

Pour une philosophie qui transcende les frontières

La “philosophie japonaise” selon Nishitani Keiji

Sylvain ISAAC

Depuis ses origines grecques, la philosophie a connu une longue évolution, ponctuée parfois par de profondes mutations, au fil de son expansion géographique et culturelle. Au grè de son “passage” d’une sphère culturelle à une autre (arabe, latine, chrétienne, allemande, française, anglaise, nord européenne, américaine, etc.), la philosophie a progressivement pris le visage que nous lui connaissons aujourd’hui. Sans nécessairement s’accorder avec la thèse hégélienne qui lit dans l’histoire de la philosophie la préparation de l’accomplissement de l’Esprit dans l’idéalisme absolu allemand, force est de constater que chacun de ces “passages” a été l’occasion d’un nouveau déploiement de la philosophie, d’une réévaluation de ses certitudes antérieures, d’un enrichissement de ses thèmes de réflexion et d’un approfondissement de son bagage conceptuel. La remise en question de ses propres acquis constitue assurément l’une des caractéristiques fondamentales de la pratique philosophique, en même temps qu’elle contribua à sa pérennité à travers les siècles. Et cette remise en question n’est jamais aussi radicale, ni aussi féconde, que dans la découverte d’une culture “étrangère”, et l’assimilation en celle-ci. Au point que l’on peut sans doute considérer le “passage” d’une sphère culturelle à une autre comme l’un des principaux moteurs de la

réflexion philosophique, mais aussi comme le principal antidote contre toute forme d'ankylose intellectuelle.

Le phénomène de globalisation des échanges humains, qui a commencé au 19^e siècle et qui s'est amplifié tout au long du 20^e siècle, a créé les conditions de nouveaux développements dans l'histoire de la philosophie. C'est en effet dans ce contexte que l'on assiste aujourd'hui, conjointement à une mondialisation de la culture, à un véritable processus de métissage de la pensée elle-même. Si la philosophie est bien d'origine gréco-européenne et si elle est, dans cette mesure, culturellement déterminée, elle est aussi vouée à excéder ces limites (culturelles et géographiques) et à prendre une dimension authentiquement mondiale à travers la rencontre des cultures non-occidentales ainsi que des modes de pensée qui en sont les épines dorsales propres.

Un des résultats les plus manifestes de ce processus de métissage de la pensée est l'émergence d'une "philosophie japonaise". Comprise comme le fruit d'une rencontre privilégiée de la philosophie occidentale avec l'héritage foisonnant des spiritualités orientales, la philosophie japonaise est à la fois un véritable laboratoire d'expérimentation pour le dialogue interculturel et une balise susceptible d'orienter le futur de la philosophie. Nishitani Keiji (1900-1990), l'un des principaux philosophes japonais du 20^e siècle¹, est de ceux qui ont le plus longuement médité sur le sens de l'avènement de cette philosophie japonaise, sa place sur la scène philosophique contemporaine et la mission qui lui revient.

L'ACCLIMATATION JAPONAISE DE LA PHILOSOPHIE

Comme le rappelle Nishitani dans "La philosophie japonaise" (1959), même si l'on peut, d'une certaine manière, qualifier de "philosophies orientales" les traditions de pensée pré-modernes d'Orient, il reste que "lorsque l'on parle aujourd'hui de philosophie dans notre pays, on entend communément quelque chose qui se rattache à la tradition philosophique occidentale, laquelle nous est parvenue à partir de l'ère Meiji"² (NKC 15: 3). Dans l'histoire du Japon, l'ère Meiji (1868-1912) se

1. Pour un aperçu de la carrière et de la pensée de Nishitani, voir ISAAC 2007.

2. Concernant les circonstances historiques et le contexte intellectuel de l'émer-

caractérise par un formidable élan de modernisation qui toucha toutes les strates de la société nipponne à mesure de l'assimilation de la culture occidentale au sens le plus large. Or, cette modernisation, qui souffla les anciennes fondations spirituelles (principalement bouddhiques, shintoïstes et confucianistes) du Japon traditionnel, ne s'accompagna pas d'emblée d'une introduction de nouveaux fondements spirituels, en l'occurrence ceux d'Occident. Au cours de ces premières décennies de modernisation, seuls les éléments les plus immédiats de l'héritage culturel occidental furent adoptés, au détriment de son noyau créateur proprement dit. En effet, comme le constate Nishitani dans "La tâche de la culture du futur" (1953):

En Occident, la culture a fait du haut niveau d'instruction atteint par la fusion de la pensée philosophique grecque et du christianisme un socle pour le développement de l'homme, et aujourd'hui encore cette tradition n'y a rien perdu de son influence. Toutefois, lorsque cette culture fut introduite au Japon, seuls les éléments qui émergèrent à partir de ce socle furent importés, au détriment du socle lui-même. (NKC 2I: 24)

Tandis qu'ils s'approprièrent avec avidité les fruits juteux de la longue tradition culturelle d'Occident, en fonction des exigences et des besoins du moment, les Japonais laissèrent échapper son cœur spirituel (religieux ou philosophique), qui l'anime d'une vie propre et lui confère sa richesse de perspectives. Dans "La situation actuelle de la religion au Japon" (1961), Nishitani précise à ce propos:

Avec l'importation d'Occident de différentes sciences et techniques ainsi que de nouveaux systèmes politiques, économiques et éducatifs, les Japonais ont presque entièrement assimilé les modes de vie des Occidentaux, leurs manières de penser, leurs façons de voir, leurs sentiments. Même notre sensibilité se modifia. Toutefois, un seul élé-

gence d'une réflexion philosophique proprement nipponne, nous renvoyons à notre essai sur "La philosophie japonaise" (2009). Nous y soulignons notamment l'importance de ne pas traiter les traditions spirituelles asiatiques à la légère, en leur affublant d'autorité l'étiquette de "philosophies" au sens strict du terme. Ces traditions, pour certaines aussi anciennes que notre "philosophie occidentale", charrient leurs propres référents culturels et répondent à leurs propres préoccupations intellectuelles.

ment, qui joua un rôle fondamental dans la formation historique de l'Occident, ne fut pas acquis, et cela posa problème. Il s'agit de la religion et de la philosophie occidentales. (NISHITANI 1961, 26)

Cela ne signifie pas que les intellectuels japonais étaient ignorants de la philosophie occidentale. Au contraire, on sait avec quelle vigueur ils s'appliquèrent à l'assimiler: des étudiants japonais visitèrent les meilleures universités européennes, des professeurs occidentaux furent invités à enseigner dans les universités nippones récemment inaugurées, des ouvrages de philosophie furent massivement importés et traduits en toute hâte. Mais, souligne Nishitani, cette ébullition intellectuelle ne saurait masquer le fait qu'une telle approche de la philosophie occidentale restait purement extérieure. Au mieux, cette approche forma de bons "spécialistes" de la philosophie, et non pas des philosophes à proprement parler. L'acquisition académique et livresque de la philosophie ne suffit en effet pas pour garantir la compréhension de l'esprit qui anime sa pratique. Nishitani résume ainsi la situation:

Depuis l'introduction des idées de Rousseau, de Mill et de Spencer au début de l'ère Meiji jusqu'à la propagation des philosophies d'Eucken, de Bergson et de Nietzsche, sans oublier la diffusion des idées chrétiennes et socialistes, toutes ces idées furent adoptées au gré des circonstances comme autant d'"idées nouvelles". En Occident, ces idées possèdent, en toile de fond, une longue histoire de la pensée et elles s'apparentent, si l'on peut dire, à la crête d'une vague écumante qui surgit sur l'ondulation d'une lame de fond. Mais on a le sentiment que, pour les Japonais de l'époque, seule cette crête leur parvenait par bribes et qu'il ne restait que la violence de son bouillonnement, dépossédée qu'elle était de son cœur. (NKC 15: 5)

La cause profonde de cette situation n'est pas à chercher du côté d'un éventuel manque d'attention aux fondements de la culture occidentale de la part des Japonais (qui, au contraire, prirent très tôt conscience du rôle formateur qu'y joua la philosophie), mais bien dans l'essence même de la pratique philosophique. En effet, rappelle Nishitani, la philosophie n'est pas un produit d'importation comme les autres: elle requiert, pour être véritablement comprise et assimilée, que celui qui la "reçoit" s'implique tout entier et se mette lui-même en jeu, qu'il la pratique à compte

propre, c'est-à-dire à la première personne. Voilà la raison pour laquelle on peut dire que, même si elle accapara une partie de l'attention des intellectuels japonais de la fin du 19^e siècle, la philosophie occidentale ne put pallier, dans un premier temps du moins, à la déliquescence progressive des discours spirituels qui avaient fondé jusqu'alors la société et la culture du Japon traditionnel. Nishitani écrit :

Par essence, et à la différence par exemple des techniques et des systèmes politiques, la philosophie ou la religion ne peuvent pas être transplantées du jour au lendemain. Pour que la religion et la philosophie soient véritablement assimilées, il faut qu'elles surgissent du cœur de ceux qui la reçoivent. Pour le dire autrement, la philosophie et la religion relèvent du domaine de la conscience de soi de l'homme, et elles ne sauraient donc être simplement transplantées. Parce qu'elles ont trait au soi véritable le plus profond de l'homme, chacun doit se frayer sa propre voie qui y conduit, et atteindre cet objectif par ses propres efforts. Elles ne sauraient être reçues d'autrui comme un objet matériel, ni importées de l'étranger comme un article prêt à l'emploi. (NISHITANI 1961, 28)

Les débuts de la modernisation du Japon signifèrent ainsi un essoufflement des traditions spirituelles orientales, essoufflement auquel ne pouvait répondre une philosophie occidentale qui n'était encore abordée que d'une manière purement "historienne" – aux antipodes d'une mise en œuvre authentique, c'est-à-dire "à la première personne", de la réflexion philosophique comme telle. Cette situation généra ce que Nishitani considère comme un "vide béant" au fond de la vie spirituelle des Japonais.

En même temps, cet état de vide spirituel croissant constitua aussi une formidable opportunité pour repenser les fondements du vécu de l'homme japonais moderne à la lumière de l'enseignement de la philosophie occidentale qui commençait à se diffuser au sein des cercles académiques nippons. Et la combinaison de cette "inclination en l'homme à chercher une solution fondamentale aux questions de sa vie en se tournant vers sa propre intériorité" (NKC 15: 6) avec l'"académisation progressive de l'étude de la philosophie occidentale" (NKC 15: 7) pava le chemin d'une véritable réflexion philosophique "à la première personne". Aussi,

il ne faudra pas attendre longtemps pour voir émerger au Japon les prémices d'une véritable pratique philosophique, originale et audacieuse.

C'est dans l'œuvre de Nishida Kitarō (1870-1945) que se cristallisèrent pour la première fois tous les éléments d'un enracinement de la philosophie occidentale en terre nipponne. Nishida étudia et médita longuement les grands textes de la tradition philosophique d'Occident, jusqu'à faire preuve d'une belle compréhension de l'esprit qui les animait de l'intérieur. Mais loin de se contenter d'une approche purement livresque, il manifesta aussi à leur égard une force créatrice à la fois spirituelle et intellectuelle qui l'amena à les reconsidérer à l'aune de son propre recueillement existentiel, c'est-à-dire dans la perspective d'un éveil à soi intimiste. Et il faut ajouter que, dans ce recueillement, il était tout entier porté par une authentique inspiration orientale. Il va sans dire que la combinaison de ces trois éléments (grande maîtrise des textes de la tradition philosophique, recueillement spirituel et inspiration orientale) ne pouvait que conduire la philosophie à prendre une coloration nouvelle sous sa plume et, à terme, donner naissance à une pensée inédite: la "philosophie japonaise". Avec son entrée sur le forum mondial des pensées, un nouveau chapitre s'est ouvert dans l'histoire de la philosophie. Tâchons de préciser la place qu'elle y occupe, située à la fois en marge de l'histoire de la philosophie et dans le prolongement de celle-ci.

LA POSITION DE LA "PHILOSOPHIE JAPONAISE"

Nous avons souligné combien l'introduction de la philosophie occidentale était liée au processus de modernisation du Japon, qui commença dans la seconde moitié du 19^e siècle. Et il faut noter que, dans ce contexte, "modernisation" était synonyme d'"occidentalisation". Ultime réceptacle de la poussée orientale des cultures et traditions spirituelles asiatiques, le Japon se mit alors à l'école de l'Occident. Il en résulta un mélange des cultures inédit qui devait mener le Japon à adopter une position originale à mi-chemin entre Orient et Occident. C'est cette situation inédite que Nishitani a à l'esprit lorsqu'il déclare: "Nous sommes une sorte de laboratoire d'expérimentation pour une culture mondiale

future” (NISHITANI 1968, 6). Et il reconnaît dans ce double héritage l’essence même du Japon contemporain:

On peut dire que le Japon se trouve par essence dans une position avantageuse: il absorbe de plus en plus profondément la culture occidentale tout en continuant à porter en lui-même la culture orientale et, à partir de cet entre-deux, il lui faut inventer une nouvelle culture japonaise. (NKC 2I: 22-23)

Que l’ancrage du Japon contemporain dans cet “entre-deux” constitue une particularité unique en même temps qu’une position privilégiée, Nishitani en est intimement convaincu, comme l’indique ce passage extrait de “La tâche de la pensée dans l’époque contemporaine” (1972):

Le Japon contemporain se situe à un important point de jonction des traditions culturelles d’Orient et d’Occident, et nous nous trouvons dans une position qui nous permet de faire nôtre à la fois ce qu’il y a de meilleur en Orient et ce qu’il y a de meilleur en Occident. C’est là un privilège que ne partage aucun autre pays au monde. (NKC 15: 117)

Mais il y a un prix à payer à cette situation privilégiée. Rappelons qu’avec la modernisation du Japon, les traditions spirituelles orientales, qui avaient jusqu’alors imprégné toutes les strates de la société, s’affaiblirent considérablement.

Dans “La philosophie japonaise”, Nishitani parle à ce propos d’une “amputation de la tradition spirituelle historique”, d’une “perte des fondements” et d’un “schisme spirituel”. Ce dernier terme est particulièrement significatif. En effet, explique Nishitani, le fait que la réflexion intellectuelle des Japonais se soit arrimée à la tradition philosophique de l’Occident constitua un événement majeur dans l’histoire spirituelle des Japonais, événement qui entraîna une sorte de schisme spirituel car “depuis lors, les Japonais en sont venus, pour ainsi dire, à posséder deux âmes” (NKC 15: 3-4). La perte des fondements spirituels traditionnels, doublée d’un tel “schisme spirituel” est, note-t-il, la cause d’une grande souffrance pour les Japonais. Bien que Nishitani n’utilise pas le terme, on pourrait parler dans ce contexte d’une “grave crise identitaire culturelle”.

Néanmoins, affirme Nishitani, au-delà de cette situation de crise, il est possible d’apercevoir les prémisses d’une voie qui devra conduire à une

refondation du cœur spirituel des Japonais à travers une valorisation du dédoublement des référents culturels qui détermine désormais leur vécu propre. Car, explique-t-il :

Posséder deux âmes, c'est vivre dans deux mondes, c'est connaître deux univers. Tandis que les Européens ont en eux-mêmes un seul monde, celui de l'Occident, nous avons en nous-mêmes deux mondes, celui de l'Orient et celui de l'Occident. Cela constitue une différence appréciable. (NKC 15: 4)

Dès lors, selon Nishitani, la voie qui devra permettre de compenser la "perte des fondements historiques" et de surmonter la "crise identitaire" qui l'accompagne sera celle d'un ensemencement réciproque des cultures d'Orient et d'Occident, et cela dans le contexte d'un Japon déterminé à assumer pleinement sa position d'"entre-deux". Il y voit même une sorte de "mission culturelle": "Tirer parti de cette position que nous avons délibérément adoptée, et accomplir la tâche de fusionner la culture orientale et la culture occidentale et de défricher une voie pour la culture mondiale du futur, c'est là, je pense, la raison d'être de la nation japonaise" (NKC 21: 23). Nishitani écrit ces lignes en 1953. Et près de deux décennies plus tard, en 1972, il affirme à nouveau: "Nous devons tirer parti de cette position avantageuse et, en devançant les autres pays, édifier une culture éminente qui contribuera à la culture mondiale à venir – voilà précisément la tâche qui, dans le monde actuel, incombe aux Japonais" (NKC 15: 117). Il revient donc aux Japonais de forger, à partir de la position avantageuse qui est la leur, une "nouvelle culture japonaise" qui puise à la fois aux sources des cultures d'Orient et d'Occident. Et comme cela apparaît clairement dans les deux citations ci-dessus, Nishitani estime que, dans le monde globalisé d'aujourd'hui, cette nouvelle culture japonaise est vouée à s'inscrire dans l'horizon plus large de la culture mondiale à venir, en contribuant activement à son avènement – ne fut-ce qu'en servant d'archétype à sa formation.

C'est de cette situation culturelle privilégiée que découle la tâche qu'il reviendra plus spécifiquement à la philosophie japonaise d'accomplir. Nishitani estime en effet, dans la préface à *La philosophie japonaise contemporaine*, que le fait d'être héritiers de deux cultures complètement différentes fait peser sur les épaules des Japonais une lourde responsa-

bilité – celle “d’établir les fondations d’une pensée pour un monde en gésine, pour un monde nouveau uni par-delà les différences entre Orient et Occident” (NISHITANI 1967, 4)³.

D’une manière semblable à Nietzsche (qu’il a beaucoup lu dans sa jeunesse) ou à Heidegger (qu’il a côtoyé à Fribourg en 1937-1938), Nishitani constate une forme de sclérose au sein de la philosophie contemporaine. Mais la proposition qu’il avance pour y répondre diffère sensiblement de celles des deux penseurs allemands. S’il reconnaît lui aussi dans le nihilisme le symptôme le plus sérieux de la maladie qui ronge le cœur de l’homme aujourd’hui, et s’il lie à son tour cette maladie à l’emprise de la technique et de la science moderne sur tous les aspects du vécu humain, il précise néanmoins que cette situation est apparue autant par opposition à l’“esprit” de la Grèce classique et à celui du christianisme primitif (Heidegger parlerait d’“oubli”) que comme leur suite logique. Pour le dire autrement, les problèmes qui se posent dans le monde d’aujourd’hui, gouverné par la technique et la science moderne, manifestent un éloignement de la pensée grecque et de la spiritualité chrétienne en même temps qu’ils en découlent directement.

Aussi, explique-t-il dans “Sur la modernisation et la tradition au Japon” (1964), il ne saurait être question de se contenter d’un retour aux origines du christianisme ou de la culture grecque car “revenir simplement au christianisme primitif ou à la Grèce classique comme cela a déjà été fait (à savoir sous la forme d’une redite à la manière de la Renaissance ou de la Réforme au début de l’époque moderne) ne paraît guère suffisant” (NKC 15: 65). De fait, la philosophie occidentale se trouve en quelque sorte démunie face à une situation qu’elle a elle-même contribué à générer, et dont elle porte les germes en elle-même. Nishitani suggère alors que “la rencontre avec une culture et une religion complètement étrangères et hétérogènes serait plus utile pour résoudre ce qui semble être là un blocage” (NKC 15: 65-66). Et il ajoute:

[I]l est nécessaire d’ouvrir un nouvel horizon comme il n’y en a encore jamais eu jusqu’à présent. Et au sein de cet horizon, il faudra reconsidérer, de fond en comble et à nouveau frais, les origines du christianisme,

3. Nous proposons la traduction française de cette préface en annexe du présent essai.

les origines de la culture grecque. Entrer véritablement en contact avec une culture hétérogène et s’y confronter, ne serait-ce pas là une piste importante à explorer? J’en suis pour ma part convaincu. (NKC 15: 66-67)

La tâche qui revient à la philosophie japonaise consiste précisément, dans le chef de Nishitani, à œuvrer à la mise en place des conditions de possibilité d’une telle confrontation de la philosophie, au sens classique du terme, avec une culture qui lui est radicalement étrangère: en l’occurrence, la spiritualité traditionnelle orientale. Au-delà de la préoccupation tout à fait locale de la philosophie japonaise à surmonter la perte des fondements spirituels qui accompagna l’entrée de la société nipponne dans la modernité, il y a bien une perspective globale qui se dessine ici: celle de tracer la voie pour une philosophie qui transcende les frontières entre Orient et Occident, et qui trouve dans cette position “transfrontalière” une nouvelle inspiration, un nouvel élan pour traiter des questions pérennes de l’humanité. Aussi Nishitani prédit-il que “la philosophie du futur, en Occident comme en Orient, s’inscrira de plus en plus dans le sillage d’une rencontre des pensées occidentales et orientales qui ont eu cours jusqu’ici” (NKC 15: 11). Dans son essai autobiographique “Mon point de départ philosophique” (1963), il réitère cette conviction qui est la sienne: “La pensée philosophique doit désormais transcender la distinction entre Occident et Orient, et s’établir sur un socle plus large” (NKC 20: 185).

À cette fin, il est bien entendu nécessaire d’établir un dialogue entre l’Orient et l’Occident. Et Nishitani inscrit de fait l’établissement de ce dialogue en bonne place sur l’agenda de la philosophie japonaise contemporaine:

À mon avis, le plus important est maintenant d’assurer un échange intellectuel avec l’étranger. Autrement dit, il ne suffit plus de recevoir, à sens unique, ce qui vient de l’étranger comme ce fut le cas jusqu’à présent, mais il s’agit d’ouvrir un vecteur pour nous y faire connaître. (NKC 15: 10)

La question qui se pose naturellement est celle de savoir ce que le Japon est en mesure d’offrir au discours philosophique comme tel. On l’aura compris, sa contribution, si contribution effective il y a, dépendra de sa capacité à tirer parti de sa position privilégiée au carrefour des tra-

ditions spirituelles d'Orient et d'Occident et à formuler, à partir de là, des propositions susceptibles d'ouvrir de nouvelles voies à la philosophie du futur. Sans préjuger de la réussite ou non d'une telle entreprise, nous pouvons néanmoins esquisser à grands traits la direction dans laquelle elle semble dès à présent s'orienter. Deux éléments sont à prendre en compte: premièrement, les nombreux défis que la société contemporaine pose à la pensée philosophique; deuxièmement, les idées ou intuitions nouvelles que la "philosophie japonaise" saura puiser dans l'immense réservoir de sagesse que constituent les traditions spirituelles orientales afin de nourrir une réflexion philosophique originale et répondre aux défis de la société contemporaine.

LA CONTRIBUTION DE LA "PHILOSOPHIE JAPONAISE"

La tâche de la philosophie aujourd'hui

À la racine des nombreux problèmes qui accablent l'homme dans le monde d'aujourd'hui, Nishitani diagnostique un même mal qui ronge l'ensemble de nos sociétés dites "modernes" et qui témoigne, au bout du compte, d'une profonde aliénation de l'homme. Pour faire bref, ce mal consiste en un oubli de l'"humanité" de l'homme, de ce qui fait qu'il est homme. Coupé de sa part d'humanité, il devient étranger à lui-même. Dans "La tâche de la pensée dans l'époque contemporaine", Nishitani énumère les trois aspects fondamentaux que revêt cette aliénation de l'homme, et y rapporte trois tâches qu'il revient à la philosophie d'accomplir aujourd'hui.

Premièrement, il y a le problème de la pollution et de la préservation de l'environnement. Avec les progrès de la science et l'émergence d'une civilisation technicienne, explique Nishitani, l'homme a perdu tout contact avec la nature, il a fini par oublier son ancrage originel au sein du monde naturel, et il en est même arrivé à constituer une menace pour son propre habitat. Nishitani constate néanmoins que le problème fondamental réside moins dans la science à proprement parler que dans "l'attitude même de l'homme lorsqu'il manipule la nature au moyen des techniques scientifiques: la racine du problème se situe dans son attitude vis-à-vis de la nature, c'est-à-dire dans sa manière de se rapporter à la nature, dans sa

manière de la considérer” (NKC 15: 92). Plutôt que la science elle-même, c’est la conception scientifique du monde sous-jacente à sa pratique qui est à l’origine de la séparation entre l’homme et la nature (celle-ci étant désormais “à sa disposition”). Bien entendu, reconnaît Nishitani, les avancées de la science et de la technique ont permis à l’homme de se libérer des contraintes de la vie naturelle et de se préserver des aléas de l’existence, mais il manque à la conception scientifique du monde une prise de conscience que les conditions qui permirent d’acquérir cette liberté reposent en fin de compte dans la nature. Ce faisant, “en même temps qu’il s’aliène lui-même de la nature et qu’il la néglige, l’homme s’aliène aussi de son humanité et se néglige lui-même” (NKC 15: 96). Il s’ensuit que le problème de la pollution ne se limite pas à un problème politique ou économique, mais qu’il concerne la conception même que l’on se fait de la nature, et partant aussi de l’homme. En perdant de vue le fait élémentaire que “nous vivons en étant portés à la vie par la nature” (NKC 15: 97), l’homme en arrive à oblitérer une part essentielle de ce qui constitue précisément son “humanité”. Dans ce contexte, la tâche de la pensée contemporaine consiste à restaurer le lien profond entre l’homme et la nature. Il lui faut reconduire l’homme à la racine de son ancrage originel au sein de la nature et lui permettre, à partir de là, de reconsidérer son rapport à l’environnement (et cela à travers un usage adéquat de la technique comprise comme un “simple outil au service de la vie”).

Deuxièmement, il y a les problèmes de politique et de géopolitique. Nishitani note que, dans le monde d’aujourd’hui, la manière dont on envisage l’homme, et donc aussi les relations humaines, est biaisée à la base. Alors que l’éthique démocratique est censée reposer sur la conjonction des trois principes fondamentaux que sont l’égalité, la liberté et la fraternité (NKC 15: 103), il se fait que le principe de fraternité est désormais totalement perdu de vue. Il s’ensuit un délitement complet du lien qui devrait nouer ensemble la liberté et l’égalité, lesquelles sont alors envisagées séparément – et même en opposition l’une à l’autre par les grandes idéologies politiques. Intimement liées ensemble et enracinées dans le principe de fraternité, la liberté et l’égalité sont les garantes du respect des droits fondamentaux de chaque être humain. En revanche, lorsqu’elles sont envisagées séparément du principe de fraternité et lorsqu’elles sont revendiquées unilatéralement pour elles-mêmes, elles deviennent

des armes d'oppression et mettent à mal ces mêmes droits fondamentaux de chaque être humain: "dans une société qui a ainsi élevé le libéralisme au rang de principe, la liberté donne lieu à des luttes de pouvoir tant économiques que politiques et cause de l'inégalité; d'un autre côté, dans une société qui repose sur l'idée socialiste visant à une égalité de toute la société, il se produit une répression des libertés individuelles" (NKC 15: 104). Et à partir du moment où le libéralisme et l'égalitarisme, en tant qu'idéologies, sont portés en étendard des grandes puissances, il s'instille forcément chez chaque homme une suspicion vis-à-vis de son prochain, ruinant définitivement le sentiment de fraternité qui fonde l'humanité même de l'homme.

Face à cette situation, la tâche de la pensée consiste à "restaurer la conscience que la véritable liberté et la véritable égalité sont unies et inséparablement liées dans la fraternité" (NKC 15: 117). Cette restauration doit s'effectuer sur un triple plan relationnel: relation de l'individu à la nation, relation de la nation au monde (c'est-à-dire à l'ensemble des autres nations) et relation de l'individu au monde (c'est-à-dire à l'ensemble des individus de toutes les nations). Concernant la première, Nishitani insiste sur le fait que l'"amour patriotique" doit être porté par la possibilité pour l'individu de critiquer "l'état ponctuel de la nation". Et il précise: "Lorsque l'individu critique l'état de la nation, sa critique doit être une critique qu'il formule en tant que membre de la confrérie humaine tout entière; c'est ainsi qu'elle devient une critique utile à la nation et qu'une véritable relation se noue entre l'individu et la nation" (NKC 15: 107).

Concernant la relation de la nation au monde, Nishitani explique qu'afin d'empêcher que la nation ne se replie dans une position ultranationaliste (une forme d'"égoïsme étatique") et n'entretienne un esprit de défiance vis-à-vis des autres nations, "il est important qu'elle reflète les désirs de chaque citoyen en tant qu'être humain et qu'elle renforce l'esprit de confrérie entre tous les hommes et le désir de paix mondiale" (NKC 15: 107-108). Enfin, concernant la relation de l'individu au monde, Nishitani souligne qu'"il est particulièrement nécessaire que se propage entre les citoyens de chaque pays un sentiment de fraternité qui respecte la nature humaine, et que soit approfondie la compréhension mutuelle des citoyens par des échanges culturels entre tous les pays" (NKC 15: 108).

À chaque fois, il s'agit de reconduire les relations humaines au principe de fraternité, lequel constitue pour celles-ci un socle universel et assure que chacun soit respecté dans son "humanité".

Troisièmement, il y a les problèmes de société. Nishitani constate qu'en dépit de l'élévation du niveau de vie dans nos sociétés modernes, l'existence humaine n'y est pas rendue plus aisée pour autant. Au contraire, alors que la société est censée être un lieu privilégié de rencontres et d'échanges entre les individus qui la constituent, et qu'elle est supposée garantir l'épanouissement personnel de chacun, elle s'apparente en réalité de plus en plus à une collectivité anonyme où la notion d'humanité comme telle ne fait plus sens. En témoignent, selon Nishitani, la discrimination, la mécanisation et la bureaucratisation qui sont les véritables gangrènes de la société d'aujourd'hui, ainsi que la massification des populations. À la racine de cette situation, Nishitani dénonce à nouveau une déshumanisation de l'homme. Les symptômes en sont une profonde insatisfaction sur le plan spirituel, un sentiment de solitude croissant, une perte des repères, voire même une désocialisation de l'individu incapable de se sentir "chez lui" parmi ses semblables. C'est alors que "l'homme en arrive à douter de ce qu'est au fond l'homme" (NKC 15: 110). Et il devient incapable de découvrir en lui-même une raison de vivre. Bref, il "désespère de sa vie, la perçoit comme vaine et succombe à un sentiment de néant" (*idem*). Avec cette déshumanisation de la société, qui se prolonge dans l'intimité de l'individu, celui-ci est voué à ne jamais atteindre le bonheur. C'est pourquoi, en vue de créer les conditions d'une société meilleure, où l'homme pourra vivre pleinement son humanité et s'épanouir en tant qu'individu, il est nécessaire de restaurer une position "humaniste". Nishitani reconnaît qu'aujourd'hui, "souvent, l'humanisme est compris comme une idée mièvre, ou comme un simple paternalisme, et est vu comme quelque chose de bien trop frêle que pour résoudre les problèmes complexes du monde réel" (NKC 15: 111). Mais il ajoute que c'est justement l'inverse qu'il faut considérer: "Plus il sera difficile de réaliser et d'accomplir la nature humaine au sein de la réalité, plus les lumières de l'humanisme seront nécessaires" (*idem*). Il s'agit donc, pour la philosophie contemporaine, d'œuvrer à la réhabilitation de l'idée fondamentale que, par-delà toutes les différences d'opinions et tous les conflits d'intérêts qui divisent les hommes, il se noue un lien profond

qui garantit “la liberté de chaque individu et l’égalité entre tous les hommes” (NKC 15: 114). Ce lien profond, à partir duquel deviennent possibles tout à la fois le bonheur de l’individu, la prospérité de la société et l’épanouissement de l’humanité, n’est autre que la “grande force qui fait vivre l’homme” (*idem*) et qui sous-tend la nature humaine. Ou encore, c’est la “force vitale qui agit de toute éternité à la racine de la relation entre l’homme et la nature” (NKC 15: 117). Et Nishitani ajoute:

Nous découvrons alors la liberté au sens le plus profond. Nous sommes alors “indépendants et fiers” au sens véritable. Être fier, ce n’est pas être orgueilleux, mais c’est découvrir, au fond de son existence, sa propre dignité (et par conséquent celle de la nature humaine). Car connaître véritablement sa propre liberté et sa propre indépendance, c’est savoir que l’on est, avec tous les autres hommes, véritablement égaux. (NKC 15: 114)

La conception orientale de la nature et du rapport à la réalité

Nishitani insiste sur le fait que, fondamentalement, ce qui pose problème aujourd’hui, c’est le divorce consommé entre l’homme et la nature. Et les principales causes de ce divorce sont à chercher dans une conception de la nature insuffisante et d’un rapport à la réalité déficient. Aussi suggère-t-il qu’à la faveur de son héritage oriental, la philosophie japonaise contribue à la formulation d’un discours philosophique apte à rencontrer ces difficultés – et cela en mobilisant les ressources des cultures traditionnelles du Japon et de Chine, à la condition expresse de les “ressaisir en termes contemporains” (NKC 21: 25).

Concernant la nature, Nishitani oppose à la conception occidentale, qui met l’accent sur l’*ousia* (la substance) ou sur la *physis* (qu’il considère encore liée à une conception objective ou substantielle), la conception orientale qui comprend la nature comme “ce qui est de soi-même”. Il renvoie pour ce faire à l’étymologie japonaise du terme “nature”:

On dit en Orient que la signification du mot “nature” (自然 *shizen*), c’est ce qui est de soi-même (自ら然り *onozukara shikari*). La “nature” [...] signifie, par exemple, que l’eau se manifeste là en tant qu’eau, qu’elle existe d’elle-même, qu’elle est d’elle-même comme eau. Et cela

veut avant tout dire qu'elle n'y est pas contrainte par une quelconque force extérieure. On pourrait aussi bien dire qu'elle est "toute seule" (ひとりでに *hitorideni*). [...] Sans être mue par aucune volonté ni aucune force, l'eau se présente d'elle-même. Toute seule. Spontanément, pourrait-on dire. Mais pas au sens où cela dépendrait de la "volonté" de l'eau elle-même. Ce "de soi-même" ne revêt pas un caractère volontaire. [...] Or, il ne s'agit pas non plus d'une "nécessité naturelle". Il y a, dans la nécessité de la "nécessité naturelle", quelque chose qui force, qui contraint. (NKC 15: 70)

C'est ce mode d'être naturel d'une chose (qui est ce qu'elle est "d'elle-même" et qui se présente comme telle "spontanément") qui distingue la conception orientale de la nature. Concrètement, elle s'oppose à la vision occidentale qui voit en la "nature" une réalité "substantielle"⁴. Nishitani souligne cette opposition:

Le mode d'être "naturel" compris en ce sens [oriental] considère chaque chose dans la totalité de son individualité, dans la totalité de son existence, qui consiste à être soi-même en un lieu et un temps donnés. Cette perspective se distingue de celle qui voit en l'*ousia* (有) la substance d'une "chose", ou qui considère l'ego sous la forme d'un sujet. Lorsque l'on envisage une substance ou un sujet, on sépare inévitablement l'existence d'une chose et ce qu'on désigne comme son essence. On en arrive à dédoubler l'être des choses. En revanche, dans la conception orientale de la "nature", l'être des choses est totalement simple. *Einfach*, en allemand. (NKC 15: 72)

Conjointement aux notions de "substance" et de "sujet", l'esprit occidental envisage l'être de chaque chose individuelle comme enfermé dans son individualité propre. Cette détermination de l'être trouve sa formula-

4. Même la "chose-en-soi" kantienne porte encore les stigmates d'une conception objective du réel: "Chez Kant aussi, la signification de la Ding an sich est, me semble-t-il, le mode d'être selon lequel une chose se tient à sa propre origine. Seulement, chez Kant, il apparaît que nous ne pouvons pas la connaître. C'est là, je pense, la conséquence du fait qu'il envisageait encore les choses en général d'une manière objective. Mais, si l'on conçoit que le mode d'être en-soi est un mode d'être selon lequel une chose est d'elle-même, alors il n'est pas nécessaire d'adopter une position complètement agnostique comme Kant" (NKC 15: 72).

tion logique la plus explicite dans le fait que A est A, et que B est B. Par contre, explique Nishitani, pour l'esprit oriental, "tandis que A est A en lui-même et que B est B en lui-même (A=A et B=B), en même temps ils s'interpénètrent" (NKC 15: 73). Échappant à la détermination de l'être qui les enfermerait chacun dans leur substance, A et B se renvoient l'un à l'autre et se constituent mutuellement dans ce renvoi réciproque – ce que Nishitani exprime par $A \rightleftarrows B$. Cela suppose une vision métaphysique qui ne pose pas à la base de l'existence des choses un fondement ultime (que ce soit la substance, l'Être ou Dieu) mais qui, au contraire, les envisage comme dépourvues de tous fondements. D'où la notion de "vacuité", que Nishitani emprunte au bouddhisme et qui exprime le fait que toutes les choses sont ce qu'elles sont non pas en vertu d'un quelconque principe immanent ou transcendant, mais en vertu du réseau relationnel dans lequel elles s'inscrivent – en même temps qu'elles le constituent en retour de par leur coexistence. Au-delà de la réalité de ce réseau d'interconnexions, il n'y a rien. C'est ce réseau d'interconnexions lui-même qui constitue l'unique réalité.

L'homme, en tant qu'il est une partie intégrante de la totalité de la réalité, est lui aussi engagé dans ce rapport de coexistence par lequel chaque chose individuelle participe au processus d'auto-formation réciproque de toutes les autres choses. Et il y découvre que le "monde de la nature" et sa "nature intime" ne font qu'un. C'est cette conjonction auto-constitutive de l'existence humaine avec l'ensemble de la réalité que Nishitani a à l'esprit lorsqu'il déclare que "nous vivons en étant portés à la vie par la nature" (NKC 15: 97), ou lorsqu'il parle de la "grande force qui fait vivre l'homme" (NKC 15: 114).

Au regard de cette conception orientale de la nature, il va de soi que le rapport de l'homme à la réalité demande à être réévalué. Puisant à nouveau dans les traditions spirituelles ancestrales d'Asie orientale, et en particulier dans l'enseignement du shintoïsme, Nishitani met en exergue la notion d'*immédiateté originnaire*. Il s'agit d'adopter une attitude attentive et réceptive à l'avènement des choses selon leur mode d'être "naturel" (c'est-à-dire selon le mode d'être tel qu'elles sont ce quelles sont *d'elles-mêmes*). Bref, "il faut voir les "choses" de l'intérieur de leur propre venue en présence" (NKC 15: 75).

Nishitani développe cette idée dans "Dieu' et l'expérience fondamen-

tale” (1968). L’expérience fondamentale, ou directe, c’est l’“expérience dans laquelle un étant (quel qu’il soit) en vient à se présenter dans sa *réalité*”. Et il ajoute:

Le *plan* sur lequel se produit cette expérience s’ouvre en brisant le *plan* de notre expérience quotidienne et *ordinaire*. [...] Ce *plan*, c’est la dimension qu’un étant ouvre autour de lui dans sa présence *réelle*, par sa présence même; c’est, pour ainsi dire, la *sphère* indéfinie du rayonnement de la *réalité* de cet étant. (NKC 15: 132)

Sur le plan d’une telle expérience, la manière dont la réalité de la chose (ou de l’étant) se manifeste à nous s’apparente à un déchirement de l’horizon de la quotidienneté. On pourrait dire qu’elle “nous saute aux yeux”. Nous prenons conscience de la présence réelle de cette chose d’une manière qui “sort de l’ordinaire”. Et c’est précisément dans ce dévoilement de sa présence réelle que l’on peut saisir sa réalité concrète, immédiate, véritable. Nishitani explique à cet effet:

Quand je dis que la *réalité* d’un étant se *révèle* à nous d’une manière *extraordinaire*, j’entends qu’une *chose* de ce monde [...], plutôt que d’être saisie au sein de l’expérience quotidienne, est mise en *relief* et est *distinguée* d’entre toutes les autres choses comme si elle tirait son origine des profondeurs les plus insondables. Cela ne signifie pas qu’il s’agirait d’un être *supranaturel* situé en un monde soi-disant “*supranaturel*”. Il s’agit bien d’une chose qui appartient à ce monde “*naturel*”, mais qui se manifeste comme si elle se trouvait sur un *plan* “*surnaturel*”. Et ceci constitue sa présence *authentique, naturelle* au sens véritable du terme, sa présence au sein de la *réalité*. (NKC 15: 132-133)

Il s’agit là d’un moment décisif non seulement du rapport de l’homme au monde qui l’entoure, mais aussi de son rapport à lui-même dans la mesure où “l’expérience fondamentale, comprise comme *auto-dévoilement* foncier de l’être, reconduit simultanément celui qui en fait l’expérience aux tréfonds de son être et lui fait prendre *conscience* de la *réalité* de sa propre existence” (NKC 15: 133). Car, au travers de l’“expérience fondamentale”, l’homme redécouvre le lien qui l’unit à l’ensemble des “choses réelles” constitutives du monde, ainsi que la *valeur* de ce lien. Il redécouvre la légitimité de sa propre place au sein du réel, dans le respect

du “être soi-même” de tout ce qu’il côtoie. Réconcilié avec la nature, il est restauré dans son “humanité”.

CONCLUSION

Face aux défis de l’époque contemporaine, Nishitani considère que la tâche de la philosophie est désormais d’“ouvrir une voie pour sauver l’homme, dans sa véritable humanité, du démembrement de la conception de l’homme qui se manifeste aujourd’hui” (NKC 15: 116). On pourrait dire, en ce sens, que la philosophie telle qu’il l’envisage à l’avenir est appelée à prendre la forme d’un “nouvel humanisme”. Cet humanisme serait le fruit d’une prise de conscience renouvelée tant de l’ancre fondamental de la nature humaine dans le monde naturel que de la fraternité qui unit tous les hommes. De par sa situation au confluent des grandes traditions culturelles d’Orient et d’Occident, le Japon est en mesure de contribuer à l’élaboration de ce nouvel humanisme en formulant un discours qui se nourrit de cette double influence. Ainsi, en adoptant une position qui transcende les frontières entre l’Occident et l’Orient, entre la tradition philosophique occidentale et les traditions spirituelles orientales, la philosophie japonaise prépare le terrain pour une rencontre interculturelle potentiellement riche de développements considérables pour la philosophie elle-même. Et ce faisant, elle peut de surcroît servir de modèle pour d’autres types de dialogues susceptibles de se nouer entre la philosophie et des sphères culturelles non-occidentales (par exemple les cultures africaines, arabes ou sud-américaines).

ANNEXE

Nishitani Keiji: “Préface” à
La philosophie japonaise contemporaine (1967)

Le présent ouvrage rassemble les communications qui furent prononcées dans le cadre du colloque de l’année 1967-68 de la Société Philosophique du Kansai, organisé à l’Université de Kobe en mai dernier. La Société Philosophique du Kansai fut fondée en 1947. Elle est ouverte aux chercheurs en philosophie des universités du Japon oriental (jusqu’à

Kyūshū) et organise chaque année un congrès. D'une manière générale, outre une sélection de comptes-rendus de recherches, ce congrès propose un colloque et une conférence publique. Et je pense que cette Société est un réel succès. En particulier, le colloque de cette année, qui avait pour thème "La philosophie japonaise", fut l'occasion de débats extrêmement animés. Il faut y voir sans doute le fait que c'est là un thème des plus actuels.

Il semble que la question de "la modernisation et la tradition" soit aujourd'hui au centre de toutes les préoccupations. Or, cette question sous-tend en réalité toute l'histoire du Japon depuis la Restauration de Meiji. Avec le processus de modernisation du Japon, nous, Japonais, avons succombé à la puissante force d'attraction de la culture occidentale et avons été contraints de nous libérer du poids de la longue tradition du passé. Cependant, il est évident que la culture occidentale ne saurait nous être congénital comme elle l'est pour les Occidentaux qui l'ont créée. La culture occidentale ne saurait, comme telle, devenir chez nous autochtone, et nous ne saurions plonger nos racines dans la culture occidentale. Il en résulta un profond vide spirituel chez les Japonais qui se consacrèrent à la culture occidentale, ce dont un nombre toujours croissant de personnes prit conscience. En même temps, la nécessité de nous retourner sur notre propre tradition passée apparut aussi comme inéluctable. Ces deux orientations diamétralement opposées d'une quête d'un nouveau futur et d'un retour vers le passé se nouent nécessairement en nous. Nous, Japonais, nous sommes retrouvés héritiers de deux cultures complètement différentes, celle d'Occident et celle d'Orient, et nous sommes sans cesse déchirés entre la voie de la modernisation et celle de la tradition.

L'univers philosophique n'aurait pas pu faire exception. L'étude et la compréhension de la philosophie occidentale ont accompli de remarquables progrès au cours des cent dernières années; en revanche, les chercheurs furent, d'une manière générale, forcés de se tenir à l'écart de la tradition de pensée orientale, et bientôt ils s'en désintéressèrent – celle-ci sombrant alors progressivement dans l'oubli. Or, il en va de l'art et de la religion comme de la pensée, et en particulier de la pensée philosophique: les acquis antérieurs n'appartiennent pas simplement au passé. Dans le domaine des idées, rien n'appartient simplement au passé.

Tout comme les chefs-d'œuvre artistiques et les enseignements religieux du passé, les grandes pensées conservent une fraîcheur comme si elles avaient été formulées juste hier. Dans le domaine des idées, les époques qui remontent à 500 ans, 1000 ans ou 2000 ans sont simultanées à l'époque contemporaine. Des grandes pensées des temps anciens émane une lumière qui brille encore aujourd'hui. Seulement, cela requiert que des hommes soient inspirés par cette lumière. En ce sens, il faut reconnaître que c'est pour nous une grande bénédiction que d'avoir derrière nous la tradition de la culture orientale, laquelle soutient aisément la comparaison avec la culture occidentale. On pourrait considérer que notre situation actuelle, dans laquelle nous sommes tiraillés entre tradition et modernisation, entre civilisation orientale et civilisation occidentale, constitue en même temps pour nous un grand privilège que ne partagent pas les Occidentaux, en ceci qu'elle nous dote de deux grandes cultures. La détresse extrême qui nous accable constitue l'autre face de la grandeur de la tâche qui nous incombe: celle d'établir les fondations d'une pensée pour un monde en gésine, pour un monde nouveau uni par-delà les différences entre Orient et Occident.

À l'occasion du centenaire de la Restauration de Meiji, le colloque du congrès de cette année avait pour principal objectif de réfléchir sur le passé de la philosophie japonaise et d'envisager son avenir. Il est naturel que nos discussions se soient focalisées sur la question de la tâche de la philosophie dans le Japon contemporain, à l'aune de la longue tradition du passé. Et je pense que ces discussions furent, elles aussi, fructueuses.

Dans la mesure où les participants sont tous versés dans l'un ou l'autre domaine de la philosophie occidentale, il est clair que l'on ne saurait attendre d'eux qu'ils possèdent une connaissance de la pensée orientale aussi approfondie que ceux qui en font leur spécialité. Cependant, en l'état actuel des choses, les chercheurs en pensée orientale abordent en général cette dernière en historiens, comme s'il s'agissait d'un héritage du passé. Ils n'entreprennent pratiquement pas le travail de revitalisation de l'esprit qui l'habite, de réappropriation de la signification qu'elle véhicule. Dans la situation actuelle, je me demande si ce travail n'est pas davantage l'apanage de ceux qui se consacrent à la pensée occidentale. L'insuffisance des connaissances chez ces derniers ne me paraît pas constituer un handicap fondamental. Il vaut mieux exploiter au maximum des connaissances

parcellaires que n'utiliser que partiellement des connaissances exhaustives. Il doit y avoir, je pense, chez les jeunes gens qui ont étudié la philosophie occidentale jusqu'à présent, une grande capacité à s'approprier la pensée et à la mettre en œuvre par eux-mêmes. D'une façon générale, la philosophie occidentale donne l'impression de comporter une telle force, mais elle aussi recèle des problèmes qu'il faut tâcher d'examiner avec soin.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviation

NKC 『西谷啓治著作集』 [Œuvres de Nishitani Keiji] (Tokyo: Sōbunsha, 1986-1995), 26 vols.

Autres sources

ISAAC, Sylvain

2007 D'Athènes à Fribourg, *via* Kyoto. L'influence de la philosophie grecque antique et de la philosophie allemande moderne sur Nishitani Keiji. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 22: 355-374.

2009 La philosophie japonaise en question. *Revue Philosophique de Louvain* (forthcoming).

NISHITANI Keiji 西谷啓治

1959 La philosophie japonaise. *Revue Philosophique de Louvain* (forthcoming).

1961 日本に於ける宗教の現状 [La situation actuelle de la religion au Japon]. *Kokusai shūkyō nyūzu* 『国際宗教ニュース』 [Nouvelles Religieuses Internationales] 3: 26-35.

1963 Mon point de départ philosophique. *Laval Théologique et Philosophique* 64/2 (2008): 295-303.

1967 はしがき [Préface], 『現代日本の哲学』 [La philosophie japonaise contemporaine], éd. Nishitani Keiji, 1-5. Kyoto: Yūkonsha.

1968 Japan in the Contemporary World. *Japan Studies* 13: 1-6.