme 2, l'on a ainsi : Исполнение. Главное свершение; благоприятная стойкость кобылицы. [Ispolnenie. Glavnoe svershenie; blagoprijatna stojkost' kobylicy // Réalisation. Accomplissement majeur ; résistance bienvenue de la jument]. La deuxième couche fournit les aphorismes liés aux hexagrammes, accompagnés de reprises des premiers éléments : *kun* 坤 (+ reprise de 1) ; Княжицу есть, куда выпустить; выдвинется-заблудится; последует-обретёт господина. Благоприятно: на Юго-Западе обрести друзей; на Северо-Востоке утратить друзей. Пребудешь спокойно в стойкости - будет счастье. [[knjazhitsu est' ; kuda vystupit'. Vydvinetsja (on) – zabluditsja ; posleduet – obretët gospodina. Blagoprijatno : na jugo-zapade obresti družej ; na severo-vostoke utratit' družej. (Prebudesh') spokojno v stojkosti – budet shčast'e // Il y a un endroit où l'on peut faire paraître la Princesse ; (elle) s'avancera et s'égarera ; (elle) suivra et aura un seigneur. Favorable : du côté Sud-Ouest, se faire des amis ; au Nord-Est, perdre des amis. Tranquillement inébranlable, promesse de bonheur]. La troisième couche donne les sentences de chacun des traits individuels (*yaoci* 爻辭) : в начале шестёрка. Если ты наступил на иней, значит близок и крепкий лёд. [v načale sheštërka. Esli ty nastupil na inej, značit, blizok i krepkij lëd, etc. // au commencement est le six. Si tu as marché sur le givre, cela signifie que la glace solide est proche]¹⁹.

19. Nous renvoyons le lecteur non sinologue à la traduction anglaise de l'ouvrage de Wilhelm : *The I Ching, or Book of Changes*, Bollingen 1950 ; Princeton U.P. 1977). Pour ce passage en particulier, voir les pages 10 à 15, « The Receptive » : the judgment, the image, the lines. « The receptive brings about sublime success, furthering through the perseverance of a mare, etc. ». Dans la thèse de S., les couches sont présentées séparément : la première in KKKP p.187, la seconde in KKKP p.242 et la troisième in KKKP p.246.

Stchutski passe ensuite à l'autre extrême, l'interprétation libre. Avant d'en fournir un exemple, que nous emprunterons, par souci de cohérence, au même hexagramme, signalons, à la suite d'Alekséev, la principale faiblesse de l'entreprise stchutskienne : la volonté tout à fait légitime de concilier exégèse et herméneutique aurait dû inciter notre sinologue à traduire sinon la totalité, du moins une partie du *dazhuan* 大傳 ou 系辭²⁰ : le hiatus entre le texte et l'interprétation philosophique aurait été ainsi comblé, et cette « transition » aurait d'autant mieux légitimé le saut vers le concept qu'elle repose sur un matériau canonisé depuis la période Han. Toutefois, la « traduction interprétative », dont nous allons présenter un exemple, réutilise abondamment le matériau herméneutique interne (les Ailes) et externe (la tradition des commentaires), comme le sinologue le constate au premier coup d'œil. Offrons donc ici la traduction française intégrale du commentaire libre sur le deuxième hexagramme (*kun*), en rappelant la stratégie de Stchutski : il s'agit pour lui de laisser le sens philosophique se cristalliser tout seul, à partir des métaphores et des codes chinois.

L'activité créatrice la plus énergique ne peut se déployer si elle ne dispose pas d'un milieu à partir duquel elle prendra son essor. Mais pour rendre possible une création absolue, ce milieu doit être d'une souplesse et d'une plasticité absolues. En outre, il doit être affranchi de toute initiative propre et doit, dans un oubli total de soi-même, répéter et suivre les impulsions de l'activité créatrice. Mais ce milieu ne doit pas être pour autant impuissant, car il ne pourrait faire aboutir ce qu'on appelle le projet créateur. C'est pourquoi, comme une force entièrement aliénée d'elle-même, il s'exprime dans la métaphore de la jument qui, bien que privée du caractère de l'étalon, ne lui cède en rien en capacité d'action. Si la création, c'est le Ciel, la lumière, l'homme parfait, alors la réalisation²¹ (*ispolnenie*), c'est la Terre, l'obscurité, l'homme de bien (*junzi*) qui écoute et se plie aux injonctions de l'homme parfait. C'est lui qui a mission d'agir en réalisant les injonctions de l'homme parfait. Et si, au lieu de suivre ces directives, il agissait de sa propre initiative, il serait voué à l'égarément. C'est seulement en suivant son maître qu'il peut le retrouver. Ainsi, quand un homme de bien se trouve dans cette situation, il vaut mieux pour lui, s'il a perdu des amis semblables à lui-même, en retrouver

20. Sans doute inspiré par l'exemple de Wilhelm qui dissocie le « noyau » textuel (chapitre I) de ses commentaires (chapitre III), S. n'a traduit que les strates archaïques du *Yijing* (*gua, guaci, yaoci*). L'on pense avec regret à tout le profit que le lecteur russe aurait pu trouver au *dazhuan*, *Grand commentaire*.

21. C'est le choix de traduction que fait S., alors que la tradition issue de Wilhelm propose le mot « receptive » ou un équivalent.

un qui soit situé au-dessus de lui et qui, grâce à ces qualités, compense ses propres défauts.

Dans la symbolique spatiale du *Classique des mutations*, le Sud-Ouest représente le domaine de l'obscurité, car c'est là que commence l'extinction de la lumière. Inversement, le Nord-Est, où naît la lumière, est considéré comme une zone lumineuse. L'accomplissement est exprimé à l'aide des traits de l'obscurité, c'est pourquoi il doit perdre les forces semblables à lui-même dans le Sud-Ouest et trouver des forces compensatoires dans la région du Nord-Est pour s'y soumettre. En pareil cas, il est essentiel que l'activité de *kun* s'accomplisse dans le calme le plus complet, dans une acceptation soumise du destin, sans tergiversation, faute de quoi l'activité n'accomplira pas les projets de *kun* mais entrera en concurrence avec lui. L'obscurité entrera alors en guerre contre la lumière, ce qui ne peut apporter aucun résultat positif, car la force de l'obscurité est une nécessité aveugle et non une conscience claire. Si le premier symbole (l'hexagramme *qian*, le Ciel) se rapporte essentiellement au maître et à l'homme, le symbole de l'accomplissement décrit l'activité du subalterne, de la femme, etc. Il montre la nécessité évolutive de l'accomplissement. Dans le texte, c'est exprimé ainsi²² :

- 1) La première étape de la réalisation n'est pas perceptible en elle-même. Et pourtant, il ne s'en accomplira pas moins avec une implacable nécessité. Bien que la force de l'obscurité et du froid ne soit pas encore manifestée, elle a déjà commencé à agir. Même si l'on admet qu'une simple occurrence de givre ne contient pas clairement en elle-même les gels futurs, si le givre s'est déposé, cela signifie que le moment n'est pas loin où une glace épaisse s'installera, et où l'obscurité et le froid se manifesteront dans toute leur force. La montée en puissance de l'obscurité peut être comprise dans un sens figuré : c'est le moment où les gens de peu (*xiaoren*), les personnes sans moralité, peuvent commencer à agir. Il faut anticiper sur le cours des événements et se tenir prêt à leur faire face. C'est pourquoi les mots suivants du texte sonnent comme un avertissement...
- 2) Dans la symbolique des formes géométriques du *Classique des mutations*, au Ciel est attribué le cercle, et à la Terre le carré. Dans l'espace, on conçoit le Ciel sous la forme d'une coupole, et la Terre comme une étendue plane et « droite ». Mais quand elle entre en interaction avec le Ciel, la Terre doit s'ajuster à lui pour accomplir son impetus.

22. Nous ne reproduisons pas la traduction du « noyau » du texte (nom, sentence, etc.) pour ne conserver que la paraphrase libre fournie par notre auteur. Les numéros qui suivent correspondent à des interprétations trait à trait de l'hexagramme en question, à la manière des *yaoqi* des commentaires.

Malgré la différence de leurs formes respectives, cette opération est rendue possible par l'immensité de la Terre. La conception chinoise archaïque, selon laquelle un carré infiniment grand s'efforce de se transformer en cercle est attestée dans un verset du chapitre XLI du *Daodejing*, « le grand carré n'a pas d'angles ». Dans chaque symbole du *Classique des mutations*, l'un des traits (*yao*) est perçu comme principal. En l'occurrence, c'est le cas du deuxième trait²³. C'est pourquoi c'est à lui qu'est dévolue, de préférence à un autre, la fonction d'exprimer la qualité globale du symbole. Et si, dans ce cas, cette qualité globale est présente dans sa plénitude, on n'a besoin d'aucun exercice préparatoire ; on n'a besoin d'aucune préparation : tout se réalise favorablement, dans la plus grande spontanéité. C'est seulement à la lumière d'une telle interprétation que l'on peut comprendre le texte suivant : le trait faible est à la seconde position, etc.

- 3) Après la première manifestation intérieure de la situation donnée, une autre crise apparaît encore. Pendant cette crise, aucune activité libre n'est envisageable. Même si l'on est doté des plus belles qualités, les circonstances ne sont pas favorables à leur expression. C'est pourquoi l'homme doit cacher son éclat. Il peut être ferme, il peut même agir, mais ne peut le faire qu'à une condition : son activité ne doit pas découler de son initiative personnelle, elle doit répondre aux instructions d'un chef, ou d'un supérieur. Alors seulement l'action pourra être menée à son achèvement nécessaire. C'est pourquoi il est dit dans le texte : le trait faible est en troisième position ; voile ton éclat et tu pourras être ferme...
- 4) Avec la passivité de la force de l'obscurité, qui caractérise la réalisation, l'état de crise se prolonge quelque temps. C'est pourquoi son influence reste sensible, bien qu'elle commence à s'atténuer à la quatrième position. L'homme peut posséder beaucoup, mais dans cette situation, il vaut mieux pour lui cacher ses possessions : il doit « nouer son sac ». Cette position symbolise la situation de l'homme proche du souverain. Cette situation est instable et source d'angoisse. Certes, si l'homme se tient dans l'ombre, il sera à l'abri du danger, mais s'il reste effacé, il ne peut compter sur aucune louange. Ainsi lisons-nous dans le texte : le trait faible est en quatrième position ; noue ton sac ; s'il n'y a pas de réprimandes, il n'y a pas non plus de louanges...

23. Rappelons, pour le non sinologue, que dans l'empilement des traits de l'hexagramme, c'est à partir de la base que l'on compte les traits et non à partir du haut.

- 5) Le deuxième et le cinquième traits, en tant que traits médians du trigramme supérieur et du trigramme inférieur²⁴ expriment une des qualités les plus importantes, l'équilibre, compris comme l'art de rester toujours à sa place, en évitant tous les extrêmes. (Cette position centrale est exprimée par une image qui exige d'être décodée. Le spectre des couleurs de la Chine ancienne ne comprend pas sept couleurs comme chez nous, mais cinq, et parmi elles, c'est le jaune qui occupe le centre. C'est pourquoi, dans les aphorismes qui se rapportent au deuxième et au cinquième traits, l'on rencontre souvent des images ou des choses qualifiées de « jaunes ». En outre, le jaune est la couleur de la Terre). Dans ce symbole, le cinquième trait, bien qu'il ne soit pas le principal, occupe la position la plus favorable du trigramme supérieur, qui exprime l'extérieur. Ce trait signifie donc la possibilité d'une manifestation extérieure. C'est une sorte de « vêtement ». Mais comme on parle ici de la Terre, sa position subalterne par rapport au Ciel s'exprime par l'image du vêtement inférieur, à savoir la jupe. Le côté favorable de cette position permet de parler non seulement de bonheur ordinaire, mais aussi de bonheur « originaire ». Après cette explication, le texte apparaît moins obscur : trait faible en cinquième position ; jupe jaune ; bonheur ordinaire, etc.
- 6) La sixième position exprime l'hypertrophie de la situation décrite par l'hexagramme de référence. La force de l'obscurité, surdéveloppée, entre en lutte contre la force de la lumière. Ici, en position terminale, sur la « marge », s'opposent lumière et obscurité, Ciel et Terre, qui sont désignés respectivement par les couleurs bleue et jaune. Cette lutte ne saurait être bénéfique, car elle contrevient à la loi du monde, et c'est pourquoi « coule le sang des dragons ». Trait faible en haut ; les dragons se battent à la frontière ; leur sang est bleu et jaune. Pour éviter cette lutte causée par les forces de l'ombre – les traits faibles – il ne faut jamais oublier qu'ici seule une fermeté constante peut se révéler bénéfique, ce qui confirme la signification générale de ce symbole. Face aux agissements des traits faibles, la fermeté éternelle est bénéfique.

Pour paraphraser cette paraphrase, signalons ici que Stchutski, au lieu de plaquer des explications mathématiques ou cryptologiques sur le texte, choisit de se mouler dans la langue métaphorique du *Yijing* et, après avoir digéré la

24. L'on sait d'une part que les trigrammes constituent la forme la plus ancienne du système numérogique de la rationalité divinatoire chinoise; l'on sait en outre que même lorsqu'ils apparaissent sous forme d'hexagrammes, les *gua* sont souvent décomposés en deux trigrammes superposés et interprétés comme tels.

tradition herméneutique externe (en dehors du *dazhuan*), laisse se construire les pré-notions qui alimenteront ultérieurement le discours cosmo-philosophique.

Les principes de la pensée corrélative du *Yijing*

Essayons maintenant d'examiner ce que Stchutski fait dire philosophiquement à cet étrange langage, pour montrer en quoi l'austérité exégétique de sa première lecture permet de révéler les principes de l'inaudible altérité du discours cosmologico-kaïrotique du *Classique des mutations*. Dans la partie qui fait suite aux chapitres descriptifs de son travail, il propose de reconstruire le potentiel philosophique du *Yijing* à partir d'orientations élémentaires qu'il décline comme autant de thèses. Présentons-les rapidement, en rappelant incidemment qu'elles correspondent méthodologiquement à l'exhumation thématique-schématique que livre, indépendamment, le grand sinologue français Marcel Granet²⁵ :

- 1) Le monde est à la fois changement et absence de changement, et c'est là qu'il trouve son unité.
- 2) La rythmique du cosmos est marquée par une bi-polarité fondamentale.
- 3) Grâce à la permanence de ce rythme, le passé et le futur se trouvent unis dans un même champ.
- 4) La compréhension théorique de ce principe permet à l'homme de s'intégrer harmonieusement dans son environnement.
- 5) Cette injonction adaptative exclut ou invalide les conflits extérieurs et intérieurs, et implique que l'intérieur est toujours déterminé par l'extérieur grâce à un jeu d'échos.
- 6) Cette théorie rend possible une ontologie de la relationalité ; elle indique à l'homme la forme supérieure du bien et fonde la possibilité d'une morale.

25. « Le fait singulier – que l'on nomme le fait historique et qui est le fait tel que l'enregistre l'histoire – est, non pas un fait brut, mais le produit d'une élaboration ; c'est une construction abstraite, réalisée par le travail critique de l'historien, à partir d'une donnée qui constitue le fait réel. Cette donnée complexe – émotionnelle plus encore qu'intellectuelle et, plus encore qu'émotionnelle, pratique – est le *thème* traditionnel, stéréotypé, convenu, ou le *schème*, la suite de thèmes, non moins traditionnel et convenu, dans lequel s'est nécessairement formulé, tout d'abord, ce qui a mérité de donner lieu à un procès d'enregistrement » (*Danses et légendes de la Chine ancienne*, p. 37). Rappelons que *La Pensée chinoise* de Granet paraît l'année où S. entreprend la rédaction de sa thèse (1934).

- 7) Ce dispositif cosmologico-éthique doit à l'interpénétration constante du concret et de l'abstrait de rendre possible une souplesse totale et de développer une herméneutique ouverte.

À travers les deux premières thèses, Stchutski saisit d'emblée ce qui distingue le dynamisme de la pensée chinoise du monisme essentialiste de la pensée indienne : pour les Chinois, le devenir n'est ni une maladie de l'être, ni le voile extérieur d'une permanence secrète, mais bien plutôt le mode indépassable d'expression de l'être²⁶, sa pulsation la plus intime. Comme Granet, le sinologue russe renvoie à son inanité l'interprétation substantialisante des prétendus « principes » de la pensée chinoise (*dao, qi, li, benti*, etc.) et rappelle que le *yin*, le *yang* et les cinq phases ne sont pas des entités mais bien des énergies.

La troisième thèse dénote une compréhension affinée de la logique combinatoire qui fonde la cosmologie chinoise et de la théorie de la causalité qui en découle. Notre auteur ne dit pas, comme les sinologues amateurs du XIX^e siècle, que la régularité des grands cycles naturels est rassurante pour l'esprit chinois car elle permet une maîtrise de l'avenir (apparente lapalissade qui cache une absurdité)²⁷, il suggère que les notions de temps et de causalité elles-mêmes ne peuvent être pensées avec nos outils, car elles sont de nature topologique et non vectorielle. Cette lecture, encore une fois, semble recouper les remarques faites par Marcel Granet, presque à la même époque. Mais là où Granet force le trait et adopte une mise en scène paradoxale qui sacrifie un peu trop facilement à la rhétorique de l'antipodie²⁸, Stchutski plus sobrement rappelle que la notion de temps étant exclue de la tabularité des résonances cosmiques, les situations sont déjà inscrites dans le système combinatoire qui contient tous les futurs possibles.

26. Il va sans dire que le terme d'être est, dans un pareil contexte, totalement inadéquat. Derrière l'étant manifesté (*yifā*), il y a encore de l'étant en puissance (*weifā*), et ce qui les subsume n'est pas un socle substantiel, mais une rythmique. Signalons qu'Anne Cheng prend soin de traduire le terme de « *you* » par « *il y a* » et non par « l'être » comme cela se faisait naguère.

27. L'omniprésence de la divination dans la culture chinoise montre bien que l'action humaine est soumise aux aléas d'une stochastique inquiétante (et que les grands cycles de la nature connaissent de fréquents solécismes) : elle exige l'intervention d'une herméneutique minutieuse épaulée par des ruses de contournement. La pensée chinoise est tout sauf une vision bucolique.

28. C'est l'exemple célèbre de la « causalité inversée », qui s'appuie sur l'anecdote du général qui perdit une bataille parce que plusieurs années après cette défaite, il devait commettre une erreur rituelle.

Dans cet univers où l'espace et le temps collent l'un à l'autre, la causalité ne saurait être que réticulaire²⁹.

La quatrième et la cinquième thèses, loin d'annoncer une quelconque écologie *New Age*, rappellent d'une part le principe de totalité qui subsume la pensée chinoise et se décline dans une grammaire classificatoire³⁰ et suggèrent ensuite que la philosophie chinoise, en tant que recette de l'agir efficace, repose tout entière sur une kairologie, qui permet d'associer le descriptif et le prescriptif : c'est au moment où un complexe harmonique de phénomènes, signalés par leurs emblèmes propres, se produit dans la nature, que l'homme doit agir en prenant soin d'ajuster le régime de son action à la « tonalité » du contexte. L'être et le devoir-être coïncident pour peu qu'on maîtrise l'art subtil d'identifier les seuils, les moments favorables, les fenêtres de disponibilité. Ainsi se dessine une sagesse de la congruence, ou de la *convenientia*, dont l'intelligence rythmique tourne le dos au tapage balourd de nos philosophies de la volonté. Le compositeur qu'était Stchutski ne pouvait qu'être sensible aux métaphores musicales qui imprègnent le discours et la pratique philosophiques chinois.

La sixième thèse saisit parfaitement la dimension relationnelle de l'ontologie chinoise, et démontre fort justement qu'une éthique exigeante peut être fondée sur de telles bases, tout en faisant l'économie d'un principe abstrait comme le Bien en soi. Cette dimension éthique que Solov'ev avait été incapable de percevoir chez les plus moraux des penseurs chinois (Confucius et Mengzi), Stchutski démontre, ce qui demande une certaine virtuosité herméneutique, qu'elle est présente jusque dans la grammaire cosmologique qui fonde le *Yijing*. Sachant que les réseaux sont antérieurs aux sujets, le sage chinois connaît le souci de l'autre parce qu'il est à l'écoute des harmonies du monde et qu'il cultive la vertu discrète de l'authenticité (qui est, selon les mots de Mengzi, la voie du Ciel).

La septième thèse traduit bien la capacité qu'a la combinatoire des *wuxing* d'intégrer à l'infini de nouveaux ingrédients (ou de nouvelles situations) pris dans le champ de l'expérience. La complexe horlogerie des lois majeures

29. Appuyons-nous sur le commentaire lumineux que Vandermeersch nous propose : « L'esprit chinois ne procède pas en *analysant* le milieu cosmique complexe par abstraction de formes homogènes – ce qui conduirait aux concepts d'espace et de temps distincts – mais en le *décomposant* en portions hétérogènes dont l'organisation se comprend à la lumière d'un principe d'ordre induisant le classement de ces portions suivant ce que Granet appelle des rubriques emblématiques » (Préface à l'édition de 1999 de *La Pensée chinoise* de Granet, p. IV).

30. Citons Granet : « La catégorie d'Ordre ou de Totalité est la catégorie suprême de la pensée chinoise : elle a pour symbole le Tao, emblème essentiellement concret », *La Pensée chinoise*, p. 26.

d'engendrement (*wuxing xiang sheng*) et de domination (*wuxing xiang ke*), corrigées par les lois mineures du masquage et de l'influence, permet une modulation très fine du schème initial, et explique qu'il ait pu fonctionner pendant plus de deux millénaires comme l'organon sous-jacent de pratiques aussi différentes que la médecine, la géomancie et la politique.

Le sinologue contemporain pourra certes reprocher à Stchutski de n'avoir pas sondé tous les corollaires de ce que Léon Vandermeersch appelle si bien la pensée morphologique³¹, ou de n'avoir pas tenté de reconstruire les principes sémiotiques qui subsument à la fois la théorie de la langue et la divination, ou enfin de n'avoir pas mesuré l'ampleur et l'importance du graphocentrisme chinois³², mais la rigueur modeste de son approche (guidée, en sous-main, par une mystique silencieuse) a permis de traduire fidèlement le système de problèmes qui fait de la cosmologie chinoise une philosophie à part entière et non une curiosité ethnographique.

Un connaisseur de l'histoire intellectuelle russe de la première moitié du XX^e siècle pourrait nous opposer un reproche plus embarrassant : si Stcherbatski a fait des disciples et laissé de nombreuses traces, le destin tragique de Stchutski et l'austérité de son œuvre l'ont laissée orpheline. Nous reconnaissons le poids de cette objection. Mais il n'est pas illégitime de renverser l'argument : cette synthèse de vision anthroposophique et de rigueur sinologique qui caractérise le travail de Stchutski est en soi révélatrice de la culture russe du début du XX^e siècle et implique une lisibilité possible et donc, dessine en pointillé un horizon de réception. Sans son arrestation, notre sinologue musicien aurait sans aucun doute marqué à sa manière le paysage intellectuel russe, comme le montre aujourd'hui le succès de sa réception différée³³.

31. Voir notre note n° 1.

32. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard s'il a fait partie d'une commission soviétique pour la latinisation du chinois nommée *Comité Central Soviétique de l'Alphabet Nouveau* [*Vsesojuznyj central'nyj komitet novogo alfavita*] (mentionné par A.Kobzev in KKKP, p. 51).

33. Non seulement la sinologie russe contemporaine a intronisé S. comme le plus grand sinologue soviétique du siècle et a édité une grande partie de ses manuscrits, mais les traducteurs contemporains du *Yijing* (comme Luk'janov, par exemple), reprennent sa traduction du noyau (*gua, guaci, yaoci*), se contentant d'ajouter leur traduction du Grand Commentaire (*dazhuan*).

JEAN-CLAUDE PASTOR

LA BOÎTE À OUTILS
DE LA PENSÉE CHINOISE CONTEMPORAINE

Nous rappellerons tout d'abord que la Chine, à la fin du XIX^e siècle, ne joue plus le rôle de noyau culturel autour duquel évoluaient ses deux principaux électrons, à savoir la Corée et le Japon. L'Empire du Milieu a vacillé et perdu sa centralité millénaire. Depuis lors, les intellectuels chinois, appelons-les par commodité « philosophes » – nous reviendrons plus loin sur le terme de philosophie – sont en quête de ce centre et de cet universalisme perdus, une quête difficile et sinueuse entre les écueils de l'occidentalisation à outrance prônée par certains à l'époque du Mouvement du Quatre mai 1919 (on songe à un Hu Shi 胡適, doyen de l'université de Pékin, titulaire d'un PhD américain) et les récifs non moins menaçants d'un culturalisme arc-bouté sur une tradition millénaire, culturalisme qui, selon certains, ferait courir le risque à la Chine de rater définitivement le train de la modernité, ce serpent de mer qui hante les rivages de l'ancien Empire du milieu. Dans ce jeu d'évitement d'écueils, certains comme Liang Shuming 梁漱溟, au milieu du XX^e siècle, avaient annoncé courageusement que le passage obligé par l'occidentalisation, bien qu'inévitable, ne signerait pas la fin de la civilisation chinoise dotée d'une résilience à toute épreuve.

Pendant, d'autres penseurs refusèrent énergiquement l'importation de la philosophie occidentale et donc, nécessairement, de ses philosophèmes. Ce fut le cas de Fu Sinian 傅斯年, qui refusa l'étiquette de « philosophie » appliquée à la pensée des anciens maîtres chinois et s'opposa à des universitaires de haut rang, comme Hu Shi et Feng Youlan 馮友蘭, qui avaient fait leurs études aux États-Unis et obtenu leur PhD dans des universités américaines de renom

comme Columbia. C'est sous l'influence de ce même Fu Sinian que la célèbre Academia Sinica refusa la philosophie chinoise en tant que champ académique à part entière, comme l'avait souhaité Hu Shi qui, avec son ouvrage, *Grandes lignes de l'histoire de la philosophie chinoise*, publié en 1919, était devenu le porte-flambeau de ce qui était appelé à devenir la philosophie chinoise. Quoiqu'il en fût, les penseurs chinois allaient alors entamer un long cheminement fait d'ajustements, d'emprunts, de reconstructions s'inscrivant dans des stratégies discursives et des hybridations dont les issues seront parfois très contrastées. Et nous verrons que les recyclages notionnels ou les accouchements théoriques au forceps produiront des résultats pour le moins problématiques.

Avant d'aborder directement chez l'un des plus grands penseurs chinois du XX^e siècle, à savoir Mou Zongsan 牟宗三, quelques points qui nous semblent illustrer le problème posé par les hybridations discursives, les copiés-collés de certains concepts, nous ferons quelques remarques rapides sur le concept de philosophie, traduit en chinois par *zhexue* 哲學, concept très récent en Chine et d'origine japonaise. Ces remarques s'adressent principalement aux non-spécialistes dans le but de clarifier le contexte dans lequel nous nous situons. Nous rappellerons tout d'abord que non seulement le concept de philosophie tel qu'il apparaît dans la langue chinoise, mais également celui de philosophie chinoise, ont été inventés au Japon au tout début du XX^e siècle. Ce concept de philosophie importé d'Occident via le Japon, concept à valeur universelle et provenant de l'horizon prestigieux grec et européen, va rapidement s'avérer être un cadeau empoisonné pour les penseurs chinois qui ne tarderont pas à se demander si la Chine possède véritablement une philosophie. À cette question embarrassante et nouvelle, nos penseurs chinois répondront de diverses manières. Certains prétendront qu'il existe bien une philosophie chinoise mais possédant des spécificités qui la différencient de la spéculation philosophique occidentale ; d'autres, au contraire, diront que la Chine est dépourvue de philosophie mais dispose d'une forme de réflexion supérieure à celle qui existe en Occident. Enfin, certains affirmeront tout simplement que la Chine, bien que n'ayant pas de philosophie, est tout à fait en mesure d'en créer une sur le modèle occidental : ce sera la position extrême consistant à faire table rase de plus de deux mille ans de pensée chinoise.

Les penseurs chinois contemporains se réclamant du confucianisme vont opter pour une solution médiane en se situant entre la première et la seconde position. Quant à la dernière position, elle caractérisera principalement les universitaires partis étudier en Occident dans les années 80, ceux qui se frotteront aux écoles et courants de pensée occidentale : École de Francfort, herméneutique de Gadamer, structuralisme, et plus tard, pensée heideggerienne, foucauldienne, derridienne, etc.

Depuis le début du XX^e siècle, les penseurs chinois, et plus particulièrement ceux que l'on a rattachés ultérieurement au *néo-confucianisme contemporain*, se livrent à une quête selon un mouvement double qui s'explique par deux besoins ressentis par la pensée chinoise depuis qu'elle est confrontée à la pensée occidentale : d'une part, un besoin de légitimité philosophique, et d'autre part un besoin de renouvellement de son appareil conceptuel.

La recherche de légitimité philosophique, s'opère essentiellement à travers un détour par la pensée occidentale que la richesse en concepts et la rigueur logique ont rendue très attractive aux yeux des penseurs chinois depuis leur découverte des grands philosophes occidentaux à la fin du XIX^e siècle, découverte qui s'est réalisée principalement via le Japon. Quant au renouvellement de leur appareil conceptuel, les néo-confucéens contemporains vont le réaliser à l'intérieur même du champ épistémique chinois en opérant une relecture ciblée de certains grands textes du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme, de façon à y trouver des congruences ou des résonances conceptuelles avec certaines réflexions théoriques occidentales. Et ce qu'il est important de souligner, c'est que cette relecture des textes de leur propre tradition, les confucéens contemporains vont également l'opérer à travers un détour les menant sur le terrain de la philosophie occidentale, détour qui ne manquera pas d'entraîner des effets spéculaires ou des télescopages aux conséquences surprenantes, parfois pertinentes, mais qui ne manqueront pas de nous laisser souvent perplexes.

En effet, dans leur engouement de trouver des similitudes entre certains problèmes posés par la philosophie occidentale et ceux auxquels fait face la pensée chinoise dans sa quête de modernité, un certain nombre de penseurs chinois vont réaliser des sortes de « fac-similés », de « copiés-collés » de concepts philosophiques occidentaux en les faisant passer directement dans la langue chinoise sous la forme de syntagmes empruntés à la langue japonaise, ou encore forgés par leurs soins, ce qui va immanquablement engendrer un certain nombre de confusions et de distorsions sur le plan conceptuel, comme nous allons le voir.

En prenant comme exemple des catégories très générales et qui vont presque de soi en philosophie occidentale, comme celle de métaphysique ou d'ontologie, nous aurons tôt fait de constater que, pour un grand nombre de néo-confucéens contemporains, il existe bien une métaphysique chinoise avec ses spécificités, comme il existe une ontologie chinoise dotée également de traits propres. Pour résumer, selon ces penseurs chinois, ces domaines existent bel et bien au sein de la pensée chinoise, mais possèdent des traits spécifiques. Cependant, un peu trop soucieux de réaliser certains rapprochements, nos penseurs chinois contemporains ont trop souvent oublié de réaliser au préalable un travail en profondeur sur l'origine des concepts philosophiques occidentaux qu'ils ont importés.

Chez quelqu'un comme Mou Zongsan, l'importation massive de concepts kantien(ne)s ne va pas manquer de générer de grosses difficultés de lecture et d'interprétation. Certains concepts occidentaux, qui semblent pour nous aller de soi, comme ceux d'ontologie, métaphysique, dialectique, volonté, liberté, morale, etc., sont croisés avec des concepts purement chinois et engendrent des productions discursives hybrides qui nous obligent très souvent à faire « comme si » une équivalence existait *de facto* entre ces concepts venus d'horizons très distincts. À ces hybridations transculturelles opérées par Mou Zongsan, il faut ajouter des croisements endogènes comme ceux réalisés à partir de concepts bouddhiques, pour en forger de nouveaux qui serviront à réaliser des passerelles avec la pensée occidentale. Ces croisements et ces greffes conceptuels vont avoir pour conséquences de générer des textes d'un abord difficile et malaisé en raison des multiples strates qui les constituent. Le lecteur désireux d'en faire la lecture doit se livrer à un véritable travail d'archéologue destiné à identifier les différentes couches du mille-feuille conceptuel chinois ! Et ce qui va rendre cet exercice encore plus difficile et périlleux, c'est l'étrécissement du socle notionnel commun entre la pensée chinoise et la pensée occidentale, en dépit de certaines apparences.

Prenons l'exemple de la métaphysique, que les penseurs chinois ont traduit en faisant appel à un syntagme présent dans le célèbre *Classique des mutations*, le *Yijing*. L'expression *xing er shang*, 形而上, à partir de laquelle a été forgé récemment le terme de métaphysique en langue chinoise (*xingershangxue* 形而上學), renvoie à une dimension transphénoménale, comme le dit très justement le sinologue L. Vandermeersch¹, et ne dénote pas un dédoublement du monde en deux plans, deux ordres du réel comme c'est le cas dans la métaphysique classique occidentale. On songe à Platon, évidemment, et à la théologie qui fit le reste. En Chine, nous avons affaire à un seul ordre de réalité : le souffle-énergie (*qi* 氣), énergie universelle qui peut connaître plusieurs niveaux et se différencier, mais sans rupture entre les plans. En d'autres termes, le transphénoménal n'est aucunement séparé du phénoménal. Il s'agit simplement d'une dimension invisible inaccessible à nos sens, mais à laquelle on peut accéder par le biais d'exercices appropriés faisant partie du perfectionnement de soi. En Occident, la métaphysique classique évoque souvent une transcendance, celle qui conduit vers Dieu ou vers un idéal situé au-delà de la sphère du mondain. Il n'en est rien au sein de la pensée chinoise.

1. Vandermeersch Léon, « La métamoralité confucianiste revisitée : Xiong Shili et Mou Zongsan », in, *Annuaire*, Tome 101, *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1992-1993, pp. 17-26.

En Chine, ce que les penseurs chinois ont traduit par « métaphysique », « transcendance », renvoie en réalité au Ciel. Et dans ce cas précis, il ne s'agit pas d'une transcendance mais d'une ouverture vers un englobant qui renvoie à l'idée de Nature, pure immanence, nature animée par un dynamisme spontané, une énergie universelle qui fait advenir le réel *sponte sua*.

Sur le concept de *liberté*. Lorsque des penseurs contemporains comme Mou Zongsan et certains de ses disciples lisent et interprètent certains textes de la tradition chinoise, en ayant pour horizon la pensée de Kant, ils font souvent appel au concept de liberté, qu'ils traduisent par *ziyou* 自由, et le juxtaposent à celui d'*infinitude*, qu'ils traduisent par *wuxian* 無限 (ce qui donne l'expression chinoise de *ziyou wuxian* 自由無限, littéralement « liberté et infinitude »), pour expliquer la capacité qu'aurait la conscience, le *xin* 心, d'accéder à une dimension nouménale, capacité que Kant niait à notre pensée. Cette juxtaposition conceptuelle est un autre exemple de transposition problématique, car le mot liberté (*ziyou* en chinois, terme venu d'Occident au tournant du siècle dernier *via* le Japon) est une importation récente au sein du champ lexical chinois, ce qui peut nous faire douter de la pertinence du choix de ce concept pour expliquer la capacité qu'aurait la conscience à accéder à ce que Mou Zongsan appelle l'infinitude, c'est-à-dire, en termes confucéens, la Voie du Ciel. Quant à l'infinitude, que notre penseur attribue à la conscience, chez Kant elle renvoie à la puissance divine infinie, ce qui est fort différent.

Lorsque Mou Zongsan évoque la liberté et l'infinitude de la conscience, même s'il fait appel à ces concepts puisés chez Kant, il les conçoit néanmoins dans les termes de la pensée traditionnelle chinoise, à savoir une conscience capable de fusionner avec la Nature, tandis que chez Kant il s'agit plutôt de s'autonomiser par rapport à elle. Dans la pensée chinoise traditionnelle, il n'est nullement question d'échapper au déterminisme de la nature pour accéder à une autonomie du sujet, on cherche plutôt à se conformer au dynamisme universel et immanent qui anime toutes choses, c'est-à-dire au Ciel en tant que dimension primordiale et insondable d'où procèdent sans fin les choses, à savoir le réel sous toutes ses formes.

Ce ne sont là que quelques exemples des effets sur la pensée chinoise de ce que nous pourrions appeler la « mondialisation conceptuelle », mondialisation qui a conduit certains penseurs chinois à se doter d'une véritable « boîte à outils conceptuelle » fortement occidentalisée pour procéder au travail de réévaluation et de légitimation de leur pensée.

Revenons maintenant à Mou Zongsan qui incarne un parfait exemple de penseur ayant adopté une position médiane entre le détour par la pensée occidentale

et le recours à sa propre tradition. Pour celui-ci, le détour par la pensée occidentale se fait à travers Kant pour deux raisons : la première est qu'il voit dans la conception de la moralité et de la raison pratique de Kant une position proche de l'éthique confucéenne, ce qui l'amène à en faire une pièce importante dans l'analyse qu'il fait des rapports entre philosophie occidentale et pensée chinoise. On verra qu'il s'agit pour Mou Zongsan de comparer pour dépasser. La deuxième raison est que l'immense prestige de Kant permet aux philosophes chinois contemporains, dont Mou Zongsan est un parfait représentant, d'apporter une légitimité à la pensée confucéenne qui recherche désespérément un label de philosophie.

Rappelons qu'au sein de la tradition confucéenne, l'accès au plus haut degré de la moralité passe par une auto-transformation au terme de laquelle l'individu accède à un état d'éveil au sein duquel il fait l'expérience de son lien indéfectible avec la dimension primordiale de l'univers. Au sein du néo-confucianisme, d'une façon générale, faire l'expérience de la moralité, c'est accéder à l'esprit originel, *benxin* 本心, c'est-à-dire à cette instance dépositaire du Bien en soi et d'origine céleste. Or cet accès à l'esprit originel, à la nature foncière, *xing* 性, comme le rappelle Mou Zongsan, s'opère au cours d'une expérience intuitive que d'aucuns qualifieraient de mystique, à commencer par Kant s'il avait été le contemporain de notre éminent néo-confucéen, Kant qui ne croyait pas à la possibilité pour l'homme d'accéder au nouménal, à la chose en soi, au suprasensible.

C'est sur ce point précis que Mou Zongsan va jouer l'une de ses cartes maîtresses en matière d'utilisation stratégique d'une notion philosophique occidentale, à savoir celle d'intuition intellectuelle. En procédant habilement à une juxtaposition notionnelle, il va s'efforcer de démontrer que le confucianisme, mais aussi le bouddhisme et le taoïsme, et donc la pensée chinoise en général, est un système pratique, non-spéculatif, qui permet l'accès direct à l'idéal de sagesse, autrement dit au plus haut degré de la moralité, grâce à une forme de connaissance qu'il identifie à une intuition intellectuelle.

Mou Zongsan va donc s'attacher à démontrer, en ayant recours à sa propre tradition, notamment au bouddhisme et au taoïsme, que l'expérience consistant à accéder à la chose en soi, à l'inconditionné, est tout à fait réalisable au sein de la tradition chinoise, et que le tort de Kant fut de ne pas concevoir cet idéal, en reléguant l'intuition intellectuelle au rang de simple concept. Nous savons que Kant déclarait la chose en soi inconnaissable, car il estimait qu'une chose connue, en tant qu'objet de connaissance, est un phénomène déterminé de façon spatio-temporelle. Or, affirmait Kant, la chose en soi, échappant par excellence à l'espace et au temps, ne peut accéder au statut de phénomène et ne peut donc être appréhendée que par une faculté dont l'homme ne dispose pas. Seul Dieu la

posséderait. L'ontologie de Kant est une ontologie du fini où la chose en soi – le noumène – est inconnaissable et ne peut être donnée dans l'expérience.

C'est ici que Mou Zongsan intervient en soutenant qu'au sein de l'esprit originaire (*benxin*), qui constitue une unité, le phénoménal et le nouménal ne sont pas séparés, ce qui permet le développement d'une ontologie à deux volets auxquels il donne respectivement le nom « d'ontologie de l'attachement » (*youzhi de cunyoulun* 有執的存有論), liée aux phénomènes, et « d'ontologie du détachement » (*wuzhi de cunyoulun* 無執的存有論)², liée à la sphère de l'absolu, de l'éveil.

Ce qui intéresse Mou Zongsan, à travers ce concept d'ontologie du détachement, c'est de poser l'homme en tant qu'être capable d'infinitude (*wuxianxing*). Et c'est l'intuition intellectuelle qui, selon lui, permet cet accès à l'infinitude, à l'absolu, au plus haut degré de sagesse. Notre penseur chinois dote donc l'intuition intellectuelle de capacités que Kant ne lui aurait sans doute jamais attribuées en raison d'une conception de la philosophie en tant qu'exercice purement spéculatif. Nous voyons donc que Mou Zongsan devient un post-kantien sans le savoir, en donnant à l'entendement humain des attributs que Kant ne pouvait situer que dans une dimension originaire ou divine (*intellectus archetypus*). Pour reprendre un terme utilisé par l'indianiste Guy Bugault, il s'agirait plutôt, dans le cas de notre penseur néo-confucéen, d'une « intuition méta-intellectuelle »³.

Une dernière remarque nous amènera à montrer que l'influence de la pensée occidentale a conduit Mou Zongsan à d'étonnants développements sur l'idée centrale de Ciel que nous avons évoquée à plusieurs reprises en expliquant que ce Ciel, dans la tradition chinoise, pouvait être assimilé à la Nature, à la dimension primordiale de l'univers. C'est en comparant la pensée taoïste à la pensée confucéenne que notre penseur tire des conclusions pour le moins surprenantes sur la notion de Ciel. Le taoïsme, écrit Mou Zongsan, en expliquant le Dao à partir de la notion de « non-manifesté » (*wu* 無), qui renvoie à une pure indétermination ontologique, n'a pu élaborer de façon positive un principe concret ayant statut de véritable fondement constitutif de la réalité (*benti*), comme c'est le cas dans la pensée confucéenne. Selon Mou Zongsan, dans la pensée taoïste se serait développée une « métaphysique non-ontologique », (*fei shiyou xingtai de xingshangxue* 非實有形態的形上學), qui ne détermine ni une instance suprême,

2. Cf. Mou Zongsan, *Yuanshan lun* 圓善論 (*Traité de la bonté parfaite*), Taibei, xuesheng shuju, 1985.

3. Guy Bugault, *La Notion de prajñā ou de sagesse selon les perspectives du Mahayana. Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'analogie bouddhique*, Paris, Éditions de Boccard, 1968.

ni une réalité concrète. Et ceci en raison du concept de « non-manifesté » qui renvoie à un état de calme et de vacuité de l'esprit que l'adepte cultive en vue de s'identifier à la dimension indifférenciée de l'univers. Cet état mental, dit Mou Zongsan, est atteint en rendant effective la notion de « non-manifesté » au sein de certains exercices de perfectionnement, ce qui amène notre penseur à concevoir l'idée d'une « ontologie pratique » (實踐的存有論), locution un peu surprenante mais qui reflète encore une fois le phénomène d'hybridation conceptuelle. Et pour couronner le tout, notre philosophe inscrit cette ontologie pratique dans ce qu'il appelle une « métaphysique de l'intériorité » (*jingjie xingtai de xingshangxue* 境界形态的形上学). Contrairement à ce que nous observons chez les taoïstes, affirme Mou Zongsan, chez les confucéens, la Voie du Ciel est ontologiquement déterminée comme on peut le lire dans le *Classique des mutations* (*Yijing*) où il est question de l'hexagramme *Qian* qui renvoie au Ciel, au *Yang* pur qui se déploie sans relâche dans un élan créatif. Selon Mou Zongsan, la Voie du Ciel renvoie à une dimension concrète et déterminée. Il ne s'agirait pas d'une pure indétermination comme chez les taoïstes. Autrement dit, dans la pensée confucéenne, ce qui *est* émane de ce qui *est*, tandis que dans la pensée taoïste, ce qui *est* émane de ce qui *n'est pas*.

Ce qui ne manque pas de nous frapper dans cette analyse, c'est la volonté, de la part de Mou Zongsan, de faire de la Voie du Ciel confucéenne une détermination ontologique à l'instar de Brahmâ dans l'hindouisme, de l'Idée dans le platonisme ou de Dieu dans le christianisme. Il faut ici rappeler que le Ciel, dans la pensée chinoise en général, que ce soit dans le confucianisme ou le taoïsme, n'est pas un ciel métaphysique, intelligible, mais renvoie à l'idée d'une Nature naturelle à la fois immanente et insondable, d'où procède toute la réalité. Nous pourrions donc nous demander si Mou Zongsan n'est pas victime, comme l'aurait dit Kant, d'un paralogisme transcendantal consistant à prendre ce qui n'est qu'un développement logique de la pensée pour une détermination métaphysique de l'objet. Ou alors devons-nous comprendre qu'il fait du Ciel une détermination ontologique pour le poser en tant que référence transcendantale devant être considérée comme la condition de possibilité de chaque action morale ?

Pour conclure, nous observerons que ces détours et recours heuristiques de la pensée confucéenne contemporaine sont sans doute les symptômes et les conséquences d'un choc frontal subi par la pensée chinoise au tournant du XX^e siècle. C'est durant cette période que la Chine a perdu une grande partie des anciens cadres anthropologiques qui avaient servi de repères à sa pensée pendant plus de 2 000 ans. Elle a vu disparaître ce que certains anthropologues appellent ses « pratiques symboliques » (rituels), pratiques associées à ce que les Chinois appellent *gongfu*, c'est-à-dire les pratiques de perfectionnement de soi.

Certains penseurs chinois ont donc tenté et tentent encore, dans leur effort de faire entrer la pensée chinoise dans le cadre de la modernité, d'aborder à l'aide d'outils discursifs des problèmes qui ne relèvent pas du discursif, ce qui les a immanquablement conduits à des impasses méthodologiques. Les hybridations conceptuelles ont donné des résultats souvent problématiques qui nécessitent le recours à une véritable boîte à outils aux tiroirs multiples pour aborder les textes de la plupart des penseurs néo-confucéens contemporains.

Sommes-nous donc en train d'assister à la naissance d'une philosophie interculturelle, véritable métissage, comme l'avancent certains ? Nous songeons aux analyses de Fabien Heubel⁴, qui voit des possibilités fécondes à partir de la modernisation hybride de la philosophie en Chine. En avançant l'idée d'un métissage philosophique, il s'oppose à F. Jullien qui exclut toute fécondation entre la Chine et l'Europe. Nous savons que ce dernier, qui refuse le comparatisme, est un grand défenseur de l'*écart*, de l'*entre*, du pas de côté par rapport à la pensée chinoise, postures qui permettraient un dialogue avec notre grand Autre et feraient affleurer notre impensé.

Nous terminerons cet exposé en nous hasardant à poser la question suivante : la pensée chinoise contemporaine, avec sa « métaphysique du souffle-énergie » et ses nouvelles ontologies que nous pourrions qualifier de régionales (comme le sont l'*ontologie pratique* ou l'*ontologie du détachement* de Mou Zongsan, pour n'en citer que deux), va-t-elle créer les conditions permettant l'émergence d'une nouvelle pensée qui aura définitivement rompu avec ses attaches séculaires, ou n'est-elle que la chronique d'une mort annoncée ?

4. Fabien Heubel, « Qu'est-ce que la philosophie interculturelle ? Entre comparatisme et critique transculturelle (Un dialogue avec François Jullien) », *Transtext(e)s Transculturales 跨文本跨文化* [En ligne], 9 | 2014, mis en ligne le 15 août 2015, consulté 08/11/2016. URL : <http://transtexts.revues.org/554> ; DOI : 10.4000/transtexts.554





« RUSSIE, TRADITIONS ET PERSPECTIVES » (RTP)

La collection « Russie Traditions et Perspectives » (RTP) a été créée dans le cadre des éditions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine (MSHA) en vue de permettre la publication d'ouvrages relatifs à l'histoire des idées et aux sciences sociales et humaines en Russie. Elle vise d'abord à promouvoir des œuvres de philosophes, de penseurs et de scientifiques russes du XX^e siècle, qui, après avoir été rejetées et oubliées à l'époque soviétique, ont été réhabilitées et participent aujourd'hui, par certains de leurs aspects, à l'actualité de la recherche. Elle est aussi destinée à accueillir des recueils d'articles et des ouvrages collectifs insistant sur les liens que la recherche actuelle entretient avec les acquis de la culture russe du XX^e et du début du XXI^e siècle, ainsi qu'avec les différentes traditions constitutives de cette culture. Enfin, elle est apte aussi à recevoir des traductions en français de textes russes qui, malgré leur portée scientifique incontestable, n'ont pas bénéficié jusqu'à ce jour de la diffusion qui leur était due. Diffusion, traduction, réhabilitation et interprétation, tels sont les mots clés de cette collection qui a comme vocation d'ajouter un versant russe à la recherche faite, en France, dans le domaine des sciences humaines et sociales.

The "Russia, Traditions et Perspectives" collection was created as part of the Publishing House of the Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine (MSHA) (Aquitaine House of Social Sciences) in order to make possible the publication of books on the history of ideas as well as human and social sciences in Russia. Its primary goal is to promote the works of Russian philosophers, thinkers and scientists from the XX century who, after being rejected and forgotten during the Soviet era, are considered with renewed interest and participate nowadays in the latest research in some of their aspects. It is designed to accommodate collections of articles and collective works that emphasize the links that current research maintains with the achievements of Russian culture of the XX and early XXI centuries, as well as with the different traditions that make up this culture. It also brings together French translations of Russian texts which, despite their undeniable scientific value, have not yet enjoyed the audience that they deserve. Distribution, translation, restoration and interpretation, these are the keywords for this collection that intends to add a Russian touch to research carried out in France

in the areas of human and social sciences.

Книжная серия «Россия: Традиции и Перспективы» (RTP) была запущена издательством Дома Гуманитарных Наук Аквитании (MSHA) для публикации работ, связанных с историей идей, а также гуманитарными и социальными науками в России. Она нацелена прежде всего на издание текстов российских философов, мыслителей и ученых XX века, отверженных и забытых в советскую эпоху, но впоследствии реабилитированных и ставших во многом актуальными для новых научных дискуссий. В данную серию также входят сборники статей и монографии, которые подчеркивают связь современных исследований с достижениями русской культуры XX и начала XXI века, а также с различными традиционными составляющими этой культуры. Кроме того, в рамках коллекции «Россия: Традиции и Перспективы» могут публиковаться переводы на французский язык русских текстов, которые, несмотря на их неоспоримую научную ценность, не были переведены ранее и не получили должного распространения. Реабилитация, интерпретация, перевод и распространение – таковы основные миссии серии, целью которой является включение российского компонента в область гуманитарных и социальных исследований во Франции.

Directrice de la collection

Maryse Dennes, professeur des Universités, professeur émérite de l'Université Bordeaux Montaigne ; docteur en sciences humaines (philosophie et études slaves), Université Bordeaux Montaigne.

Directrice-adjointe :

Olga Gille-Belova, maître de conférences, Université Bordeaux Montaigne, CEMMC (Centre d'Études des Mondes Moderne et Contemporains). Spécialité : Russie, politique, sociologie, histoire.

Membres du comité de Rédaction :

Florence Corrado-Kazanski, maître de conférences HDR, Université Bordeaux Montaigne, spécialité : histoire culturelle et littéraire de la Russie, littérature russe, poésie russe, histoire des idées (philosophie et religion) en Russie.

Olga Konnka, docteur en études slaves, spécialité : histoire politique et culturelle de la Russie), CEMMC (Centre d'Études des Mondes Moderne et Contemporains).

Aleksei Kozyrev, docteur en philosophie, vice-doyen de la Faculté de philosophie de l'Université d'État de Moscou Lomonossov (MGU). Spécialité : philosophie russe et histoire de la philosophie en Russie.

Boris Pruzhinin, Directeur de recherche à l'Institut de philosophie de l'Académie des Sciences de Russie (Moscou), rédacteur en chef de la Revue *Voprosy filosofii* (Questions

de philosophie). Spécialité : philosophie russe, épistémologie, philosophie générale et philosophie des sciences.

Nicolas Rambert, agrégé de philosophie, enseignant au Collège universitaire français de Moscou. Spécialité : philosophie russe et occidentale.

Françoise Teppe, professeur agrégée, philosophie, maîtrise de russe. Spécialité : philosophie, traduction.

Rudolph Biérent, docteur en sciences physiques. Chercheur associé au Centre Gilles Gaston Granger CNRS d'Aix-Marseille. Spécialités : philosophie des sciences, philosophie russe (cosmisme, Fiodorov, Tsiolkovsky, Vernadsky...), physique.

Dans la même collection

Florence Corrado-Kazanski (dir.), *Pavel Florenski et l'Europe*, 2013, 418 p.
ISBN 978-2-85892-415-8.

Maryse Dennes et Françoise Teppe (trad. par), *Gustave Gustavovitch Chpet. Le phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes*, 2013, 198 p.
ISBN 978-2-85892-423-3.

Nicolas Zavaloff, *Lois naturelles et lois culturelles Chez Lev S. Vygotski, Vladimir I. Vernadski, Gustave G. Chpet, Alexandre I. Oparine*, 2015, 418 p.
ISBN 978-2-85892-444-8.

Maryse Dennes et *Tatiana Martsinkovskaïa* (dir.), *Interdépendance et influences réciproques des sciences humaines en Russie et en France dans la première moitié du XX^e siècle*, 2016, 326 p.
ISBN 978-2-85892-451-6.

Guennady Aksenov et Maryse Dennes (dir.) avec la coll. de Jacques Grinevald, *Vernadsky, la France et l'Europe*, 2017, 352 p.
ISBN 978-2-85892-464-6

Maryse Dennes et Lioudmila Gogotishvili, *Dialogue franco-russe en philosophie. Autour de l'œuvre de François Laruelle et de sa réception en Russie*, 2018, 214 p.
ISBN 9782858924745



MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME D'AQUITAINE

Domaine universitaire – 10 esplanade des Antilles
33607 Pessac Cedex

Tél. : 05 56 84 45 72 – Fax : 05 56 84 68 10
<http://www.msha.fr>

Code publication P441

Achévé d'imprimer en avril 2020
sur les presses de l'imprimerie Aquiprint
Dépôt légal 2^e trimestre 2020
Imprimé en France

