

Dictionnaire de philosophie japonaise

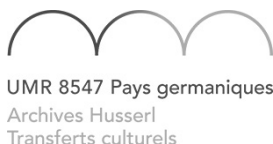
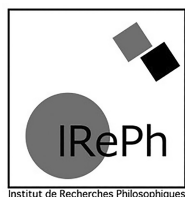
Dictionnaire de philosophie japonaise

Sous la direction de
Simon Ebersolt et Thierry Hoquet

avec le concours scientifique
de Gôda Masato et Uehara Mayuko



Publié avec le soutien de l’Institut de recherches philosophiques de
l’Université Paris Nanterre et de l’Alliance Paris Lumières
(Projet « Modernités japonaises », dir. T. Hoquet) et des Archives
Husserl de Paris (dir. D. Pradelle, CNRS-PSL-UMR 8547 : Pays
Germaniques).



ISBN 978-2-13-085416-6

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2026, octobre

© Presses Universitaires de France, 2026
5, allée de la 2^e DB, 75015 Paris

Sommaire

Transcription des termes japonais et des noms d'Asie orientale.....	17
Abréviations.....	19
Remerciements	23
Préface.....	25
Présentation.....	31

CHAPITRES INTRODUCTIFS

Partie I

La philosophie japonaise, dans ses langues et ses écritures

L'invention de <i>tetsugaku</i> 哲学	43
« La traduction méprisée »	55
Philosophie et écriture	71
L'exercice philosophique de la langue japonaise	91
Langue et pensée au Japon.....	111

Partie II

La philosophie, domaine par domaine

Métaphysique et philosophie première	131
Philosophie de la religion	151
Philosophie morale.....	171
Philosophie politique.....	185
Esthétique.....	209
Philosophie des sciences	223
Philosophie des techniques	241

NOTICES

ABE Jirô.....	261
ABE Masao.....	265
ABE Yoshishige.....	268
Action.....	272
AKASEGAWA Genpei.....	276
AMANO Teiyû.....	280
Amour.....	285
Animalisation.....	289
Anti-art.....	294
Apparaître.....	298
Appel et réponse.....	300
ARIGA Tetsutarô.....	304
Asie.....	308
Asie orientale (communauté coopérative de l').....	312
Auto-identité absolument contradictoire.....	316
Autrui, autre.....	320
<i>Aware</i> , poignance.....	324
<i>Bushidô</i> , voie des guerriers.....	330
Champ de force.....	335
Cinéma (théories du).....	339
Classification critique des doctrines.....	344
Communion existentielle.....	349
Contingence.....	353
Continuité.....	357
Continuité discontinue.....	360
Contrastes extrêmes (théorie des), polarisme.....	365
Conversion/renversement/transformation.....	369
Corps (Yuasa).....	374
Corps propre, soi-même (Ichikawa).....	379
Culture de soi, exercice.....	383
Culture (de soi).....	388
Dialectique.....	395
Éducation morale.....	403
Environnement.....	408
Espace (Tosaka).....	412
Espèce.....	416
Esthétique de la vie.....	420
État.....	423

État (la raison d').....	428
Études pratiques	432
Évolution	435
Expérience	440
Expérience pure	445
Expression	449
FENG Youlan.....	455
FENOLLOSA Ernest.....	458
Formation.....	461
<i>Fûdo</i> , milieu/climat.....	466
<i>Fûdo</i> et <i>fûdosei</i> (de la difficulté de traduire).....	469
FUJISAWA Norio.....	474
FUKUDA Tsuneari.....	478
FUKUZAWA Yukichi	481
<i>Fûryû</i> , raffiné/sensuel/détaché	486
Genre.....	493
HANADA Kiyoteru.....	499
HATANO Seiichi	504
HAYAMI Akira	508
HAYASHI Tatsuo	512
HIRATSUKA Raichô	516
HIROMATSU Wataru	521
HISAMATSU Shin.ichi	524
Histoire.....	528
Histoire mondiale	534
HONDA Kenzô	538
Humain (être), inter-humain.....	541
HUNG Yao-hsün.....	544
Hyper-art <i>tomason</i>	548
ICHIKAWA Hiroshi	553
IDE Takashi	556
<i>Iki</i> , chic/charmant/vif.....	559
Illusion commune	564
Image-archétype.....	568
Imagination	573
IMAMURA Hitoshi	577
IMANISHI Kinji	581
Impérialisme	585
Indépendance.....	589
Individuelle (chose), individu	592

INOUE Enryô	595
INOUE Tadashi	600
INOUE Tetsujirô	602
Intuition	608
Intuition agissante	611
Ironie	616
ISHIGURO Hidé	618
ISHIWARA Jun	621
ISHIZU Teruji	626
IWASHITA Sôichi	630
IZUTSU Toshihiko	633
Japonais (ce qui est/caractères/esprit)	639
Japonésie	645
Jardin	648
Jeu	653
<i>Jikaku</i> , éveil à soi/auto-éveil/conscience de soi (introduction)	658
<i>Jikaku</i> (Nishida)	659
<i>Jikaku</i> (Tanabe)	664
<i>Jikaku</i> (philosophie de l'éducation)	667
KAKEHASHI Akihide	673
KANAMORI Osamu	676
KARAKI Junzô	680
KARATANI Kôjin	683
<i>Kata</i> , type/moule/forme/modèle	686
<i>Katagi</i> , tempérament/manière d'être/air/atmosphère	690
KATÔ Hiroyuki	693
KATÔ Shûichi	697
KATSUTA Shuichi	701
<i>Ki</i> , souffle	706
KIMURA Bin	710
KIMURA Motomori	715
KIMURA Taiken	720
KISHIDA Ryûsei	723
KITA Ikki	727
KITAMORI Kazô	731
KIYOZAWA Manshi	735
KOBAYASHI Hideo	739
KOEGER Raphael von	743
<i>Kokoro</i> , esprit/cœur/âme	746

<i>Kokutai</i> , caractéristique essentielle de la nation.....	749
KÔSAKA Masaaki.....	754
<i>Koto</i> 言 et <i>koto</i> 事, le dit et le fait/la chose	758
<i>Kotodama</i> , énergie du langage/esprit des mots	763
KÔTOKU Shûsui	766
KÔYAMA Iwao	769
KUKI Shûzô.....	773
KURODA Wataru.....	778
KUWAKI Gen.yoku	782
Lemme.....	787
Lieu (Nishida).....	790
Lieu, champ (architecture)	795
<i>Ma</i> , intervalle	799
Maintenant éternel (Nishida).....	802
Maintenant éternel (Tanabe)	806
Machine.....	811
MARUYAMA Masao	815
MATSUZAWA Yutaka	819
MAYUZUMI Toshirô.....	825
Médialité transcendante.....	830
Métabolisme	834
Métanoétique, voie de la repentance	836
MIKAMI Akira	840
MIKI Kiyoshi	846
MINAKATA Kumagusu.....	850
<i>Mingei</i> , arts populaires	854
MINOBE Tatsukichi	858
Miroir.....	863
MIYAKE Gôichi	866
MIYAKE Setsurei.....	870
Modernité (dépassement de la).....	874
Monnaie	878
Morale nationale	880
MORI Akira.....	884
MORI Arimasa.....	889
MORI Ôgai.....	893
Mot originaire	897
<i>Mushin</i> , non-conscience/non-esprit.....	901
MUTAI Risaku	907
Mythe	910

NAKAE Chômin.....	917
NAKAI Hisao	922
NAKAI Masakazu	925
NAKAMURA Hajime.....	929
NAKAMURA Yûjirô	934
NANBARA Shigeru.....	939
NATSUME Sôseki.....	943
Naturel, nature.....	947
Néant absolu (Nishida).....	951
Néant absolu (Tanabe).....	956
Nihilisme	959
NISHI Amane.....	964
NISHI Shin.ichirô	969
NISHIDA Kitarô	973
NISHIDA Kitarô (périodisation et recherches).....	979
NISHIDA Kitarô et la religion (bouddhisme et christia- nisme)	983
NISHIDA Kitarô et le confucianisme	988
NISHITANI Keiji.....	993
NITTA Yoshihiro	998
NODA Matao	1003
ODAKA Tomoo	1009
OKA Asajirô	1014
OKAKURA Kakuzô/Tenshin	1018
OKAMOTO Tarô	1022
Okinawalogie	1026
Ombre	1031
OMODAKA Hisayuki	1036
ÔMORI Shôzô.....	1040
ÔNISHI Hajime.....	1044
ÔNISHI Yoshinori.....	1046
Orient, philosophie orientale	1051
ORIKUCHI Shinobu.....	1056
ÔSUGI Sakae.....	1060
Ouverture illimitée, ouverture infinie.....	1064
Paix	1069
PARK Chonghong.....	1074
Paysage.....	1077
Paysage, théorie du (vecteur du pouvoir).....	1082
Personne/personnalité	1085

« Philosophie » en Asie de l'Est	1089
<i>Poiêsis</i>	1095
Postmoderne, postmodernité, postmodernisme.....	1100
Prédicat (logique prédicative).....	1105
Présent éternel	1109
Récit, narration	1115
Reportage	1120
<i>Ri</i> , principe.....	1124
<i>Rigi</i> , raison et justice	1127
Rime.....	1131
<i>Sabi</i> , patine/mélancolie/solitude/humour.....	1137
SAIGUSA Hiroto.....	1141
SAKABE Megumi.....	1145
SAKAI Toshihiko.....	1149
SAKAMOTO Hyakudai.....	1153
SAKAMOTO Kenzô	1157
SAWADA Nobushige	1160
Sélection naturelle.....	1163
Sens commun.....	1167
<i>Shashin</i> , photographie	1171
SHIBUSAWA Eiichi	1175
SHIMIZU Ikutarô	1179
SHIMOMURA Toratarô.....	1183
SÔDA Kiichirô	1188
SOGA Ryôjin.....	1193
<i>Soku</i> , immédiat.....	1195
<i>Soku</i> , concomitance (Nishida)	1199
Souveraineté	1203
Souveraineté du <i>nomos</i>	1208
Structure	1213
SUETSUNA Joichi	1217
Sujet (généralités).....	1221
Sujet (Nishida).....	1226
SUZUKI Daisetsu/Daisetz.....	1230
SUZUKI Shigetaka	1235
Symbiose.....	1240
Symbole	1244
Système impérial.....	1249
TAKAHASHI Fumi.....	1255
TAKAHASHI Satomi.....	1259

TAKAYAMA Rinjirô/Chogyû.....	1264
TAKEMITSU Tôru	1268
TAKEMURA Kazuko	1272
TAKETANI Mitsuo	1276
TAKEUCHI Gaishi	1280
TAKEUCHI Yoshimi	1284
TAKEUCHI Yoshinori.....	1287
TAKIZAWA Katsumi	1291
TANABE Hajime	1293
TANAKA Kôtarô	1298
TANAKA Michitarô	1303
TANGE Kenzô.....	1306
TERADA Torahiko	1311
Thé	1316
TOKIEDA Motoki	1320
TOMONAGA Sanjûrô.....	1325
TOSAKA Jun	1329
Toucher	1333
TSUCHIDA Kyôson	1336
TSUDA Sôkichi.....	1341
TSUJIMURA Kôichi	1346
TSUNASHIMA Ryôsen.....	1350
TSURUMI Shunsuke	1355
UCHIMURA Kanzô.....	1359
UEDA Shizuteru	1363
UMEMOTO Katsumi.....	1367
Unité universelle	1370
Universel.....	1372
Vacuité	1379
Vacuité et kénose.....	1383
Vie et mort	1386
Voie	1391
Voie des arts.....	1394
Voie des divinités/shintô	1399
<i>Wabi</i> , calme/sobre/serein/simple	1405
WATSUJI Tetsurô	1410
YAMAKAWA Kikue.....	1417
YAMAUCHI Tokuryû	1421
YANAGI Muneyoshi/Sôetsu	1425
YANAGITA Kunio	1431

YASUOKA Masahiro	1435
YOSANO Akiko	1438
YOSHIMITSU Yoshihiko.....	1442
YOSHIMOTO Takaaki	1445
YOSHINO Sakuzô	1449
YUASA Yasuo	1454
<i>Yûgen</i> , profondeur mystérieuse/charme subtil	1458
YUKAWA Hideki.....	1463
Index des noms	1469
Liste des contributeurs et contributrices.....	1523

Transcription des termes japonais et des noms d'Asie orientale

La transcription des mots japonais est fondée sur le système Hepburn modifié :

- *e* se prononce « é »
- *g* est toujours dur
- *u* se prononce « ou »
- *r* tend vers le « l »
- *s* est toujours sourd
- *h* est une consonne aspirée
- *ch* se prononce « tch »
- *j* est proche de « dj ».

Toutes les voyelles sont prononcées indépendamment.

Le point en milieu de mot, toujours après un *n*, indique la limite entre deux syllabes.

L'accent circonflexe indique une voyelle longue.

Les noms japonais sont donnés dans l'ordre local : le nom de famille avant le nom personnel.

Les noms chinois et coréens, donnés dans le même ordre, sont transcrits selon les usages les plus courants dans les sources citées ; certaines graphies historiques consacrées ont été conservées.

Abréviations

CZ : 『樗牛全集』 (*Œuvres complètes de [Takayama] Chogyû*), 7 vol., Tôkyô, Hakubunkan, 1925-1933.

FYZ : 『福澤諭吉全集』 (*Œuvres complètes de Fukuzawa Yûkichi*), 21 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1958-1964 ; + 1 vol., rééd. 1969-1971.

HSC : 『久松真一著作集』 (*Œuvres de Hisamatsu Shin.ichi*), 9 vol., éd. augmentée, Kyôto, Hôzôkan, 1994-1996.

IES : 『井上円了選集』 (*Œuvres choisies d'Inoue Enryô*), 25 vol., Tôkyô, Univ. Tôyô, 1987-2004.

ITS : 『井上哲次郎集』 (*Œuvres d'Inoue Tetsujirô*), 9 vol., Tôkyô, Kuresu shuppan, 2003.

KIC : 『高山岩男著作集』 (*Œuvres de Kôyama Iwao*), 6 vol., Tôkyô, Tamagawa daigaku shuppanbu, 2007-2009.

KJZ : 『唐木順三全集』 (*Œuvres complètes de Karaki Junzô*), 19 vol., Tôkyô, Chikuma shobô, 1981-1982.

KMC : 『木村素衛著作集』 (*Œuvres de Kimura Motomori*), 6 vol., Tôkyô, Gakujutsu shuppankai, 2014.

KMS : 『清沢満之集』 (*Œuvres choisies de Kiyozawa Manshi*), Tôkyô, Iwanami bunko, 2012.

KSZ : 『九鬼周造全集』 (*Œuvres complètes de Kuki Shûzô*), 12 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1981-1982.

MKZ : 『三木清全集』 (*Œuvres complètes de Miki Kiyoshi*), 19 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1966-1968.

NAZ : 『西周全集』 (*Œuvres complètes de Nishi Amane*), 4 vol., Tôkyô, Munetaka shobô, 1960-1981.

NCZ : 『中江兆民全集』 (*Œuvres complètes de Nakae Chômin*), Tôkyô, Iwanami shoten, 18 vol., 1983-1986.

NKC : 『西谷啓治著作集』 (*Œuvres de Nishitani Keiji*), 26 vol., Tôkyô, Sôbunsha, 1986-1995.

NKT : 『西田幾多郎哲学論集』 (*Recueil d'articles de philosophie de Nishida Kitarô*), 3 vol., Tôkyô, Iwanami bunko, 1987-1989.

NKZ1 : 『西田幾多郎全集』 (*Œuvres complètes de Nishida Kitarô*), 19 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1965-1966 ; 1978-1980 ; 1987-1989 [l'« ancienne édition »].

NKZ2 : 『西田幾多郎全集』 (*Œuvres complètes de Nishida Kitarô*), 24 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 2003-2009 [la « nouvelle édition »].

NMZ : 『中井正一全集』 (*Œuvres complètes de Nakai Masakazu*), 4 vol., Tôkyô, Bijutsu shuppansha, 1964-1981.

OHS : 『大西祝選集』 (*Œuvres choisies d'Ônishi Hajime*), 3 vol., Tôkyô, Iwanami bunko, 2013-2014.

OSC : 『大森莊蔵著作集』 (*Œuvres d'Ômori Shôzô*), 10 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1998-1999.

SDZ : 『鈴木大拙全集』 (*Œuvres complètes de Suzuki Daisetsu*), 40 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1999-2003.

SKZ : 『左右田喜一郎全集』 (*Œuvres complètes de Sôda Kiichirô*), 5 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1930-1931.

SMS : 『坂部恵集』 (*Œuvres de Sakabe Megumi*), 5 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 2006-2007.

STC : 『下村寅太郎著作集』 (*Œuvres de Shimomura Toratarô*), 13 vol., Tôkyô, Misuzu shobô, 1988-1999.

THZ : 『田邊元全集』 (*Œuvres complètes de Tanabe Hajime*), 15 vol., Tôkyô, Chikuma shobô, 1963-1964.

TJZ : 『戸坂潤全集』 (*Œuvres complètes de Tosaka Jun*), 5 vol., Tôkyô, Keisô shobô, 1966-1967.

TSZ : 『高橋里美全集』 (*Œuvres complètes de Takahashi Satomi*), 7 vol., Tôkyô, Fukumura shuppan, 1973.

TYZ : 『竹内好全集』 (*Œuvres complètes de Takeuchi Yoshimi*), 17 vol., Tôkyô, Chikuma shobô, 1980-1982.

UKC : 『梅本克己著作集』 (*Œuvres d'Umemoto Katsumi*), 10 vol., Tôkyô, San-ichi shobô, 1977-1978.

USS : 『上田閑照集』 (*Œuvres d'Ueda Shizuteru*), 11 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 2001-2003.

WTZ : 『和辻哲郎全集』 (*Œuvres complètes de Watsuji Tetsurô*), 27 vol., Tôkyô, Iwanami shoten, 1961-1963, 1991-1992.

YMZ : 『柳宗悦全集』 (*Œuvres complètes de Yanagi Muneyoshi*), 22 vol., Tôkyô, Chikuma shobô, 1980-1992.

YYZ : 『湯浅泰雄全集』 (*Œuvres complètes de Yuasa Yasuo*), 17 + 1 vol., Tôkyô, Hakua shobô, 1999-2013.

Remerciements

Un ouvrage tel que ce dictionnaire a quelque chose de monumental. En comparant le résultat final aux documents conservés dans nos archives – les premières listes de notices et d’auteurs établies en 2021, les premiers messages échangés, les premiers contacts pris –, tout cela peut donner le vertige.

La naissance de l’ouvrage que vous tenez entre vos mains n’a été possible que par le concours de plus de cent contributeurs et contributrices qui nous ont confié leurs textes. Sans leur confiance, leur patience, et leurs efforts renouvelés au cours des cinq dernières années, ce projet n’aurait jamais pu aboutir. Que grâce leur soit rendue pour tout ce qu’ils nous ont offert, et notamment pour le temps qu’ils ont consacré à mettre en commun leurs recherches, leur érudition, leur pensée. La diversité de leurs styles et la richesse de leurs contributions font toute la qualité de ce *Dictionnaire* et contribueront à en faire un ouvrage de référence pour de nombreuses années.

Parmi eux, nous voudrions exprimer une reconnaissance particulière aux deux professeurs japonais qui nous ont accordé leur confiance : Madame Uehara Mayuko de l’université de Kyôto, et Monsieur Gôda Masato de l’université Meiji à Tôkyô. Tous deux ont mis leur science et leur autorité au service de notre projet et leurs figures tutélaires ont été un appui majeur et décisif dans la réussite de notre entreprise.

Enfin, nous remercions vivement les jeunes chercheurs et chercheuses qui nous ont apporté un précieux concours en traduisant de nombreuses notices de cet ouvrage.

Thierry HOQUET et Simon EBERSOLT

Préface

L'Europe philosophique cherche à sortir de ses bornes. Désormais déniaisée, elle réalise que son « universalisme » n'était peut-être qu'un miroir où elle se retrouvait elle-même. On songe à Jean-Jacques Rousseau, déplorant les préjugés de ses contemporains : « chacun ne fait guère sous le nom pompeux d'étude de l'homme que celle des hommes de son pays. Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point, aussi celle de chaque peuple est-elle peu propre pour un autre ». En invitant les philosophes à voyager, Rousseau soulevait une question nouvelle : la philosophie d'un pays est-elle transposable à un autre ? Est-il utile de lire les philosophes étrangers ? Si Rousseau nous livrait cette interrogation, sans s'aventurer lui-même plus avant, c'est peut-être dans son sillage que nous engageons une réflexion sur notre corpus philosophique : la manière dont l'histoire l'a constitué, la diversité qu'il contient, les œillères dont sa composition témoigne.

Par le passé, déjà, quelques philosophes ont tenté de quitter ce que Rimbaud appelait « l'Europe aux anciens parapets ». Au XIX^e siècle, Arthur Schopenhauer et Friedrich Nietzsche se tournèrent vers l'Inde, mais, en 1928, un Japonais, Kuki Shûzô, jugea qu'il y a chez eux « trop de réminiscences orientales pour qu'on les regarde en Orient comme des philosophes vraiment occidentaux ».

Dans ce paysage désormais mondial où les philosophies rivalisent dans leur prétention à enseigner quelque chose aux autres ou leur espoir d'apprendre des autres, la place du Japon apparaît singulière par la relation soutenue, entretenue d'abord avec la Chine et l'Inde, puis avec les doctrines occidentales. Au Japon, on a traduit et retranscrit avec une remarquable constance, consacrant d'immenses

efforts à cette tâche. Précisons immédiatement que, si les Japonais furent d'énergiques traducteurs – et le restent encore aujourd'hui –, il est néanmoins impossible de limiter leur œuvre à une simple imitation : ils n'en sont pas moins créateurs. Mais que connaissons-nous du Japon ? Si peu de choses.

La première raison en est notre ignorance de la langue japonaise. Roland Barthes lui-même, auteur du célèbre *L'Empire des signes* (1970), déclara dans un entretien : « 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. » Le constat de la difficulté s'entend ; mais ne pressent-on pas également, dans ces propos, un indéfinissable complexe de supériorité et peut-être l'aveu d'une défaite ? Au sujet des pensées extrême-orientales, Barthes paraît condamner par avance et lui-même et ses pairs à se contenter d'un « très vague reflet, très déformé ». « Nous autres Occidentaux », privés d'accès linguistique, n'aurions d'autre choix que d'enfermer l'Orient extrême dans l'image fantasmée d'une « Altérité authentique », sans possibilité d'établir avec lui aucune « relation de vérité ». Et pourtant, s'ils apprennent et maîtrisent bien nos langues lointaines, *eux*, que devons-nous en conclure sur *nous* ?

Entre eux et nous, fort heureusement, certains ont entrepris de combler la brèche et de servir de ponts, nous permettant de découvrir quelques philosophes japonais et certains de leurs concepts. S'agissant des auteurs tout d'abord, quelques grands massifs émergent sur la mer étale de notre ignorance : l'immense stature de Nishida Kitarô et, à travers lui, ce qu'on appelle l'« école de Kyôto », à laquelle on associe rituellement les noms de Tanabe Hajime et de Nishitani Keiji. Déjà cité, Kuki Shûzô, grand francophile, admirateur de Bergson et qui fréquenta le jeune Sartre, fut l'objet d'un intérêt précoce et soutenu. Plus récemment, on doit aux efforts d'Augustin Berque d'avoir introduit le lectorat francophone à la pensée de Watsuji Tetsurô en proposant une traduction de *Fûdo* en 2011. On pourrait compléter cette liste de plusieurs noms qui nous sont accessibles par des traductions pionnières : des écrits du grand artisan de la « modernisation » Fukuzawa Yukichi, du penseur politique et introducteur de Rousseau au Japon Nakae

Chômin, des historiens des idées politiques Maruyama Masao ou de la littérature Katô Shûichi, ou plus récemment du spécialiste d'esthétique Nakai Masakazu ou du théoricien Karatani Kôjin... J'en oublie probablement, mais il me semble qu'à bien compter, on atteint tout au plus une dizaine de noms qui font pour nous le tout de la philosophie japonaise. En 2013, une anthologie intitulée *Philosophie japonaise. Le néant, le monde et le corps* a réussi le tour de force de présenter des textes de dix philosophes japonais, pour beaucoup inconnus des francophones. Ainsi, année après année, du fait des efforts conjugués des spécialistes et des traducteurs, le paysage de la philosophie japonaise s'enrichit et se dessine plus précisément.

Si la pêche aux auteurs reste maigre, qu'en est-il s'agissant des concepts de la philosophie japonaise ? On peut juger exemplaire la liste de trente-neuf entrées contenues dans *Les Notions philosophiques*, tome II de l'*Encyclopédie philosophique universelle* (1990), republiées sous le titre *La Pensée japonaise* (Paris, Puf, « Quadrige », 2019). Cette première tentative est assez révélatrice de ce qu'était l'état de la philosophie japonaise en France il y a un tiers de siècle. Comparativement, elle fait mieux sentir l'originalité du présent *Dictionnaire*. Pour s'en tenir à deux données chiffrées, ce dictionnaire contient des notices sur environ 140 auteurs et presque autant de concepts ou notions. C'est assez souligner à quel point l'ouvrage que l'on tient dans ses mains peut changer notre perception et contribuer à notre connaissance de la philosophie japonaise et de ses débats. Pour celles et ceux qui identifient la philosophie à la création de concepts, alors incontestablement ce *Dictionnaire* apporte de nombreux éléments de réponse et de réflexion. Loin de s'en tenir à une fascination pour le vide et le néant, la philosophie japonaise s'y révèle plurielle, engagée dans son temps et considérant la multiplicité des arts, des sciences et des techniques, et des transformations du monde psychique, social et moral.

* * *

Il nous faut à présent caractériser ce qu'on entend par « philosophie japonaise ».

On entend généralement par là une philosophie produite au Japon, en langue japonaise. Cette philosophie est donc profondément liée aussi à l'histoire politique et sociale du Japon, et notamment aux cycles diplomatiques qui ont autorisé ou interdit la

circulation de certaines idées philosophiques ou religieuses, de certains savoirs ou discours. « Japonaise », cette philosophie déborde cependant le territoire japonais de deux manières : d'abord, par la question « archipélagique » qui se dessine à partir d'Okinawa ; mais cette philosophie a aussi tourné le regard vers l'ouest : vers la Chine, tout d'abord, puis, plus largement, vers l'Occident.

À cette caractérisation spatiale ou territoriale, il faut également ajouter une autre question, temporelle celle-là : quand commence la philosophie japonaise ? Le présent *Dictionnaire* a fait le choix de s'en tenir à la période « moderne et contemporaine », c'est-à-dire qu'il s'est concentré sur la production philosophique au Japon principalement depuis le début de l'ère Meiji (1868). Ce choix se justifie notamment par un fait lexical et disciplinaire marquant : la création du mot *tetsugaku*, proposé par Nishi Amane comme traduction du mot grec *philosophia*, offre incontestablement un point de repère. Elle dessine un avant et un après, sans pour autant constituer un point de départ absolu. Après *tetsugaku*, le champ de la pensée se configure, notamment sur le plan institutionnel. *Dictionnaire de philosophie*, l'ouvrage qu'on tient entre ses mains n'est donc pas un dictionnaire de *pensée japonaise*, mais peut-être, principalement, un dictionnaire de *tetsugaku*.

Enfin, une dernière question – peut-être l'une des plus difficiles et des plus essentielles : pourquoi la philosophie japonaise ? Pour y répondre, on doit prendre en compte ce que j'appellerais « la promesse de la philosophie japonaise ». Cette promesse – on le sent, on l'a dit – est celle d'une régénération de la pensée, et d'un accès au tout autre de la culture occidentale. Ce dictionnaire montre à l'envers ce que cette promesse peut avoir d'illusoire : la langue japonaise ne saurait être enfermée dans le mythe du tout-autre et il y a toujours possibilité de traduction. Mais coupez cent fois la tête de Méduse, elle repousse sans cesse. Dans mon propre itinéraire de pensée, si je me suis tourné vers la philosophie japonaise, c'est que je nourrissais l'espoir que, depuis le Japon, certaines oppositions inconciliables se trouveraient, comme par miracle, dissoutes. Cette « promesse » a fonctionné à plein pour expliquer mon désir, ou mon besoin de « Japon » : c'était la quête d'une pensée capable de surmonter les dualismes qui hantent la philosophie occidentale. Souvent écartée comme mensongère, cette promesse me paraît néanmoins essentielle à l'économie symbolique de la philosophie japonaise, du moins lorsqu'on la perçoit depuis l'étranger. Elle conduit chaque année de

nouvelles générations d'étudiants à la philosophie japonaise mais aussi au japonais – et il serait absurde de minimiser le pouvoir de fascination qu'elle exerce.

Thierry HOQUET

Présentation

Ce dictionnaire a pour finalité de montrer la richesse, la variété et l'ouverture de la philosophie japonaise moderne et contemporaine¹, le fruit du premier dialogue approfondi entre un pays extra-occidental et l'Europe philosophique, engagé de manière continue et systématique depuis la seconde moitié du XIX^e siècle. Ce dialogue est caractérisé par trois dimensions :

1) la dimension synchronique, c'est-à-dire le caractère *contemporain* des dialogues entre les philosophes japonais et européens, mais aussi des transferts² conceptuels entre le Japon, l'Europe et l'Asie de l'Est. Les philosophes japonais se sont essentiellement confrontés à la philosophie européenne de leur époque, mais ils ont aussi réfléchi à la place du Japon dans l'Asie de l'Est et de celle-ci dans le monde, tandis que des transferts conceptuels ont eu lieu, non seulement entre l'Europe et le Japon, mais aussi entre le Japon et l'Asie de l'Est ;

1. Nous nous conformons à la périodisation des historiens japonais : ici, « moderne » traduit *kindai* 近代, qui court de la restauration de Meiji (1868) à la fin de la guerre de l'Asie-Pacifique (1945) ; « contemporain » traduit *gendai* 現代, qui court de l'après-guerre à nos jours. Un processus de modernisation endogène avait cependant commencé à l'époque d'Edo (1603-1867), voire dès l'époque Azuchi Momoyama (1573-1603). Celles-ci sont désignées par le terme *kinsei* 近世, dont la traduction la plus courante est « prémoderne » en français, *early modern* en anglais.

2. Sur la notion de « transfert », voir les travaux de Michel Espagne. En guise d'introduction, voir son article « La notion de transfert culturel », *Revue Sciences/Lettres*, 1, 2013, p. 1-9.

2) la dimension diachronique, c'est-à-dire la *réinterprétation* et la *réactualisation* par les philosophes japonais des traditions intellectuelles des plus anciennes aux plus récentes, aussi bien japonaises, est-asiatiques qu'européennes. La rencontre avec les pensées européennes a souvent été l'occasion d'un retour à des doctrines bouddhiques (notamment le Zen et la Terre Pure, mais aussi les spéculations du Kegon, la scolastique Tendai et l'ésotérisme Shingon). Les influences du confucianisme, des « études japonaises » (*kokugaku* 国学) et même du shintô n'ont pas été omises. Le christianisme et la philosophie grecque, souvent pour contrebalancer la philosophie européenne moderne, ont inspiré de nombreux philosophes japonais ;

3) la dimension polyglossique, c'est-à-dire le travail de *traduction* entre les langues européennes et le japonais, avec ses mots vernaculaires mais aussi ses notions sino-japonaises qui proviennent essentiellement du bouddhisme et du confucianisme. Cette dimension, qui lie les deux dimensions précédentes, n'est pas l'expression d'une réception passive de la philosophie européenne, mais a permis de forger des concepts nouveaux.

La philosophie japonaise moderne s'est constituée à partir d'une rencontre – contrainte – avec les puissances occidentales au milieu du XIX^e siècle. Les pressions de ces puissances en Extrême-Orient atteignaient leur apogée, notamment avec les guerres de l'opium en Chine. Le Japon shogunal était quant à lui fermé à la plupart des États du monde depuis la première moitié du XVII^e siècle. Seuls les Ryûkyû, la Corée, la Chine et les Pays-Bas entretenaient des échanges avec le Japon. L'expédition menée en 1853 par les États-Unis contraignit le Japon à signer l'année suivante le traité de Kanagawa, qui organise l'ouverture des ports aux navires états-uniens et leur ravitaillement. En 1858, les puissances occidentales imposent au Japon des traités « d'amitié et de commerce » (autrement dit inégaux), ce qui accélère la crise politique préexistante et suscite l'avènement d'un nouveau régime en 1868, début de l'ère Meiji. Pour réviser ces traités, le Japon s'efforce de devenir un « pays riche » doté d'une « armée forte » (*fukoku kyôhei* 富国強兵), slogan politique qui apparaît dès la fin du shogunat. Un des principaux moyens en était le renouvellement de ses institutions par une introduction massive des sciences et techniques occidentales.

Pour ce faire, les dirigeants japonais ont institué une politique de traduction dès la fin du shogunat. L'Institut d'études occidentales (Yôgakusho 洋学所) est fondé en 1855, où l'on traduit les ouvrages à partir de l'original et dispense des cours de néerlandais, d'allemand, d'anglais, de français et de russe. Il est l'ancêtre de l'une des institutions qui forment en 1877 l'université de Tôkyô (Tôkyô daigaku 東京大学), la première université fondée par l'État. Si les premiers contacts japonais avec la philosophie européenne se font essentiellement avec les pensées politiques anglaises et françaises, qui vont contribuer à l'émergence des idées démocratiques au début de l'ère Meiji (1868-1912), période de transition et d'effervescence politique vers l'établissement de l'État-nation, la philosophie s'institutionnalise rapidement sous l'égide de l'État, et notamment de l'université de Tôkyô, qui favorise au cours des années 1880 la science prussienne. La « philosophie » est dotée de son propre département dès 1881. La Société de philosophie (Tetsugakukai 哲学会) est fondée en 1884, suivie par sa revue en 1887. Après que l'université de Tôkyô est renommée en 1886 « Université impériale » (Teikoku daigaku 帝国大学)¹, et alors que le nouveau régime se dote en 1889 de la Constitution de l'Empire du Grand Japon, la domination de la philosophie allemande est presque sans partage jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, au détriment des philosophies anglaise et française réputées trop libérales. N'oublions pas non plus les Collèges supérieurs (Kôtô chûgakkô 高等中学校) fondés en 1886, remplacés à partir de 1894 par les Écoles supérieures ou Lycées (Kôtô gakkô 高等学校), dont le plus célèbre est celui de Tôkyô, le Premier Lycée (Dai-ichi kôtô gakkô 第一高等学校) : dans ces établissements d'enseignement supérieur, généraliste et élitiste, qui avaient pour mission de préparer aux universités impériales, les étudiants généralement âgés de 17 à 20 ans recevaient notamment leurs premiers enseignements de philosophie. Quant aux chaires de philosophie au sein des universités, elles se multiplient durant les années 1920, ainsi que le nombre d'étudiants de philosophie partis se former à l'étranger, essentiellement en Allemagne, en Angleterre et en France.

Malgré cette rencontre avec l'Occident et la volonté d'atteindre le niveau de développement de la civilisation occidentale, une certaine

1. Puis « université impériale de Tôkyô » (Tôkyô teikoku daigaku 東京帝国大学) au moment de la fondation de celle de Kyôto en 1897. Elle redeviendra « université de Tôkyô » en 1947, deux ans après la défaite du Japon impérial.

continuité avec le passé est-asiatique, et notamment chinois, allait subsister. Le mot *tetsugaku* 哲学 est un néologisme que Nishi Amane (1829-1897) a forgé pour traduire la « philosophie » occidentale, qu'il a voulu distinguer du confucianisme, mais, paradoxalement, ce nouveau mot est la contraction de celui que le même Nishi avait créé auparavant, *kitetsugaku* 希哲学, « science qui aspire à la sagesse », en s'inspirant d'une phrase du néoconfucéen chinois Zhou Dunyi (1017-1073). Les intellectuels de l'époque, dont les plus virulents occidentalistes, avaient été formés aux classiques chinois habituellement transmis aux fils de guerriers qu'ils étaient en très grande majorité. Les premiers intellectuels de l'ère Meiji avaient été formés aux études chinoises et hollandaises, et avaient appris l'anglais avec des dictionnaires anglais-chinois et lu des livres occidentaux traduits en chinois classique. Ce qui est intéressant est que, comme de nombreuses traductions japonaises de catégories occidentales, le néologisme de Nishi va être importé en Chine, où il est encore employé de nos jours (prononcé *zhexue*). Même si la référence à la philosophie européenne reste dominante dans leurs œuvres, de nombreux philosophes japonais se sont inspirés du bouddhisme et du confucianisme, auxquels il faut nécessairement ajouter les recherches universitaires en bouddhologie et en pensée chinoise.

La philosophie n'a donc pas été créée *ex nihilo* au Japon au milieu du XIX^e siècle. Le bouddhisme et le confucianisme sont aussi bien des religions que des philosophies, c'est-à-dire des discours rationnels à visée universelle qui tentent de saisir la réalité par des notions fondamentales – autrement dit des recherches de la vérité. Rappelons que la prétention à la séparation nette entre « religion » et « philosophie » est moderne, et que nous pouvons trouver bien des éléments que l'on qualifierait aujourd'hui de « religieux » dans les discours philosophiques grecs, médiévaux et même modernes en Europe. En outre, l'occidentalisation de l'ère Meiji ne saurait expliquer tout le processus de modernisation du Japon, dont on observe des manifestations notables à l'époque d'Edo (1603-1867), caractérisée notamment par l'urbanisation massive, l'élargissement de l'accès à l'écrit, le développement de l'imprimerie et de l'économie monétaire. Du point de vue de l'histoire intellectuelle, le philosophe Inoue Tetsujirō (1856-1944) avait déjà remarqué les prodromes de modernité dans ce qu'il appelait la « philosophie » de l'époque d'Edo, notamment d'Ogyū Sorai (1666-1728), selon lequel les

normes sociales ne sont pas données par la nature mais créées par les hommes eux-mêmes.

Cependant, il y a bel et bien une véritable rupture dans le contenu de l'histoire des idées, et notamment de la philosophie au Japon, avec l'introduction massive de la philosophie européenne à l'ère Meiji. Si la philosophie aristotélicienne a été introduite au Japon par les jésuites au XVI^e siècle, son influence est demeurée limitée et la philosophie européenne n'a pas fait l'objet de diffusion massive à l'époque d'Edo, durant laquelle seules les sciences et les techniques européennes étaient tolérées par le pouvoir à travers la circulation limitée d'ouvrages en néerlandais. Par l'implantation de la philosophie européenne durant la seconde moitié du XIX^e siècle, s'est opérée une rupture dans l'histoire du Japon en général, et dans l'histoire de la philosophie japonaise en particulier, qui s'est désormais déployée non pas dans un pur face à face avec l'Occident, mais dans une triangulation entre Japon, Europe et Asie de l'Est et, en même temps, dans une triangulation entre dialogue au présent, réinterprétation du passé et traduction entre langues.

*
* *

Après cette présentation générale, le lecteur trouvera quelques repères pédagogiques généraux sur la philosophie japonaise moderne et contemporaine, dont Thierry Hoquet a assuré la coordination. Dans la « Partie 1. La philosophie japonaise, dans ses langues et ses écritures », on trouvera un chapitre elucidant l'invention du mot *tetsugaku* 哲学, qui traduit *philosophia*, l'acte inaugural de la philosophie japonaise moderne et contemporaine, des explications sur les rapports de la philosophie japonaise avec la traduction, l'écriture, la grammaire et la création conceptuelle. Dans la « Partie II. La philosophie, domaine par domaine », on trouvera des présentations de ses principaux champs de déploiement nés à l'ère Meiji : métaphysique, religion, morale, esthétique, politique, sciences et techniques.

Dans le corps même du dictionnaire, le lecteur trouvera des notices sur les notions et les auteurs, dont Simon Ebersolt a assuré la coordination et la supervision des traductions. Ce dictionnaire couvre non seulement les notions qui semblent de prime abord proprement japonaises, mais qui ont été réinterprétées par des philosophes à l'époque moderne et contemporaine (par exemple « *iki* »,

intraduisible univoquement en français), mais encore des notions qui semblent occidentales (par exemple « contingence », « *poiêsis* », « souveraineté du *nomos* »), mais qui ont été conceptualisées par les philosophes japonais eux-mêmes. D'ailleurs, même les notions de prime abord « japonaises » et difficilement traduisibles, qui seront donc classées dans l'ordre de la transcription du japonais lui-même¹, ne sont pas purement japonaises en ce qu'elles sont aussi le produit d'un dialogue avec l'Europe philosophique. Il n'y a donc pas d'un côté l'« âme japonaise » qu'il faudrait isoler et que certaines notions exprimeraient purement, et de l'autre les notions étrangères qui ne seraient nullement japonaises. Ainsi, ce dictionnaire porte aussi sur la manière dont certaines notions des arts aujourd'hui qualifiés de « traditionnels » ont été réinterprétées et théorisées par les Japonais de l'époque moderne et contemporaine (comme « *wabi* », « *sabi* » et « *yûgen* »). De même que certaines notions bouddhiques, les définitions de ces notions ont évolué dans l'histoire et furent repensées par les auteurs modernes.

À travers les notices sur les auteurs, ce dictionnaire souligne le rôle d'individualités articulant les dimensions synchronique, diachronique et polyglossique. Dans le monde de la philosophie, c'est ultimement l'individu débattant toujours virtuellement avec la communauté de tous ceux qui pensent et de toutes origines qui unifie dialectiquement cette triple dimension en un concept à caractère universel. La philosophie japonaise n'est donc pas la philosophie de la culture japonaise, mais une philosophie d'origine japonaise et à visée universelle. Autrement dit, ce dictionnaire est bel et bien un dictionnaire de philosophie, et non pas d'histoire intellectuelle. Même au Japon, il n'existe que des « dictionnaires d'histoire intellectuelle japonaise² », où la philosophie moderne et contemporaine a une portion congrue, ce qui fait de cet ouvrage le premier dictionnaire de philosophie japonaise dans le monde. Il ne porte pas directement sur les événements, les courants (les « -ismes ») ou encore

1. Par exemple, on trouvera la notice « *Iki* » à « i », et non pas à « chic », « charme » ou « vif », les différentes traductions possibles du mot.

2. Koyasu Nobukuni 子安宣邦 (dir.), 『日本思想史辞典』 (*Dictionnaire d'histoire intellectuelle japonaise*), Tôkyô, Perikansha, 2001 ; Ishige Tadashi 石毛忠 *et al.* (dir.), 『日本思想史辞典』 (*Dictionnaire d'histoire intellectuelle japonaise*), Tôkyô, Yamakawa shuppansha, 2009 ; Ishida Ichirô 石田一良 *et* Ishige Tadashi (dir.), 『日本思想史辞典』 (*Dictionnaire d'histoire intellectuelle japonaise*), Tôkyô, Tôkyôdô shuppan, 2013 ; Nihon shisô-shi gakkai 日本思想史学会 (dir.), 『日本思想史辞典』 (*Dictionnaire d'histoire intellectuelle japonaise*), Tôkyô, Maruzen shuppan, 2020.

les revues, mais sur les notions comme *concepts* pensés par des *auteurs*, c'est-à-dire des individus qui sont certes en prise avec un contexte historique, mais qui finissent par se distinguer par leurs œuvres : deux auteurs peuvent recourir au même mot, mais forger deux concepts différents. Dès lors, notre but n'a pas non plus été de reprendre toutes les grandes notions que l'on trouve dans nos manuels de philosophie (« conscience », « liberté », « histoire », « État », etc.) et de les plaquer sur l'histoire de la philosophie japonaise. On en retrouve certaines dans ce dictionnaire, mais notre dessein fut toujours de partir des notions qui ont émergé des œuvres mêmes des philosophes japonais.

Parmi les auteurs, on trouvera non seulement les grands représentants de l'école de Kyôto (notamment Nishida Kitarô, Tanabe Hajime, Miki Kiyoshi), ou apparentés (comme Kuki Shûzô et Watsuji Tetsurô), mais aussi des philosophes de l'ère Meiji (comme Inoue Tetsujirô, Kiyozawa Manshi, Ônishi Hajime) et d'après-guerre (par exemple Ômori Shôzô, Hiromatsu Wataru, Sakabe Megumi) indépendants de cette école et par conséquent moins étudiés, ainsi que des auteurs – artistes, critiques, intellectuels, scientifiques, entre autres – qui n'étaient pas des professeurs de philosophie, mais qui se sont inspirés de la philosophie et ont contribué à la vitalité du monde intellectuel japonais (par exemple l'intellectuel Fukuzawa Yukichi, le critique Yoshimoto Takaaki, le physicien Yukawa Hideki). Pour ne prendre qu'un cas évident, celui de l'esthétique, ce dictionnaire met à l'honneur des philosophes qui ont occupé des chaires d'esthétique philosophique (par exemple Ônishi Yoshinori), mais aussi des artistes qui ont réfléchi et écrit sur leur art (par exemple Okamoto Tarô et Akasegawa Genpei).

Ce dictionnaire met donc aussi en avant les liens entre la philosophie et les autres régions du champ intellectuel japonais : arts et lettres, sciences et techniques, éducation, politique, droit, société, économie, langue. Les notices porteront principalement sur des concepts qui ont été discutés dans le monde philosophique, mais aussi sur des notions qui ont débordé le champ philosophique et qui ont fait l'objet de débats ou de développements dans d'autres champs intellectuels (par exemple « sujet », « symbole », « *ma* »). La philosophie, qui n'est pas une simple discipline universitaire, a joué un rôle social indéniable dans le Japon moderne, ne serait-ce que comme élément fondamental de la culture générale. Non seulement certains philosophes se sont engagés directement dans les

débats politiques ou au sein même de l'État, mais les concepts philosophiques ont influencé indirectement les débats politiques, juridiques, littéraires, esthétiques et plus généralement les sciences sociales.

Simon EBERSOLT

Chapitres introductifs

Partie I

La philosophie japonaise,
dans ses langues et ses écritures

L'invention de *tetsugaku* 哲学

ABIKO Shin

Le mot japonais *tetsugaku* 哲学 (ou dans son ancienne graphie : 哲學) est une traduction du terme grec φιλοσοφία (*philosophia*). Ce néologisme fut proposé par Nishi Amane (1829-1897), souvent considéré comme le premier philosophe japonais, en ce sens qu'après trois années d'études aux Pays-Bas (1862-1865), il introduisit la philosophie occidentale au Japon tout en lui donnant son appellation japonaise : *tetsugaku*. Nishi forgea ce terme vers 1868 et l'employa publiquement pour la première fois dans une publication de 1874. *Tetsugaku*, composé de deux *kanji*, s'est depuis lors largement diffusé, non seulement au Japon, mais aussi dans l'ensemble de l'Asie de l'Est, notamment en Chine, en Corée du Sud et au Vietnam. Aujourd'hui encore, au Japon, *tetsugaku* s'emploie sans difficulté dans l'usage quotidien chaque fois qu'on veut désigner la philosophie. On le rencontre notamment dans la traduction de nombreux titres canoniques de l'histoire de la philosophie occidentale : des *Principes de la philosophie* de René Descartes aux *Philosophische Untersuchungen* de Ludwig Wittgenstein, en passant par *Qu'est-ce que la philosophie ?* de Gilles Deleuze et Félix Guattari. De la même manière, Maruyama Masao a pu écrire un texte intitulé « La philosophie de Fukuzawa Yukichi ¹ ». Plus récemment, on a pu publier une « Philosophie de l'ère du smartphone », et bien

1. Maruyama Masao 丸山眞男, 「福沢諭吉の哲学」 (« La philosophie de Fukuzawa Yukichi », 1964), repris dans le volume 『福沢諭吉の哲学 他六篇』 (*La Philosophie de Fukuzawa Yukichi et six autres textes*), Tōkyō, Iwanami bunko, 2001.

d'autres qui montrent à quel point le terme est aujourd'hui enraciné dans la langue ordinaire¹.

Le problème posé par *tetsugaku* est double. D'une part, j'ai dit qu'il s'agissait d'un « néologisme ». Il faut comprendre en quel sens, car, bien évidemment, il ne s'agit pas d'une création *ex nihilo*. Pour former son néologisme, Nishi a repris des caractères et même des mots existants et a créé un nouveau terme d'une manière inédite. D'autre part, lorsque l'on remonte à l'origine de ce terme, on se heurte à de sérieuses difficultés. En effet, *tetsugaku*, composé de deux caractères chinois – *tetsu* 哲, qui renvoie à la sagesse, et *gaku* 学, qui désigne l'étude ou la science –, signifie littéralement « la science de la sagesse ». Il ne s'agit donc pas d'un calque exact du terme grec, qui signifie quant à lui « l'amour de la sagesse ». Alors pourquoi Nishi a-t-il introduit « la science » et fait disparaître « l'amour » qui constitue pourtant, nul ne l'ignore, une partie essentielle du sens originel du mot « philosophie »² ? Cette discordance est d'autant plus intrigante que Nishi avait lui-même proposé, dès 1861, avant même son départ pour les Pays-Bas, le trinôme *kitetsugaku* 希哲学 pour traduire « philosophie », dans lequel le caractère *ki* 希 exprime précisément l'aspiration ou le désir³. Nishi connaissait donc parfaitement le sens étymologique du mot *philosophie* et

1. Tanigawa Yoshihiro 谷川嘉浩, 『スマホ時代の哲学』 (*La Philosophie de l'ère du smartphone*), Tôkyô, Discover, 2025. Voir aussi Yamano Hiroki 山野弘樹, 『VTuber の哲学』 (*Philosophie des V-tubeurs*), Tôkyô, Shunjusha, 2024, en référence à ces créateurs de contenu en ligne qui diffusent du contenu vidéo mettant en scène un avatar virtuel.

2. La question a suscité de nombreuses interrogations. Cf. par exemple, Raji C. Steineck, « Der Begriff der Philosophie und seine taxonomische Funktion bei Nishi Amane », in Raji C. Steineck, Elena Louisa Lange et Paulus Kaufmann (dir.), *Begriff und Bild der modernen japanischen Philosophie*, Stuttgart, frommann-holzboog, 2014 ; Kanayama Yasuhira Yahei, « The Birth of Philosophy as 哲學 (*tetsugaku*) in Japan », *Tetsugaku. International Journal of the Philosophical Association of Japan*, 1, 2017, p. 169-183 ; Uehara Mayuko, « The Philosophy of Nishi Amane : Toward the Creation of New Knowledge through Translational Inquiry », in Ching-Yuen Cheung et Wing-Keung Lam (dir.), *Globalizing Japanese Philosophy as an Academic Discipline*, Göttingen, V&R Unipress, 2017, p. 131-148. Voir également notre « L'introduction de la philosophie occidentale au Japon moderne par Nishi Amane et la nature », in Jacynthe Tremblay et Marie-Hélène Parizeau (dir.), *Milieus modernes et reflets japonais*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 193-204.

3. Le terme est employé sans commentaire particulier en 1861, dans la postface d'un traité de son ami Tsuda Mamichi 津田真道 (1829-1903), comme suit : 『独至吾希哲学一科』 (« Seulement la philosophie »). *Kitetsugaku* 希哲学 se trouve accompagné ici de la notation en *katakana* : *hirososhi* ヒロソヒ (NAZ, t. I, p. 13).

il faut bien reconnaître que *kitetsugaku* en aurait sans doute constitué une traduction plus fidèle que *tetsugaku*. Pourquoi, dès lors, à son retour des Pays-Bas, a-t-il retenu *tetsugaku* plutôt que *kitetsugaku* ? Nishi ne s'est jamais exprimé de manière parfaitement explicite sur ce point. Toutefois, en étudiant ses écrits et ses différentes déclarations, il est possible de reconstruire des motifs qui l'ont conduit à ce choix.

LE CHOIX D'UNE DOCTRINE : POSITIVISME, RATIONALISME ET CONFUCIANISME

L'arrivée de la flotte états-unienne du commodore Perry en 1853 mit fin à une politique d'isolement vieille de plus de deux siècles, et l'introduction de la civilisation occidentale devint pour le Japon une question d'une urgence cruciale, dans la perspective de rivaliser avec les puissances occidentales. Alors que l'attention générale se portait principalement sur les sciences et les techniques occidentales, Nishi fut presque le seul à saisir pleinement le rôle et la place de la philosophie au sein de cet ensemble scientifique et technique, et à s'efforcer de l'introduire au Japon. Lorsqu'il quitta son pays pour se rendre aux Pays-Bas en tant qu'étudiant envoyé par le gouvernement, il avait déjà résolu d'étudier non seulement les disciplines relevant des sciences politiques – droit naturel, droit international public, droit constitutionnel, économie, statistique – que les autorités lui avaient expressément demandé de maîtriser, mais aussi, de sa propre initiative, la philosophie. Dans une lettre adressée à son ami Matsuoka Rinjirô (1820-1898) rédigée à la veille de son départ pour les Pays-Bas (15 mai 1862), Nishi propose ainsi une confrontation entre le confucianisme *teishu* 程朱 et « la science de la philosophie » (*hirosahi no gaku* ヒロソヒ之學) :

Depuis quelque temps, j'ai abordé l'étude de sciences occidentales comme la psychologie ou l'économie. À ma grande surprise, elles sont très justes et logiques, ce qui les distingue clairement des connaissances classiques du continent chinois. Pourtant, le christianisme, qui constitue en général la croyance des Occidentaux d'aujourd'hui, me semble être tout simplement un type à peine plus élaboré que le bouddhisme. Il est décidément ignoble et n'a aucune qualité, me semble-t-il. Seulement,

l'idée d'établir les principes fondamentaux sur la philosophie étant absente du néoconfucianisme, l'idée de fonder l'économie publique sur les principes naturels ne se trouve pas même chez les gouvernements royaux idéaux de la Chine ancienne [...]. (NAZ, t. I, p. 8)

Dans cette lettre, il exprime un intérêt très fort pour la philosophie. Alors que la philosophie est censée poser « les principes naturels » qui servent de base à l'économie publique, le mot « philosophie », transcrit en caractères phonétiques, n'est pas encore traduit en japonais.

Ayant pris une décision ferme à l'avance, Nishi a effectivement mis en œuvre cette décision aux Pays-Bas. En plus des cours des sciences sociales, il a mené presque seul une étude complète de l'histoire de la philosophie occidentale. Quel genre de philosophie a-t-il adopté finalement pour la rapporter au Japon ? Son choix se fixa sur le positivisme, doctrine qui prévalait dans l'Europe de l'époque. C'est ce que montrent notamment les notes d'introduction à la philosophie *Kaidaimon* 開題門 que Nishi aurait écrites en mer lors du voyage de retour ou juste après son retour au Japon vers 1863-1865. Ici encore, la philosophie, cette fois notée à l'aide de caractères sino-japonais utilisés de manière phonétique (斐鹵蘇比), est présentée dans une confrontation au confucianisme :

L'Orient l'appelle confucianisme, et l'Occident, philosophie. Tous les deux consistent à éclairer les voies de Dieu [*tendô* 天道] et à établir les destinées des hommes [*jinkyoku* 人極], et partagent la même substance. [...] En Orient, pourtant, on finit par le chercher en vain [...], faute d'accumulation ou accomplissement des savoirs. [...] La culture et les sciences y restent dépourvues d'énergie et pauvres en progrès. La vigueur et la fraîcheur de l'Occident sont, de ce point de vue, dues à ce que l'Occident n'a jamais manqué de talents philosophiques. D'un côté Thalès et de l'autre Pythagore ont créé la philosophie. Socrate lui a donné le fondement. Platon et Aristote l'ont développée énormément. Les stoïciens ont pris le relais. Quoique les scolastiques l'aient affaiblie quelque peu, Bacon et Descartes ont bien réussi à lui redonner la vie. Dès lors, de nouvelles philosophies sont apparues, d'où de nouveaux sages, tels que Clarke et Hobbes. Kant a développé encore la philosophie, et Hegel l'a bien enrichie. Cela dit, je trouve que ce rationalisme, en dépit de ses mérites non négligeables, reste trop proche du néoconfucianisme. Seulement très récemment, une nouvelle école, que les Orientaux n'ont jamais vue, est née. Elle s'appelle positivisme. C'est Auguste

Comte qui l'a fondée. Cette école, fondée sur les faits avérés et les arguments clairs, ne fait que servir à la postérité. En revanche, l'école rationaliste, ayant recours à l'esprit pur, ne sait pas se limiter. Conduite à exagérer les arguments et à multiplier les mots inutilement, cette école ne sert à personne. En se divisant infiniment, cette école n'engendre que l'anarchie philosophique, et ce, à cause de son attitude négative vis-à-vis du pouvoir empirique. C'est pourquoi il ne faut pas abandonner l'art de connaissance appuyé sur l'art logique, et le nom de J. S. Mill s'avère le plus grand de son époque. (NAZ, t. I, p. 19-20)

Nishi a considéré le positivisme d'Auguste Comte (1798-1857) et de John Stuart Mill (1806-1873), qui se fonde sur l'empirique et le logique, comme l'aboutissement de la philosophie occidentale. La philosophie positive est évaluée ici positivement, par contraste avec son prédécesseur, le rationalisme, qui, selon Nishi, finissait par se réduire à des « mots inutiles » et à un état « anarchique » d'arguments exagérés et de sornettes. Cette critique du rationalisme rejoint ici celle du néoconfucianisme. Si le contraste entre la philosophie de l'Occident et le confucianisme de l'Orient correspond à la présence ou à l'absence de progrès, la notion de progrès s'applique également à la manière dont Nishi juge les différentes écoles à l'intérieur de la tradition philosophique européenne elle-même. De là vient le refus du rationalisme chez Nishi, qui le considérait comme exactement similaire au néoconfucianisme. Avant même de partir pour les Pays-Bas, la philosophie occidentale était considérée par opposition au confucianisme. Après avoir séjourné aux Pays-Bas, Nishi a compris que la philosophie occidentale dans son ensemble n'était pas en contradiction avec le confucianisme, et que le rationalisme était, pour tout dire, suffisamment similaire au confucianisme pour pouvoir être considéré comme le « confucianisme occidental ». Ceci étant, il a finalement réalisé que ce que l'Europe possède et qui se distingue vraiment du confucianisme – et par conséquent, ce que l'Asie devait apprendre sous le nom de *philosophie* –, c'était le positivisme. S'il en est ainsi, quel était le contenu de cette philosophie ? On le trouve esquissé, toujours dans le *Kaidaimon*. C'est la caractérisation fondamentalement positiviste de la philosophie. Nishi demande à la philosophie, tout simplement, de synthétiser et de systématiser, comme il le formule lui-même : « Le positivisme vient de naître. Pour qu'il atteigne à sa vraie dimension, il nous reste à élargir et systématiser son contenu ». Nishi continue :

Comment traiter les connaissances encyclopédiques ? D'abord, rassemblez tous les résultats des sciences naturelles, de même que la mer rassemble les eaux de toutes les rivières. Puis, développez à partir de là les principes des sciences humaines, comme le fait la haute montagne d'où partent toutes les vallées. Imprégnez-vous des bourgeons pour que les fleurs éclosent ¹. Une fois cette conjonction établie, le travail de la philosophie sera achevé. (NAZ, t. I, p. 20)

La philosophie consiste donc pour lui en une systématisation des connaissances fournies par les sciences positives. Il ne s'agit pas d'une reprise exacte de la hiérarchie des six sciences telle que définie par Auguste Comte – c'est-à-dire, procédant de la plus simple et générale à la plus complexe et particulière : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie (ou physique sociale). Mais Nishi demeure fidèle aux principes du comtisme, en ce sens qu'il essaie de fonder les sciences sociales sur les sciences naturelles, tout en respectant leur indépendance. Voici le plan de la philosophie donné dans *Kaidaimon* :

Encyclopédie (= philosophie)

(A) Théorie (= sciences naturelles)

a. Principes (les relations des sciences)

b. Logique

c. Psychologie (la nature humaine)

d. Cosmologie

(B) Pratique (= sciences humaines, ou sociales)

a. Morale, Éthique

b. Politique, Sociologie (NAZ, t. I, p. 23)

LE CHOIX D'UN TERME

Dans sa *Nouvelle théorie des savoirs unifiés*², texte rédigé probablement en 1866 et publié en 1874 (an VII de l'ère Meiji), le mot japonais *tetsugaku* 哲學 est employé pour la première fois dans un ouvrage

1. Il s'agit de la traduction japonaise d'un texte original chinois 「茹英吐華」.

2. *Hyakuichi shinron* 百一新論. Traduit littéralement, ce titre signifie : « Nouvelle théorie qui rassemble les cent en un ».

imprimé. Nishi garde alors le même cap que dans *Kaidaimon* : il nous invite, d'un côté, à rapprocher l'humain ou le social du physique afin que celui-là puisse s'appuyer sur celui-ci, mais d'un autre côté, à éloigner le physique de l'humain ou du social afin que le premier ne se mêle pas des affaires du second. Ainsi se constitue la philosophie, là où le physique et l'humain (ou le social) se synthétisent en se hiérarchisant. Comme l'explique Nishi :

Il faut que les sciences humaines (ou sociales), sans se confondre avec les sciences naturelles, les consultent, parce que les hommes font partie de la grande nature. [...] Ainsi appuyant les sciences humaines (sociales) sur les sciences naturelles, la philosophie tente d'expliquer et le physique et l'humain (ou le social), pour devenir, elle, une doctrine intégrante, susceptible d'en unifier cent autres. (NAZ, t. I, p. 288-289)

La philosophie que Nishi a voulu introduire et par laquelle il entendait remplacer le confucianisme au Japon était ainsi le positivisme. D'après Nishi, le positivisme a relayé, en Occident, le rationalisme, considéré comme une doctrine métaphysique et rejeté à ce titre, qui est équivalent, selon Nishi, au confucianisme d'Asie orientale.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre pourquoi et comment Nishi a osé créer le néologisme *tetsugaku* 哲学 et qu'il n'a adopté aucun des termes préexistants : ni *kikengaku* 希賢学 dont *ken* 賢 indique la sagesse, mais pas plus *kitetsugaku* 希哲学 que nous avons déjà évoqué¹, ou encore *rigaku* 理学 dont *ri* 理 signifie la raison ou le principe, ni *kyûrigaku* 究理学 dont *kyû* 究 désigne la poursuite². Alors que *kyûrigaku* était notamment utilisé par Fukuzawa Yukichi, et *rigaku* par Nakae Chômin, on pense que *kikengaku* et *kitetsugaku* ont été forgés par Nishi lui-même avant même son départ pour les Pays-Bas. Nishi avait été intensément formé au confucianisme depuis son enfance et il en avait une parfaite connaissance. En effet, Nishi a souligné que le binôme *kiken* 希賢, qui signifie le désir de savoir – qu'on retrouve dans le composé *kikengaku* 希賢学 –, était tiré des mots connus d'un des fondateurs du néoconfucianisme, Zhou Dunyi (1017-1073)³. Il est probable qu'après

1. Voir *supra*, la note 3, p. 44.

2. *Hyakugaku renkan*, NAZ, t. IV, p. 145-146.

3. Nishi cite le passage suivant : « Un lettré aspire à la sagesse, un sage aspire à la sainteté, et un saint aspire à la raison céleste » (聖希天賢希聖士希賢) (NAZ, t. IV, p. 146).

avoir acquis *kikengaku*, Nishi, n'appréciant guère d'être trop loyal envers Zhou, ait remplacé *ken* par *tetsu*, qui signifie également sagesse, obtenant ainsi *kitetsugaku*. On voit que *kitetsugaku* restitue presque le sens originel du mot « philosophie ».

Cependant, à son retour des Pays-Bas, où il avait découvert la philosophie positive, Nishi n'adhérait pas à *kitetsugaku*, et encore moins aux trois autres. *Ri* représentant le principe suprême, *rigaku* ainsi que *kyûrigaku* étaient tous deux d'autres noms utilisés depuis longtemps pour désigner le néoconfucianisme lui-même. Outre *kiken*, *ki* seul dans *kitetsugaku* aurait également rappelé Zhou. Les quatre expressions d'abord envisagées – *rigaku*, *kyûrigaku*, *kikengaku*, *kitetsugaku* – lui paraissaient ainsi toutes trop proches, et comme trop entachées de pensée confucéenne pour signifier ce qui s'en distingue nettement, à savoir, le positivisme compris comme la forme la plus radicale de la philosophie occidentale. En remplaçant *ken* par *tetsu*, en passant donc de *kikengaku* à *kitetsugaku*, Nishi a fait déjà œuvre originale. Son deuxième coup de maître consista à réduire *kitetsugaku* en *tetsugaku* : passant donc d'une expression à trois caractères, à une expression en comportant seulement deux. Ici il faut se souvenir que le néoconfucianisme est désigné par le binôme *jugaku* 儒学. Or, il paraît tout à fait probable que, durant le court laps de temps entre son retour des Pays-Bas (1865) et la rédaction de son plan encyclopédique *Hyakuichi shinron* 百一新論 (1866-1867), Nishi ait judicieusement enlevé le *ki* 希 de *kitetsugaku* pour produire une nouvelle traduction japonaise du mot « philosophie », à savoir, *tetsugaku* 哲学. Désormais désignée par une expression à deux caractères, la philosophie pouvait se tenir fièrement, sur un pied d'égalité avec le confucianisme : *tetsugaku* pouvait rivaliser avec *jugaku*. Ce point était d'autant plus fort et d'autant plus vrai que le terme *tetsugaku* ne figurait pas en tant que tel dans la littérature confucéenne et que rien en lui n'était là pour rappeler une quelconque origine confucéenne¹.

D'ailleurs, l'opération de traduction – y compris au moyen de la création de néologismes – ne consistait pas pour Nishi à remonter jusqu'à l'origine étymologique des mots pour s'assurer de leur rigueur philologique. Si tel avait été le cas, il s'en serait tenu à

1. Nishi disait clairement qu'« en traduisant la philosophie par *tetsugaku*, on la distinguait du confucianisme oriental » (*Seisei hatsuun* 生性發蘊 ; NAZ, t. I, p. 31).

l'emploi des mots *kikengaku* ou *rigaku*. Pour lui, le but de la traduction était de transmettre des informations de manière rapide et précise et de contribuer ainsi au progrès des esprits et de la société. En traduisant « philosophie » par *tetsugaku*, Nishi a cherché à désigner directement la philosophie positive sans entrer dans des discussions remontant aux « anciens livres sacrés », qu'il s'agisse du néoconfucianisme ou du rationalisme¹.

UNE VOLONTÉ ENCYCLOPÉDIQUE

Cinq ans après son retour au Japon, en 1870, Nishi a entrepris de concrétiser son projet de *tetsugaku*. Pour ce faire, il a commencé à donner une série de cours privés chez lui devant un jeune auditoire, probablement à l'exemple de ce que faisait Auguste Comte lui-même. C'est ce projet qu'il intitule *Hyakugaku renkan* 百學連環 ou mise en relation des cent sciences, autrement dit : « Encyclopédie ». Il commence par poser « la loi des trois états » de Comte et il classe diverses sciences, d'abord en deux, « sciences communes » et « sciences particulières ». Par la suite, ces dernières se divisant en « sciences intellectuelles » et « sciences physiques », *tetsugaku* (philosophie) au sens étroit, qui se trouve parmi les « sciences intellectuelles », est composée de « logique », « psychologie », « ontologie », « éthique », « philosophie politique », « esthétique », « histoire de la philosophie » et « philosophie positive ». Quoique cette classification des sciences soit beaucoup plus complexe et moins ordonnée que celle de Comte, *Hyakugaku renkan* pourrait bien être considéré comme le *Cours de philosophie positive* de Nishi. En tout cas, c'est la forme que la philosophie occidentale a prise pour la première fois lorsqu'elle a été transplantée au Japon sous le nom de *tetsugaku*.

À peu près au même moment que le début de ce cours, Nishi a été nommé bureaucrate, chargé de l'éducation, dans le nouveau

1. Pour en savoir plus sur les conceptions de Nishi en matière de traduction, voir notre article 「西周と翻訳の問題」 (« Nishi Amane et le problème de la traduction »), 『国際日本学 research 叢書』 (*Série de recherches en études japonaises internationales*), 10, 2010, p. 13-26.

gouvernement de Meiji. Dès lors, jusqu'à sa mort, il reste un bureaucrate de haut rang et il ne se consacre pas pleinement à la philosophie. Il n'abandonne pas pour autant son œuvre de *tetsugaku*. La systématisation de diverses sciences était le problème. En effet, il a remarqué, dans la synthèse des sciences chez Comte, la subsistance d'une faille au point de jonction entre le physique et le psychologique. Tandis que Comte tentait lui-même de lier ces deux niveaux de phénomènes au moyen de la phrénologie de Gall (1758-1828), Nishi, dans son *Traité sur la nature humaine* (1873, inachevé), entreprit de réexaminer ce problème de manière critique et s'exprima comme suit :

Pour autant, si les physicalistes et les médecins cherchaient déjà depuis quelque temps à développer la physiologie à l'aide de la physique et la chimie, il y a, en même temps, pas mal de savants et de philosophes qui se mettent dans ce camp. Surtout parce que le vitalisme a récemment été obligé de rendre les armes, les physicalistes crient victoire partout. Ce qui revient à dire que, s'il est un grand fossé entre le corps inorganique et le corps organique, le pont et les bateaux permettent de faire librement le va-et-vient depuis la physique et la chimie, jusqu'à la physiologie. Toutefois, il n'existe encore ni pont ni bateau, ni quai qui permettent d'envisager de passer de la physiologie à la psychologie. Voilà un abîme devant lequel même les armées immenses, victorieuses et invincibles jusqu'ici, s'arrêtent et se veulent circonspectes. Le détroit entre le matériel et l'immatériel reste pour les philosophes jusqu'à présent indépassable, à tel point que les deux dimensions sont considérées comme aussi distinctes que le ciel et la terre. C'est donc sur ce point que l'enchaînement des cinq sciences se voit complètement tranché dans le vif. (NAZ, t. I, p. 64)

L'INSTITUTIONNALISATION DE LA PHILOSOPHIE

Décédé en 1897, Nishi a laissé inachevé son *Seisei hatsuun*, ainsi qu'il a laissé irrésolu le fossé entre la physiologie et la psychologie. Mais le destin de *tetsugaku* se trouva lié à la fondation de l'université de Tôkyô en 1888, avec des facultés de droit, de sciences, de littérature et de médecine, sous la responsabilité de Katô Hiroyuki (1836-1916). Nishi et Katô étaient au cœur des efforts du

gouvernement de Meiji pour établir et mettre en œuvre un enseignement supérieur au Japon. Les deux hommes étaient étroitement associés depuis l'époque du Bansho Shirabesho (le bureau d'étude des livres étrangers en place sous le shogunat d'Edo), puis par l'intermédiaire de la Meirokusha ou Société de l'an VI (fondée en 1873), qui rassemblait les intellectuels éclairés de l'ère Meiji. Nishi était responsable de la mise en place d'un système éducatif pour le personnel militaire, et Katô pour les lettrés. Lorsque Katô a fondé l'université de Tôkyô et y a établi la philosophie comme discipline académique, il connaissait bien Nishi et son travail, et a décidé, sans doute assez naturellement, d'adopter le mot *tetsugaku* qui s'est trouvé ainsi académiquement et socialement sanctionné. Il faut noter cependant deux points : d'une part, que d'autres termes restaient encore en circulation¹ ; d'autre part, que les cours et conférences à l'université de Tôkyô étaient principalement dispensés par des professeurs étrangers invités. Ce second point eut pour conséquence que ce qui fut enseigné à l'université de Tôkyô, ce fut la philosophie occidentale universitaire : on s'est donc mis à enseigner Kant à la place de Comte, et la métaphysique au lieu de la philosophie positive, celle-là même que Nishi Amame avait proprement nommée *tetsugaku*. Le terme *tetsugaku* a donc bel et bien changé de sens à cette période.

Trente ans plus tard, avec Nishida Kitarô (1870-1945), les bornes de la philosophie académique ont été dépassées. Sur la base des progrès réalisés depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, dans les différentes sciences naturelles, tant inorganiques qu'organiques, et dans la philosophie – progrès effectués notamment par William James et Henri Bergson –, la philosophie a une fois de plus abordé le problème ouvert et légué par Nishi à ses successeurs : la tâche de relier la physique et la psychologie, le matériel et l'immatériel et dont traite

1. Fukuzawa a abandonné *kyûrigaku* assez tôt (vers 1880) pour adopter *tetsugaku*. Nakae Chômin a longtemps utilisé le terme *rigaku*. Notamment, en 1886, il a traité des principes profonds de la philosophie dans un ouvrage intitulé *Rigaku kôgen* 理学鉤玄. Cependant, vers la fin de sa vie, il s'est appuyé sur le mot *tetsugaku*, pour déclarer qu'« il n'existe pas de philosophie au Japon » (『一年有半』 [Un an et demi], 1901). Ni Fukuzawa, ni Nakae ne comprenaient le positivisme. Pour plus de détails, voir notre article « 哲学は日本を西洋と東洋の間にどこに位置づけるのか—中江兆民・福沢諭吉・西周 » (« Quelle est la place de la philosophie japonaise entre l'Occident et l'Orient ? Nakae Chômin, Fukuzawa Yukichi, Nishi Amame »), 『国際日本学研究叢書』 (Série d'études japonaises internationales), 21, 2015, p. 191-209.

Nishida dans son *Étude sur le bien* (1911). C'est alors que, sans même que Nishida lui-même s'en rende compte, est revenue la *tetsugaku* au sens où l'entendait Nishi¹. Et autour de Nishida, professeur de l'université de Kyôto, la philosophie japonaise (*Nihon tetsugaku*) s'est établie. On peut cependant se demander si le sens de *tetsugaku* a été bien maintenu dans ce qu'il est convenu d'appeler l'école de Kyôto.

Pour aller plus loin

« Philosophie » en Asie de l'Est ; *Ri*.

KATÔ Hiroyuki ; NISHI Amane ; NISHIDA Kitarô.

1. Pour plus d'informations sur la continuité et la discontinuité entre la philosophie de Nishida et la philosophie positive, voir l'article de Mitsuhashi Takeshi 満原健, 「西田幾多郎の純粹經驗概念と実証主義の認識論」 (« Le concept nishidien d'expérience pure et l'épistémologie positive »), 『哲學研究』 (*Recherches philosophiques*), 610, 2023, p. 99-119.

« La traduction méprisée »

Une perspective sur la philosophie japonaise

UEHARA Mayuko

À la fin du XIX^e siècle¹, entre la fin de l'époque d'Edo (1603-1867) et de l'ère Meiji (1868-1912), le Japon s'est ouvert au monde extérieur et a introduit des disciplines académiques, dont la philosophie, en provenance de l'Occident afin d'établir un État moderne et de « civiliser » le pays (c'est le processus de *bunmeika* 文明化). Les termes, les concepts et les logiques qui n'existaient pas dans la culture japonaise prémoderne ont été traduits en japonais ; le mot « philosophie » a été traduit par *tetsugaku* 哲学, de manière à nommer la discipline académique et créer ainsi ce nouveau domaine au Japon. En l'occurrence, l'opération de « traduction » s'entend ici au sens large. De nombreux textes et livres philosophiques ont été traduits en japonais, mais j'appelle aussi « traduction » le fait que, par ailleurs, chaque philosophe, quoique pensant en japonais et écrivant ses idées en japonais, travaillait à partir de sa lecture d'œuvres rédigées en langues étrangères. Dans ce contexte, l'importance de la traduction en tant qu'élément essentiel de la modernisation du Japon et du développement rapide des études philosophiques peut être mieux comprise : dès le commencement du processus de modernisation, la « philosophie », une discipline nouvelle au Japon, a

1. Le présent chapitre propose la version française d'un texte initialement paru en japonais : 「日本哲学の展開と「軽蔑された翻訳」」(« Le développement de la philosophie japonaise et la “traduction méprisée” »), 『哲学雑誌』 (*Revue philosophique*), CXXXIX (812), 2025, p. 1-25.

introduit la philosophie occidentale par le biais de traductions tout en développant sa pensée dans un environnement multilingue. La traduction est à la fois l'acte qui accompagne la philosophie et le produit linguistique qui en résulte, sous forme de termes et de textes.

VERS UNE PHILOSOPHIE DE LA TRADUCTION

Si un grand nombre de livres philosophiques ont été traduits et publiés, y compris les œuvres complètes de philosophes majeurs, on peut s'étonner en revanche que si peu de philosophes japonais aient consacré des études à la question de la traduction. En Occident, la traduction a été abordée comme une question philosophique importante – notamment dans les œuvres de Gottfried Wilhelm Leibniz, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Jacques Derrida ou Paul Ricœur. Les philosophes japonais, en revanche, semblent avoir considéré l'acte linguistique de pensée ou de traduction comme une pratique, plutôt que comme un objet d'étude.

Au cours de son développement, la recherche philosophique japonaise est passée des philosophies anglaise et française à la philosophie allemande. Inoue Tetsujirô, l'un des principaux protagonistes du développement de la recherche à l'université impériale de Tôkyô, a défini la traduction comme suit :

[...] non que l'activité de traduction ne profite pas à la société, mais il ne s'agit en réalité que d'un interprétariat de haut niveau [...]. Il est lié à la philosophie, et pourtant, il est complètement différent de la philosophie elle-même ¹.

Inoue est convaincu que la pratique de la traduction et le travail des interprètes de haut niveau est une contribution importante à la société, mais que cela n'a rien à voir cependant avec la philosophie. Il refuse que la traduction elle-même devienne un objet de recherche philosophique. Par ailleurs, de nombreux ouvrages et articles philosophiques ont été traduits en japonais pendant la courte période de la Modernisation (*kindaika* 近代化). Cependant, jusqu'aux années 1920, il n'existait pas

1. 『哲学と宗教』 (*Philosophie et Religion*, 1915), ITS, t. V, p. 2.

de littérature philosophique sur l'étude de la traduction, et les publications sur le thème du langage étaient rares.

Kihira Tadayoshi (1874-1949), traducteur de l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* de Hegel et pionnier des études hégéliennes, publie en 1902, dans la *Revue philosophique*¹ japonaise, une contribution intitulée : « Sur la philosophie hégélienne et sa traduction ». Cependant, son contenu, qui consiste en un aperçu de la philosophie de Hegel suivi d'une brève note sur la traduction, n'atteint pas le niveau de ce que l'on pourrait attendre d'une étude philosophique de traduction. Un quart de siècle plus tard, en 1927, Nakai Masakazu publie ses recherches sur le « Langage » (« Gengo » 言語) dans la revue *Études philosophiques*². Il offre ici un aperçu de la théorie du langage des philosophes occidentaux et de l'histoire du langage, qui s'explique principalement en relation avec le développement de la dialectique. Selon Nakai, la dialectique de Hegel remonte à Socrate, Platon et Aristote, mais au Moyen Âge, « les questions humaines étaient interdites » et le langage « sombrait dans l'abîme ». La dialectique a porté ses fruits à travers le mysticisme de Nicolas de Cues et de Jakob Boehme, jusqu'au romantisme qui en est l'héritier, mais on trouve également sa trace dans le « subjectivisme » de la philosophie moderne de Descartes à Kant. Nakai rédigea son article avec en tête aussi bien les penseurs les plus importants de son époque, comme Hermann Cohen, Edmund Husserl, Ernst Cassirer et Franz Brentano, que les philosophies du langage les plus importantes de la tradition occidentale, comme celles de Gottfried Wilhelm Leibniz et de Wilhelm von Humboldt. Les analyses du langage développées par Nakai constituent, sans aucun doute, une étude philosophique tout à fait nouvelle au Japon. Mais, hormis les rares études évoquées ici, on peut dire que les philosophes japonais n'étaient guère empressés à considérer le langage, et moins encore la traduction, comme un sujet digne de leur intérêt.

1. *Tetsugaku zasshi* 哲學雜誌. Il s'agit du premier périodique savant de philosophie au Japon. Son premier numéro paraît en 1887.

2. *Tetsugaku kenkyû* 哲學研究. Publié pour la première fois en 1916, ce périodique joua un rôle majeur dans la promotion des recherches de l'école de Kyôto. Nakai Masakazu appartenait à l'école de Kyôto et fut le premier directeur adjoint de la Bibliothèque nationale de la Diète au Japon. Son texte est constitué de deux parties, parues dans deux livraisons différentes des *Études philosophiques* en 1927-1928 (repris dans NMZ, t. I, p. 209-249).

La « traduction méprisée »

Cette attitude de dédain des philosophes à l'égard de la traduction fut l'objet d'un essai de Miki Kiyoshi, à qui j'emprunte l'expression « traduction méprisée » qui donne son titre à ce chapitre.

Prenons l'exemple du développement du bouddhisme en Chine et au Japon. Ce développement unique s'est effectué non pas sur la base des textes originaux, mais plutôt en s'appuyant sur des textes lus en traduction, ce qui montre bien à quel point il est absurde de se persuader que tout doit être lu dans l'original. Pour une raison ou une autre, de nombreux savants japonais sont de cet avis. Ils attachent leur honneur au fait de mépriser les traductions. Il va de soi que ces traductions, par leur nature même, ne sont pas à l'abri des inexactitudes et des imprécisions. Il y a de fait beaucoup d'erreurs de traduction. [Mais cela] n'est pas un obstacle pour ceux qui savent véritablement penser par eux-mêmes, et l'on peut même tirer de ces inexactitudes, imprécisions et erreurs de traduction des réflexions intéressantes et originales¹.

Miki critique la façon dont les philosophes japonais ont méprisé les traductions et ont pris pour acquis la suprématie des textes originaux. Bien sûr, il n'entend nullement s'opposer à la lecture directe des sources, pratique qu'il recommande par ailleurs vivement ; mais il entend également souligner l'importance des traductions et explique comment les utiliser efficacement. En soulignant le « mépris » des philosophes et le primat des sources, Miki apporte une réponse à notre question de savoir pourquoi il n'y a pas de discours philosophique sur la traduction. Toutefois, il convient de nous interroger davantage. Le fait que les philosophes méprisent la traduction tient, dit-il, à leur « orgueil de savants » – on pourrait même parler de leur pédanterie – de pouvoir lire l'original. Que signifie donc lire un livre original ? Dans quelle langue comprend-on son contenu, prend-on des notes ? N'est-ce pas là qu'intervient la médiation entre deux langues, c'est-à-dire la traduction ?

De son côté, Shimomura Toratarô souligne l'importance des contraintes linguistiques qui pèsent sur la pensée, et tout particulièrement celles qui sont liées au passage d'une langue à l'autre

1. Miki Kiyoshi 三木清, 「軽蔑された翻訳」 (« La traduction méprisée », 1931), MKZ, t. XVII, p. 197-198.

– en d’autres termes, au problème de la traduction¹. En reconnaissant que la langue que l’on utilise (par exemple le japonais) détermine le caractère de la pensée, chacun et chacune peut comprendre que sa propre pensée philosophique est liée aux particularités de sa propre langue. Shimomura semble s’inquiéter du fait que les philosophes japonais ne comprennent pas ces particularités de la langue et de la pensée philosophique japonaises. Dans un autre essai, il souligne que « les intellectuels japonais [...] considèrent généralement le Japon du point de vue de la pensée occidentale, qu’ils en soient conscients ou non² ».

Les analyses de Miki et de Shimomura en témoignent : l’absence d’étude de la traduction par les philosophes japonais révèle leur manque d’attention au rôle joué par la langue japonaise comme instrument pour philosopher.

La traduction vue d’Occident

Dans le cadre de la modernisation du Japon, la traduction et la philosophie se sont approchées l’une de l’autre, sans pourtant que les philosophes japonais abordent véritablement la traduction en tant qu’objet de recherche. Qu’en est-il alors des philosophes occidentaux ? Le philosophe et traductologue Jean-René Ladmiral a remarqué que, pendant longtemps, les traités de philosophie publiés en Europe ne comportaient pas de chapitre consacré à la traduction. De nombreux philosophes ont considéré la traduction comme une « activité subalterne ou “technique”, pour ainsi dire infra-philosophique³ ». Ils ont abandonné la question de la traduction aux linguistes, ce que J.-R. Ladmiral déplore, tout en signalant que la situation a changé au début du XX^e siècle. De même, le traducteur et traductologue Antoine Berman a montré que le XX^e siècle « a vu la problématique de la traduction se manifester [...] à partir de

1. Shimomura Toratarô 下村寅太郎, 「言語と思惟」 (« Langue et pensée », 1964), STC, t. XI, p. 498 : « le caractère de la pensée elle-même est déterminé par le langage ».

2. Shimomura Toratarô, 「西洋思想から見た日本」 (« Le Japon du point de vue de la pensée occidentale », 1967), STC, t. XI, p. 635.

3. Voir Jean-René Ladmiral, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot, 1979, ainsi que « Traduire des philosophes », in Jacques Moutaux et Olivier Bloch (dir.), *Traduire les philosophes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 49-73, ici p. 62.

divers horizons », au point de devenir culturellement significative¹. Selon lui, « depuis des temps immémoriaux », la traduction, « pratique occultée et refoulée à la fois par ceux qui la réalisaient et par ceux qui en bénéficiaient », ne s'est pas « manifestée ». Toutefois, plusieurs œuvres fondamentales pour la culture occidentale – à commencer par la Bible, mais aussi les sources grecques et latines anciennes pour la poésie, la philosophie et la littérature – ont été constamment traduites et retraduites. En effet, comme l'indique A. Berman, « toute traduction est appelée à vieillir, et c'est le destin de toutes les traductions des "classiques" de la littérature universelle que d'être tôt ou tard retraduites » ; mais « la retraduction, au XX^e siècle, possède un sens historique et culturel plus spécifique : celui de nous *rouvrir l'accès* à des œuvres dont la puissance d'ébranlement et d'interpellation avait fini par être menacée »². Ainsi, ce n'est que par le biais de la traduction que des écrits et des connaissances du passé peuvent être réévalués sous un angle neuf. Pour Berman, le travail herméneutique mené par Martin Heidegger, à travers notamment ses « grandes re-lectures de la philosophie grecque », a « eu (en Allemagne, mais aussi ailleurs) un énorme retentissement culturel », en montrant à quel point « la tâche de la pensée est *devenue* une tâche de traduction » ; autrement dit que « cette opération de traduction » est « immanente à la philosophie »³. A. Berman situe ainsi l'importance et le « retentissement » du vaste geste heideggérien de « re-traduction » dans la série des interprétations modernes de la philosophie.

Durant les années 1920, de jeunes philosophes japonais se sont rendus en Allemagne pour étudier et assister aux cours et séminaires de Heinrich Rickert, Edmund Husserl mais aussi ceux de Martin Heidegger sur la phénoménologie herméneutique, avant même la publication de *Sein und Zeit* en 1927. Dès la publication de ce livre, ils l'ont lu et ils ont intégré la nouvelle méthode de Heidegger à leurs propres recherches. Si nous examinons attentivement les travaux de certains philosophes du groupe connu sous le nom d'école de Kyôto en termes de langue et de traduction, en fait, il apparaît clairement qu'ils étaient préoccupés par ces questions et qu'ils ont été parmi

1. Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, « Tel », 1995, p. 280-281.

2. *Ibid.*, p. 281.

3. *Ibid.*, p. 281-282.

les premiers à publier des travaux à ce sujet. À cet égard, on peut mentionner, outre les noms de Miki Kiyoshi et Nakai Masakazu déjà évoqués, les noms de Watsuji Tetsurô ou de Kuki Shûzô. Marqués par leur lecture de Heidegger, ils ont réfléchi à la question de la traduction et à la langue japonaise comme langue pour philosopher.

LES THÉORIES DU LANGAGE ET DE LA TRADUCTION DANS LA PHILOSOPHIE JAPONAISE

Nishida et la théorie de la traduction

Né en 1870, Nishida a vécu la transition de la dichotomie entre langue parlée et langue écrite à leur unification (*genbun icchi* 言文一致). En 1916, il a consacré un essai au problème de l'accord entre la langue parlée et la langue écrite déclarant que, « pour exprimer les pensées et les sentiments modernes, il est nécessaire d'élaborer et de développer l'écrit du style parlé ¹ ». Il est « difficile d'exprimer librement et convenablement les pensées et les sentiments modernes » dans le « style sino-japonais » et l'écrit ancien japonais. Il est donc nécessaire de produire « une bonne traduction de la philosophie et de la littérature étrangères ». « Comme notre pensée moderne doit beaucoup à la culture européenne, apprendre à exprimer la philosophie et la littérature étrangères est une façon d'enrichir notre langue et notre expression ».

En 1916, Nishida avait cette idée de la relation entre la traduction et la modernisation de la langue japonaise. Il avait une sympathie et une sensibilité à l'égard de la traduction que l'on ne trouvait pas chez les philosophes de l'époque en général. Dans le même essai, Nishida exprime également sa vision du langage comme suit : « Je crois qu'un texte n'a de valeur que lorsqu'il est indissociable des pensées et des sentiments d'une personne. Un grand penseur, qu'il écrive bien ou mal, écrit toujours une phrase unique. S'il s'agit d'une telle phrase, la phrase elle-même a un sens vivant ² ».

1. Nishida Kitarô 西田幾多郎, 「問題は口語体の精錬」 (« Le problème est le raffinement du style parlé », 1916), NKZ1, t. XIX, p. 718-719.

2. *Ibid.*

L'acte intérieur ou le produit intérieur en tant que « pensée, sentiment » est en effet inséparable du langage. Sur cette base, on peut dire qu'il existe un « sens vivant » dans une phrase qui ne fait qu'un avec la pensée et le sentiment. Cette explication est, en d'autres termes, la compréhension que Nishida a du langage. Si nous cherchons des idées sur le langage dans les écrits de Nishida, nous pouvons les reconnaître dans le processus de construction de sa position importante sur l'« éveil à soi » (*jikaku* 自覚). Dès les années 1910, Nishida s'est intéressé à la théorie de l'art de Konrad Fiedler (1841-1895), qui exprime l'importance du langage.

De la même manière que Fiedler disait que le langage est l'expression finale et la plus importante du processus de pensée, et que l'art est l'expression finale et la plus importante du processus de vision, le corps est l'expression de la volonté et c'est l'acte créatif intérieur qui unit l'esprit et le corps¹.

Par exemple, on considère généralement le langage comme l'indice de la pensée, mais selon Fiedler, tous deux font partie d'une même vie intérieure, le langage étant le stade ultime de la pensée². Cette idée fait écho à ce que nous venons de voir dans l'extrait de Nishida. La « phrase », ou l'expression, est « inséparablement unie à la pensée et au sentiment ». Cette union est due à l'expressivisation linguistique qui accompagne le développement de la pensée. Cette expressivisation linguistique peut également être décrite comme une « action créatrice intérieure ». En tout état de cause, la compréhension du langage par Nishida à la période de sa conceptualisation de l'« éveil à soi » peut être résumée de cette manière.

Nishida traite également de la traduction dans l'introduction qu'il rédige, en 1931, pour les *Fondements de la doctrine générale de la science* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794) de Johann Gottlieb Fichte, traduits par son disciple Kimura Motomori (1895-1946). Ce texte propose une théorie courte mais originale de la philosophie de la traduction, prônant ce que nous pouvons appeler « créativité mutuelle » (*sôgo sôzôsei* 相互創造性) entre une pensée étrangère et sa traduction dans une autre langue.

1. Nishida Kitarô, 『自覚に於ける直観と反省』 (*Intuition et réflexion dans l'éveil à soi*, 1917), NKZ1, t. II, p. 239.

2. NKZ1, t. II, p. 244.

La langue et la pensée entretiennent une relation intérieure inséparable. Une pensée vivante doit créer sa propre expression, et une expression vivante doit créer sa propre pensée. La traduction de Fichte dans notre langue doit contribuer à la création d'une pensée fichtéenne dans notre pays en donnant à Fichte une vie propre dans notre langue¹.

Dans sa théorie de l'art et sa théorie de la production (*seisakuron* 制作論), Nishida avance que la vie s'y trouve directement exprimée. Cela se reflète aussi sur sa théorie de la traduction. La « vie » est un état dans lequel le principe de la philosophie de Nishida, l'« éveil à soi », se situe à un niveau véritablement approfondi. Cette « vie » n'est pas un flux non stagnant bergsonien, mais signifie « la vie se détermine elle-même² ». Elle peut être comprise, pour ainsi dire, comme un dynamisme qui se détermine lui-même. Ainsi, Nishida n'entend pas que l'œuvre originale serait de toute façon reproduite par la traduction et « développée localement ». Ce n'est que si l'œuvre originale est véritablement une « pensée vivante », qu'elle saura « créer sa propre expression ». Ainsi, seule une pensée véritable s'accompagne d'une expression. L'idée selon laquelle « une pensée vivante doit créer sa propre expression, et une expression vivante doit créer sa propre pensée » souligne la créativité mutuelle de la pensée et de l'expression linguistique, et c'est la vie qui rend cela possible. Nishida considère également qu'on peut déformer la pensée de l'œuvre originale en la localisant : « La traduction de Fichte peut déformer celui-ci à la japonaise, mais elle doit le localiser du point de vue d'un côté »³.

Il est intéressant de noter que Nishida est très attentif aux « déformations » de la traduction. Il semble avoir eu connaissance de l'adage « *Traduttore, traditore* », c'est-à-dire « le traducteur est un traître à l'œuvre originale ». La traduction « peut déformer l'œuvre originale » (pour le cas qui nous occupe : la pensée de Fichte) dans le sens de l'infléchir « à la japonaise » ; mais d'un autre côté, elle « doit la localiser ». Le terme « déformer » peut désigner une traduction erronée ou un changement résultant d'une interprétation inappropriée. Dans tous les cas, il s'agit d'une transformation en ce

1. NKZ1, t. XIII, p. 215.

2. Nishida Kitarô, 『一般者の自覚的体系』 (*Le Système d'éveil à soi de l'universel*), NKZ1, t. V, p. 440-441 : 生命が生命自身を限定する.

3. NKZ1, t. XIII, p. 215.

sens que la traduction n'est pas fidèle à l'œuvre originale. Cependant, il peut également y avoir des distorsions au sens d'interprétations décalées, ou légèrement différentes de la norme mais acceptables, qui ne peuvent pas être qualifiées de traductions erronées. Par exemple, les contraintes grammaticales entre les différentes langues changent inévitablement les nuances d'une expression. Nishida utilise « déformation » dans un sens positif : « déformer » signifie pour lui « localiser ». En d'autres termes, il n'y a pas lieu de craindre une traduction erronée ; il voit plutôt la traduction comme un nouveau développement japonais de la philosophie de l'œuvre originale.

Cette lecture présente des affinités avec le point de vue de Jacques Derrida, selon qui la traduction joue un rôle complémentaire entre les langues, conduisant à une croissance mutuelle. Les langues isolées déclinent, mais si elles se croisent, elles se développent et s'enrichissent mutuellement¹. L'idée nishidienne selon laquelle la créativité de la philosophie s'enrichit par le biais de la traduction est aussi conforme à la certitude exprimée par Walter Benjamin quand il affirme que l'œuvre originale survit dès lors qu'elle est traduite².

Watsuji Tetsurô et la retraduction de la question de l'être

En 1927, Watsuji se rend en Allemagne pour y étudier pendant un an. Il découvre alors *Être et Temps* de Heidegger. De retour au Japon, il donne une série de conférences sur « La langue japonaise et le problème de la philosophie » (1928-1929) et commence à aborder le problème suivant : comment philosopher en japonais ? Parallèlement, il examine l'analyse du « Dasein » telle qu'elle est menée dans *Être et Temps*. Il en tire un article remarquable, qui marque

1. Jacques Derrida, « Des tours de Babel », in *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 233 : « on dirait que chaque langue est comme atrophiée dans sa solitude, maigre, arrêtée dans sa croissance, infirme. Grâce à la traduction, autrement dit à cette supplémentarité linguistique par laquelle une langue donne à l'autre ce qui lui manque, et le lui donne harmonieusement, ce croisement des langues assure la croissance des langues ».

2. Walter Benjamin, « La tâche du traducteur » (« Die Aufgabe des Übersetzers », 1923), in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 246-248.

l'histoire de la philosophie japonaise moderne comme étant le premier à considérer la langue japonaise comme une langue philosophique¹. Il critique la méthode herméneutique de Heidegger, cette dernière ayant apporté une contribution considérable à la signification de la traduction et de la réinterprétation. Dans un autre texte, Watsuji aborde le problème fondamental de la philosophie : que signifie le fait d'être en japonais *aru to iu koto*² ? Watsuji reconnaît qu'au Japon, tous les termes philosophiques ont été empruntés à l'Occident et traduits en sino-japonais (*kango* 漢語). Cela n'est pas sans créer un décalage entre la langue japonaise du quotidien et le japonais académique. À l'inverse, la philosophie occidentale s'appuie sur le langage de tous les jours. D'où la question : comment rendre possible une réflexion philosophique en japonais, *conduite dans le langage du quotidien* ? C'est cette même difficulté qui a motivé Watsuji à écrire « La langue japonaise et le problème de la philosophie ».

Dans la pensée philosophique occidentale, on distingue l'essence (*essentia*) de la chose (marquée par la copule reliant le sujet et le prédicat) et l'existence (*existentia*) de la chose. En japonais, la première est traduite par l'expression *de aru* である (c'est tel ou tel) ; la seconde par *ga aru* がある (il y a). L'existence d'une chose change, mais son essence est immuable, de sorte que *de aru*, qui désigne l'essence, est plus fondamental que *ga aru*, qui désigne l'existence. Ce point de vue a généralement été défendu par la philosophie occidentale. Mais, par-delà l'opposition, la langue japonaise fait apparaître un élément plus fondamental : le terme *aru* général, qui n'est pas déterminé et qui englobe les deux termes, *ga aru* et *de aru*, qui en sont des spécifications³. Watsuji inverse même la hiérarchie entre *de aru* et *ga aru* : pour lui, *ga aru*, qui exprime l'existence, est plus fondamental. Watsuji suit en fait la compréhension de l'être du *Dasein* chez Heidegger, qui ouvre la voie pour saisir *aru* comme une manifestation de l'existence humaine.

Watsuji révèle le potentiel philosophique de la langue japonaise, et plus précisément de la langue japonaise de tous les jours, qui

1. Ce texte sera plus tard repris dans l'ouvrage intitulé 『続日本精神史研究』 (*Suite des études sur l'histoire spirituelle du Japon*), Tôkyô, Iwanami shoten, 1935, repris au t. IV des WTZ.

2. *Aru to iu koto wa dô iu koto de aru ka* あるということはどういうことであるか.

3. WTZ, t. IV, p. 547.

s'avère capable de traiter les mêmes problèmes que la langue savante, créée artificiellement par le monde universitaire des savants-pédants. Watsuji a souligné qu'une authentique réflexion philosophique était possible dans le japonais de tous les jours. « Le japonais n'est pas une langue inadaptée à la spéculation philosophique¹ ». En outre, en créant son propre concept et sa propre terminologie autour de l'analyse du terme *aru*, Watsuji a proposé une nouvelle interprétation et une sorte de retraduction, en japonais de tous les jours, du verbe allemand *sein* et de sa traduction classique en sino-japonais *sonzai* 存在.

Imitation et traduction selon Miki Kiyoshi

Miki Kiyoshi, nous l'avons souligné, fut l'un des rares philosophes japonais à avoir traité philosophiquement la question de la traduction, qu'il a d'ailleurs lui-même pratiquée en proposant des versions japonaises des *Méditations métaphysiques* de Descartes ou de la *Deutsche Ideologie* de Marx et Engels. Miki a également examiné de manière critique deux traductions du *Capital* de Marx : celle de Takabatake Motoyuki et celle, rivale, proposée par Kawakami Hajime et Miyagawa Minoru².

Un essai de Miki, intitulé « La philosophie ne peut-elle pas être facile ? » et publié en 1932, traite de la difficulté de la philosophie et sa divergence d'avec les autres connaissances. Il souligne que c'est la pauvreté de la « pensée » qui cause la difficulté, conduisant Miki à l'analyse des rapports entre traduction (*hon.yaku* 翻訳) et imitation (*mohô* 模倣).

La raison pour laquelle la philosophie japonaise est si difficile aujourd'hui est qu'elle est une imitation et même une traduction de la philosophie occidentale. [...] La philosophie contient pourtant une chose qui ne peut pas vraiment être imitée ou traduite. Il ne s'agit pas là des éléments théoriques de la philosophie, mais plutôt les éléments de pensée. En tentant d'imiter et de traduire ce qui ne peut l'être, la philosophie se rend difficile et incompréhensible. La théorie peut être comprise

1. *Ibid.*, p. 551.

2. Voir ses articles 「『資本論』に於ける邦譯二著の對立」 (« Contraste entre les deux traductions japonaises du *Capital* ») et 「翻譯批判の基準」 (« Normes pour la critique de la traduction »), tous deux parus dans 『東京日日新聞』 (*Journal Tôkyô Nichinichi*), novembre 1927, republiés dans MKZ, t. XX, p. 3-19.

même si elle est imitée et traduite. [...] Ce n'est pas le cas de la pensée. De plus, en philosophie, la théorie est associée à la pensée et n'en est pas séparée. On peut donc dire que ce qu'exige la philosophie, c'est la « primordialité de la spéculation » [*shisaku no kongensei* 思索の根源性]¹.

Miki soulève ici des difficultés redoutables. Pourquoi « l'imitation et la traduction de la philosophie occidentale » ont-elles pour effet de rendre la philosophie au Japon « difficile » ? Miki réaffirme que la philosophie devient plutôt « incompréhensible » lorsqu'elle est imitée ou traduite. La raison en est que la philosophie contient un « quelque chose » qui ne peut être ni imité ni traduit : non pas la dimension théorique, mais la dimension spéculative, la « pensée » ou plus précisément encore, une « primordialité » ou, si l'on veut, une fondamentalité de la « spéculation ». Celle-ci, « exigée de la philosophie », doit être « comprise intuitivement » car dès lors qu'on l'imité ou la traduit, elle devient inintelligible. À cette mauvaise « traduction », Miki oppose la possibilité de la « traduction et de l'imitation véritables ». Il conclut : « penser par soi-même, non pas en imitant ou en traduisant d'autres philosophies, mais en les suivant ou en les utilisant comme guide [...] sans une telle primordialité de la pensée, il ne serait pas possible de véritablement comprendre d'autres philosophies »². Il met ainsi en rapport la pensée de l'auteur du texte à traduire (le philosophe) et le sujet qui opère la traduction (le traducteur). La « primordialité de la pensée » est celle du sujet qui traduit, en relation avec la pensée du philosophe auteur du texte à traduire.

Miki lui-même était fier de fonder sa philosophie sur la « traduction véritable ». L'ouvrage qui a constitué le fondement de sa recherche philosophique est *L'Étude de l'homme chez Pascal*. Il a promptement appliqué aux *Pensées* la méthodologie herméneutique qu'il avait apprise auprès de Heidegger lors de ses études à Marbourg : il les a ainsi interprétées dans une perspective de philosophie existentielle. Miki ne considérait pas les *Pensées* comme une œuvre de nature religieuse ; il les interprétait comme « une étude de l'homme concret, ou anthropologie au sens propre »³. La tentative

1. MKZ, t. I, p. 480-481.

2. *Ibid.*, p. 482.

3. Miki Kiyoshi, 『パスカルにおける人間の研究』 (*L'Étude de l'homme chez Pascal*), Tōkyō, Iwanami shoten, 1926.

de Miki offrit une interprétation originale de Pascal dans le monde dans l'histoire des études pascaliennes¹. Bien que celle-ci ne soit pas une traduction des *Pensées* au sens habituel, elle peut être citée comme un exemple de « traduction ou d'imitation véritable » qui s'approche de la « primordialité de la spéculation ».

CONCLUSION

De tout cela, on peut conclure que la philosophie japonaise à l'avenir sera nécessairement liée à la nécessité de philosopher la traduction, dépassant la position de la « traduction méprisée » ou de la suprématie des sources originales. Les philosophes se livrent à des spéculations dans un environnement où plusieurs langues sont interconnectées, en d'autres termes, dans un environnement de traduction. Philosopher dans un tel contexte multilingue enrichit la pensée et le langage. J'espère que tous les philosophes dont il était question dans cette présentation s'accorderont sur ce point.

De plus, la philosophie japonaise est fondée sur une architecture universitaire occidentale, et, aujourd'hui encore, la recherche se développe principalement en vue d'introduire la philosophie occidentale. Ces dernières années, la philosophie japonaise a également été introduite et activement traduite dans les pays étrangers, en particulier dans les principales langues européennes. Ainsi, les chercheurs japonais et étrangers spécialisés en philosophie japonaise pensent dans un environnement multilingue et discutent de la philosophie qui reflète leurs considérations translationnelles. Les termes et expressions de la philosophie japonaise sont devenus le langage utilisé par les étrangers pour réfléchir.

Si bien qu'on peut dire qu'aujourd'hui, la philosophie japonaise a une structure fondamentale qui consiste à « traduire et être traduite » et à « accepter et être acceptée ». Dans cette situation, la philosophie japonaise ne doit pas ignorer qu'elle est « traduite » et « acceptée » par d'autres, ni qu'elle est développée par d'autres ; au contraire, elle doit s'y intéresser et réfléchir à cet état de fait, parce

1. Voir sur ce point le « Commentaire » de Masuda Keizaburô 榊田啓三郎, in Miki Kiyoshi, *L'Étude de l'homme chez Pascal*, MKZ, t. I, p. 1-191.

que cela affecte immédiatement son propre développement. Un tel travail implique qu'on développe une véritable philosophie de la traduction.

Pour aller plus loin

Continuité ; *Jikaku* (Nishida) ; *Koto* ; *Poiësis* ; Vie et mort.

MIKI Kiyoshi ; NAKAI Masakazu ; NISHIDA Kitarô ; SHIMOMURA Toratarô ;
WATSUJI Tetsurô.

Philosophie et écriture

GÔDA Masato

Depuis l'Antiquité, le combat et/ou la complicité entre *logos* et *mythos* – en un mot, le polémos entre eux – s'est poursuivi, se poursuit et se poursuivra dans d'innombrables langues du monde entier. Il en est de même au Japon ; si chaque cas est singulier, la singularité du cas japonais consiste en ses rapports, d'une complexité et d'une sinuosité extrême, avec le chinois et ses lettres ou ses caractères *Han* – les *kanji* 漢字. Selon l'hypothèse en vigueur, l'ancien Japon, qui entretenait des échanges commerciaux avec la Chine et la Corée, ne disposait pas de son propre alphabet ni de sa propre écriture, et importa les caractères Han. Les Japonais les adoptèrent comme moyen d'écrire ou de transcrire leur parole. Néanmoins, loin d'apporter toutes les réponses, ce récit ne fait que multiplier les questions. Est-il si assuré qu'il n'existait pas d'alphabet japonais avant l'importation des *kanji* ? Et cette introduction des *kanji* au Japon, de quand date-t-elle, même approximativement ? Comment la rencontre entre ces deux langues put-elle se faire ? En dépit d'une immense quantité de recherches, on ne possède pas encore de réponses claires et définitives sur ces points décisifs. La scène où le polémos s'est déroulé, se déroule, se déroulera – a tout l'air d'un marécage. Marécage ou plutôt *archipel* ; car les *kanji* ont existé comme un vaste réseau, une large toile qui s'étend de manière hétérogène sur l'ensemble de l'Asie orientale, composée de la Chine, la Corée, le Vietnam et les îles japonaises, y compris Okinawa et les Ryûkyû.

DE LA GRAMMATOLOGIE JAPONAISE ?

Avant toutes choses, y eut-il jamais une « société sans écriture » ? Dans *Tristes Tropiques* (1955), Claude Lévi-Strauss a fait des Nambikwara, vivant au fin fond de l'Amazonie, l'exemple-type d'une tribu sans écriture. Il décrit son chef comme le seul homme qui comprenne le sens et l'usage du crayon et du papier ; et pourtant, ce qu'il écrit sur le papier paraît, aux yeux de l'anthropologue, n'être qu'une ondulation de lignes insignifiantes. Jacques Derrida, dans *De la grammatologie* (1967), s'est inscrit en faux contre cette interprétation : sur quel fondement peut-on juger qu'il ne s'agit pas de lettres ¹ ? La question de Derrida vaut aussi pour le Japon. Certes, sur ce terrain, rien n'est certain ; mais on pourrait penser aux *jōmon* 縄文, figures imprimées au moyen d'une corde sur la surface des poteries, ou bien à ces ensembles de cordelettes et de nœuds qu'on appelle *quipus* dans les Andes et les *nawamōji* 縄文字 à Okinawa. Bien évidemment, cela ne concerne pas seulement le cas japonais ; il y aurait dans le monde davantage de lignes ou de lettres qu'on ne le soupçonne, encore en attente d'être déchiffrées. D'ailleurs, si le Japon a vraiment été une société sans écriture jusqu'à une période déterminée, comment y parlait-on ? On n'en sait rien non plus.

S'agissant de l'introduction des *kanji* au Japon, certains prétendent qu'elle se produisit au IV^e ou V^e siècle de l'ère chrétienne ; mais d'autres avancent cette date au I^{er} siècle : la marge d'erreur est donc de 500 ans environ – décalage d'un demi-millénaire, ce qui n'est pas rien. Un calligraphe japonais, Ishikawa Kyūyō (né en 1945), auteur de nombreux travaux sur les origines de la langue japonaise, fait même remonter cette date bien en amont – au II^e ou III^e siècle avant J.-C. Lors de l'unification de la Chine par Qin Shi

1. Sur Lévi-Strauss et l'écriture, cf. *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 151-152 : « Car Lévi-Strauss a écrit de l'écriture. Peu de pages sans doute mais à bien des égards remarquables. » Derrida envisage également la possibilité d'une écriture qui ne soit pas phonétique : cf. *ibid.*, p. 12 : « Tous les ouvrages consacrés à l'histoire de l'écriture font une place au problème de l'introduction de l'écriture phonétique dans des cultures qui jusqu'ici ne la pratiquaient pas. » Derrida s'appuie ici sur deux références : « La réforme de l'écriture chinoise », paru dans *Linguistique*, n° spécial de la revue *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 7, mai-juin 1958 ; d'autre part, le volume *L'Écriture et la psychologie des peuples*, Actes de la XXII^e Semaine de Synthèse, Paris, Armand Colin, 1963.

Huang en 221 av. J.-C., les lettres sacrées se changèrent et se normalisèrent en proto-*kanji* qui, à leur tour, s'introduisirent au Japon entre la période Jômon (14000 env.-début du I^{er} millénaire av. J.-C.) et la période Yayoi (X^e s. av. J.-C.-milieu du III^e s. apr. J.-C.). Comment les Japonais peuvent-ils accréditer de telles hypothèses historiques, qui font flotter la date de l'introduction des caractères chinois à un moment donné au cours de huit siècles ?

Depuis que, dans son mémoire de DES, Jacques Derrida a mis en cause la conception eurocentriste de la philosophie chez Husserl, il a consacré un grand nombre de pages aux réflexions sur l'écriture chinoise en faisant référence à Leibniz, à Hegel, ou encore au sinologue Jacques Gernet (1921-2018). En outre, il mentionne, dans *De la grammatologie*, plusieurs noms de personnes étroitement liées au Japon comme Ernest Francisco Fenollosa (1853-1908) ou André Leroi-Gourhan (1911-1986). Arrivé au Japon en 1878, Fenollosa enseigna la philosophie à l'université impériale de Tôkyô jusqu'à 1890. Avec Okakura Kakuzô (1862-1913), auteur du *Livre du thé*, il a beaucoup contribué à préserver les chefs-d'œuvre des beaux-arts japonais contre l'occidentalisation forcée du Japon d'alors. Derrida trouve dans son interprétation de l'écriture chinoise une mise en question du concept d'être : « [...] faire] vaciller, comme Nietzsche, l'autorité transcendante et la catégorie maîtresse de l'*épistémè* : l'être. C'est le sens des travaux de Fenollosa dont on sait quelle influence il exerça sur Ezra Pound et sur sa poétique¹ ».

Quant à l'anthropologue et paléontologue André Leroi-Gourhan, il se rendit au Japon en 1938, juste avant le déclenchement de la guerre, afin de conduire des recherches sur les Aïnous à Hokkaidô. Cela n'est pas étranger à notre question : il est communément admis que les Aïnous n'ont pas de lettres et que Leroi-Gourhan, ne connaissant pas la langue orale des Aïnous, inventa un « dialogue plus gestuel que parlé », une mimique pour la conversation avec eux. Dans son ouvrage *Le Geste et la parole* (1964-1965), Leroi-Gourhan fait la remarque suivante : « L'emprunt de l'écriture chinoise par le japonais est difficile à définir dans des termes qui sont familiers à un esprit européen. Les deux langues sont beaucoup plus

1. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 139-140, avec référence à « L'écriture chinoise considérée comme art poétique » (« The Chinese Written Character as a Medium of Poetry »), édité par Ezra Pound, et traduit en français dans *Mesures*, 4, octobre 1937, p. 135.

éloignées l'une de l'autre que ne le sont le latin et l'arabe ¹. » Derrida s'est appuyé sur ce texte pour composer, en l'élargissant et l'enrichissant, *De la grammatologie*. Observateur attentif et subtil, Leroi-Gourhan a pu remarquer quelques caractéristiques de la langue japonaise et de ses développements. D'abord, la grande différence linguistique existant entre le chinois et le japonais. L'importation des *kanji* au Japon ne serait donc pas tant un processus aisé, favorisé par la proximité linguistique ou géographique des deux langues, qu'une mesure forcée par la situation politique hautement tendue en Asie orientale. De là l'extrême torsion qui accompagne ce geste : les *kanji* se vidèrent de leurs sens originels et furent employés simplement pour représenter la phonétique japonaise, c'est-à-dire quarante-huit sons *alphabétiques* (ou *syllabiques*) de la langue japonaise. C'est ce qu'on appelle *man.yôgana* 万葉仮名, un usage purement phonétique des caractères chinois, utilisé par exemple dans le *Recueil des dix mille feuilles* (*Man.yôshû*) aux VII^e-VIII^e siècles. Plus encore, par la suite, les *kanji* furent déformés, lorsqu'on inventa les *hiragana* et les *katakana*. À cela vint s'ajouter, au cours de l'ère Meiji (1868-1912), l'écriture proprement alphabétique qu'on appelle *lettres romanes* ou *rômaji*, proposée par un missionnaire-médecin états-unien, James Curtis Hepburn (1815-1911), dont on reparlera plus tard. Au sujet de la formation des *kana*, Leroi-Gourhan remarque que ce fut « pour des nécessités religieuses ». Mais pourquoi ? *Kana*, qu'on prononce originellement *kemyô*, est un terme bouddhique qui signifie un « nom provisoire », par opposition à *jitsumyô* qui désigne un « nom véritable ». Le *kana* est au *kanji* ce qu'un nom provisoire est à un nom véritable.

Et pourtant on n'ignorait pas entièrement les sons chinois ; on inventa ce que Leroi-Gourhan appelle « deux mécanismes de lire les *kanji* ² » : soit idéographiquement à la chinoise, soit alphabétiquement à la japonaise. Par exemple, 木 se prononce *moku* à la chinoise et *ki* à la japonaise. Certains mots ont jusqu'à quatre ou même cinq prononciations différentes. Un *kana* peut remplir différentes fonctions : remplacer un *kanji* lui-même ; marquer la prononciation japonaise du *kanji* en le flanquant d'une petite colonne de transcription ; noter les éléments proprement japonais que sont les terminaisons et les particules. Ces parties représentent les temps du verbe,

1. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964, t. I, p. 289.

2. André Leroi-Gourhan, *Pages oubliées sur le Japon*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 194.

ses voix, sa conjugaison, le cas, la déclinaison du nom, conjonction, etc., de sorte que *watashi wa* 私は par exemple exprime le « je » comme nominatif, tandis que *watashi ni* 私に équivaut au « me » comme datif.

La distinction entre *kanji* et *kana* est aussi un marqueur social. L'usage des uns plutôt que des autres symbolise la distinction entre le bureaucrate, l'intellectuel et le vulgaire, entre l'homme et la femme, entre l'adulte et l'enfant ; elle détermine aussi les genres des écrits. Leroi-Gourhan s'étonne également du fait qu'« on écrit et imprime de haut en bas et de droite à gauche, horizontalement de droite à gauche et de gauche à droite et même verticalement de gauche à droite », et il se demande « s'il n'y a pas là quelque chose qui tienne au génie propre du Japon »¹. Aux yeux de Leroi-Gourhan, ce système n'est pas simplement embarrassant, incohérent ou incommode ; tout au contraire, il pense que l'alternance ou la coexistence de *kanji* et de *kana* permet notamment une diversité, un ondoisement, une flexibilité beaucoup plus grande que la lecture ou l'écriture en seul chinois. Il dit même qu'« avant Meiji les charmes du système japonais étaient grands »². Leroi-Gourhan semble déplorer la modernisation de la langue japonaise depuis Meiji.

LA « LANGUE NATIONALE » COMME FANTÔME

Créer la Constitution, l'État, la Nation, la Langue nationale fut une tâche immense et monstrueuse. Le nouveau système instauré pendant l'ère Meiji et le personnel politique de l'époque durent feindre de pouvoir l'accomplir. Ce champ tensoriel infiniment complexe se forma, se transforma dans le système ou la chaosmose mondiale. Toutes les apories, toutes les contradictions, toutes les vicissitudes de l'époque subsistent encore et forment la trame de nos problèmes. À l'égard de la formation de la « langue nationale » (*kokugo* 国語), Lee Yonsuk (né en 1956) en a décrit le drame grandiose, et Ishikawa Kyûyô, déjà cité, a ouvert de nouvelles perspectives à ce sujet³. Selon

1. *Ibid.*, p. 195.

2. *Ibid.*, p. 196.

3. Lee Yonsuk イ・ヨンスク, 『「国語」という思想』 (*La Pensée de la « langue nationale »*), Tōkyō, Iwanami shoten, 1996 ; Ishikawa Kyûyô 石川九楊, 『漢字とアジア』 (*Les Kanji et l'Asie*), Tōkyō, Chikuma shobō, 2018.

Ishikawa, l'essentiel du système des *kanji* chinois consiste en ce qu'une lettre ou un caractère y représente en principe un mot ; s'il y avait 1 000 caractères, on pourrait composer un million de mots. À la différence du cas du phonogramme où le changement de la prononciation entraîne nécessairement celui de l'orthographe, les *kanji* peuvent garder leur forme aussi bien que leur sens originel tout en subissant de multiples transformations dans les pays voisins. Chaque région de la sphère culturelle des *kanji* a pu développer sa propre langue et inventer sa propre écriture : *chu nom* au Viêt Nam, *hangeul* en Corée et *kana* au Japon ; mais cela n'empêche pas du tout de parler d'une unité de la systématité dynamique de la « sphère culturelle des *kanji* ».

En d'autres mots, il y a eu, il y a et il y aura toujours une forme de correspondance entre les transformations des *kanji* et les vicissitudes géopolitiques de chaque pays. Par exemple, l'unification de la Chine en 221 av. J.-C. suscita la diffusion des *kanji* ; l'effondrement de la dynastie Tang eut des rapports étroits avec le développement des *kana* au Japon. Alors, que s'est-il passé pendant la restauration de Meiji de ce point de vue ? Tout d'abord – c'est certainement un phénomène tout à fait exceptionnel du point de vue mondial –, les intellectuels ou hauts fonctionnaires japonais tels que Maejima Hisoka (1835-1919) ou Nishi Amane ont publiquement proposé d'abolir les *kanji*, et le ministre de l'Éducation Mori Arinori (1847-1889) suggéra même d'abolir le japonais pour le remplacer, par exemple, par l'anglais. Depuis lors, de telles propositions n'ont cessé de ressurgir. Juste après la Seconde Guerre mondiale, le grand écrivain Shiga Naoya (1883-1971) proposa de remplacer le japonais par le français. En 2004, Umesao Tadao (1920-2010), anthropologue très connu pour son *Histoire des civilisations dans une perspective écologique*, et par ailleurs ardent partisan de l'espéranto, évoqua à nouveau la possibilité d'abolir les *kanji* dans un ouvrage intitulé *L'Avenir du japonais*¹. C'est en 1867 que Maejima présenta la « Proposition d'abolir l'usage des *kanji* » au dernier shogun Tokugawa Yoshinobu (1837-1913). Pour lui, le fondement de l'État consiste dans l'éducation qui, à son tour, doit s'universaliser sans discrimination entre les *bushi* et le peuple vulgaire. Pour réaliser ce but, mieux vaut se servir de lettres et de mots aussi simples que possible. Car l'important, ce n'est pas la forme externe des sciences,

1. 『日本語の将来』, Tōkyō, NHK bukkusu, 2004.

mais leur vérité, c'est-à-dire leur contenu, leur signifié. Pour réaliser l'éducation universelle, la meilleure méthode consiste donc, selon Maejima, à utiliser les lettres-sons, comme on le fait dans les pays occidentaux, les *kana* à la place des *kanji*.

Pour illustrer les méfaits causés par les *kanji*, Maejima présenta un épisode qui lui avait été transmis par le missionnaire états-unien Channing Moore Williams (1829-1910) : dans une ville de Chine, Williams entendit un vacarme étourdissant venant d'un bâtiment : c'était une école où les garçons récitaient à haute voix d'anciens textes confucéens, sans comprendre ce qu'ils disaient. Williams voyait là la cause des problèmes de la Chine : quoique vaste, son territoire se rétrécit et son peuple se dégrade en sauvages qui ânonnent. D'où l'on peut conclure que les graphies figuratives furent réellement toxiques. En effet, après la guerre dite de l'opium (1840-1842), la dynastie Qing fut presque colonisée, divisée par les pays occidentaux. Maejima invitait les Japonais à ne jamais commettre l'erreur de la Chine. Il partageait cette crainte ou mieux cette méprise avec Mori Arinori comme avec le linguiste états-unien William D. Whitney (1827-1894), l'un des correspondants de Mori dont Ferdinand de Saussure dit qu'il fut le premier à professer le caractère arbitraire des signes ou des lettres. Sans cette arbitrarité, on ne peut pas même transformer les mots sans en changer les référents. Ce point-là constitue l'accord tacite des différents projets de réformes linguistiques à l'ère Meiji.

Mais que resterait-il si l'on soustrayait le chinois du japonais ? Au XVIII^e siècle, Motoori Norinaga (1730-1801) soutenait l'existence d'un japonais pur : en supprimant l'import chinois de la langue japonaise, le Yamato – l'esprit propre du Japon – se verrait ainsi purifié, libéré de toutes traces tant de la langue chinoise que de l'esprit chinois. En revanche, pour Mori Arinori, même s'il existait quelque chose comme l'esprit Yamato, on ne saurait l'exprimer sans l'aide des langues autres que le japonais : jadis, ce fut le chinois ; désormais, les temps ont changé et Mori pensa devoir recourir à un anglais simplifié, adapté à la pauvreté du japonais pur. À l'idée de l'arbitrarité des signes s'ajoute le paradoxe selon lequel, si l'on voulait renouveler et purifier le japonais d'une manière fondamentale, il faudrait supprimer l'ancien japonais – une langue essentiellement bâtarde – pour le remplacer par une troisième langue. Autrement dit, la tentative de renouveler une langue revient à la supprimer.

Lorsque Williams entendit les enfants réciter les textes confucéens sans les comprendre, ce ne fut pour lui que des bruits insignifiants. Comparons ce fait à l'expérience d'un autre étranger venu au Japon : le Britannique Lafcadio Hearn (qui prit plus tard le nom japonais de Koizumi Yakumo, 1850-1904). À son arrivée au Japon en 1890, il fit le tour de la ville de Yokohama en rickshaw ; les signes écrits sur les enseignes de magasins l'impressionnèrent tant qu'il aurait voulu les enregistrer, sans pourtant pouvoir les prononcer ni les comprendre. Cela l'amena à adopter une position contraire au projet d'écrire le japonais avec les lettres romanes. Plus tard, un jour où il se promenait dans une campagne reculée du Japon, il assista à une scène de *bon-odori* et il fut charmé par le rythme de la danse et des instruments, de même qu'il l'avait été par l'arrangement des figures de l'écriture japonaise. Il réalisa alors qu'à la forme (signe) et au contenu (sens, idée), il fallait ajouter un troisième élément : le rythme. Il est vraiment admirable qu'un étranger comme Hearn ait su percevoir la singularité des rythmes japonais au point de souhaiter les conserver. Cette sensibilité acoustique tout à fait singulière de Hearn l'a conduit à adapter *Ho-ichi sans oreilles*, un conte extraordinaire de l'époque d'Edo (1603-1867). Hearn perçut avec acuité qu'avec l'ouverture à grande échelle de la société japonaise au monde occidental, tout le monde – tant les politiciens, les intellectuels, les écrivains que le peuple – était déconcerté, en se trouvant exposé à des rythmes étrangers, venus à la fois du dehors et du dedans. C'est ce rythme que ne sut pas percevoir le révérent C. M. Williams.

RÉFLEXIONS LINGUISTIQUES DES PREMIERS PHILOSOPHES

Parmi les intellectuels qui prétendent transcrire le japonais par les lettres romanes se trouve Nishi Amane et son article « Essai sur l'écriture de la langue nationale par les lettres occidentales » (1878). Cette proposition est généralement tenue pour utilitariste, et Nishi incarne aux yeux de beaucoup un désir d'assimilation sans réserve à l'Occident : « En instituant l'écriture, dit-il, par les lettres romanes, nous aurions en main toutes les choses occidentales. » Cependant, Nishi fut aussi un homme d'ancien-régime, qui, comme

il le dit lui-même, resta, au fond de lui et jusqu'à la fin de sa vie, « du fief de Tokugawa ». Sous l'influence d'Ogyû Sorai (1666-1728), qu'il avait lu à l'âge de 14 ans, Nishi accorda autant d'importance à l'ancien confucianisme qu'à la philosophie. Et c'est précisément son attachement aux lettres anciennes qui l'a rendu capable de créer de nombreux néologismes, à commencer par *tetsugaku* : faire signifier à ces deux *kanji* le mot *philosophie* est un fait linguistique vraiment extraordinaire, qu'un simple assimilationniste utilitariste et occidentophile n'aurait sans doute pas pu imaginer. Sorai fonda une méthode de philologie qui consiste à lire les anciens textes originaux sans recourir aux commentaires postérieurs, car ceux-ci traduisent-trahissent nécessairement ceux-là. Lorsque l'on veut traduire en japonais les textes écrits en chinois ancien, on doit le faire en recourant à l'ancien japonais contemporain des textes originaux. À l'égard du texte original aussi bien que de sa traduction en langue étrangère, il faut distinguer la langue ancienne et la langue moderne. Pour Sorai, tout est traduction-trahison sauf le texte original. Nishi suit cette méthode.

Inoue Tetsujirô, premier philosophe japonais à l'université impériale de Tôkyô, participa également au débat autour de l'écriture du japonais¹. De même que Maejima, Inoue remarqua combien les *kanji* rendaient difficile l'éducation ; mais sa relation aux *kanji* reste très affective et nouée dans une contradiction : les Japonais, dans la mesure où ils se servent des *kanji*, restent plus ou moins dominés par les caractères propres d'un pays qu'ils méprisent – situation profondément humiliante. Cela n'empêche pas qu'Inoue rejette les lettres romanes, qui, selon lui, ne peuvent pas exprimer les « sentiments propres des Japonais ». Pour Inoue, les *kana* en sont également incapables. Ceux-ci furent sans doute adoptés par une sorte de déclaration d'indépendance linguistique, et pour tout dire : par patriotisme. Mais ils sont trop prolixes et leurs formes simples suggèrent une régression de l'esprit. Il est donc nécessaire d'inventer, à partir d'eux, des lettres aussi simples que possible qui puissent exprimer exactement les idées et permettre d'échanger sans difficulté ses pensées. Cela est requis afin de préserver le « corps de l'État »

1. Inoue Tetsujirô 井上哲次郎, 「文字と教育の關係」 (« Des rapports entre lettres (caractères) et éducation », 1894), repris dans 『国語国字教育史料総覧』 (Collection de documents historiques sur l'enseignement de la langue et de la culture japonaises), volume publié par Kokugo kyôiku kenkyûkai, 1969.

(*kokutai*). Quels sont ces nouveaux caractères ? Inoue ne le précise pas. Et pourtant le « japonais simplifié » dont il parla fait penser à celui qu'on adoptera dans la Mandchourie pour que les non-japonophones puissent l'apprendre plus facilement. Rappelons en passant ici qu'Inoue professait l'idée d'« Asie orientale » et soutenait le projet de « Grand Japon ».

En ce sens, Inoue s'approche paradoxalement de Miyake Setsurei (1860-1945) qui souligna les avantages qu'apporte la connaissance des *kanji* en tant qu'elle « rend plus facile l'appropriation des pensées d'Asie orientale, la conquête de l'Asie orientale et le commerce avec elle ». Il est à noter qu'en 1882, Inoue publia avec ses collègues des « Choix de poèmes à forme nouvelle » qui traduisent, en respectant la structure métrique de cinq et sept syllabes, des poèmes occidentaux en vue de susciter une transformation des poèmes japonais *waka*. Bien qu'Inoue soit souvent décrit comme un nationaliste étroit, il faut admettre néanmoins qu'il a vraisemblablement subi, en les traduisant, un véritable choc polyrythmique !

NOUVEAUX GENRES D'EXPRESSION

Comme les grands écrivains, les grands philosophes ont été obligés d'inventer, d'élaborer de nouvelles modalités d'expression : dialogues de Platon, essais de Montaigne, méditations de Descartes, méthode géométrique de Spinoza, contes philosophiques de Voltaire, poèmes en prose de Baudelaire, aphorismes de Nietzsche, ou journal métaphysique de Gabriel Marcel. Fukuzawa Yukichi avait coutume de dire que les personnes ayant traversé la restauration de Meiji avaient vécu deux vies avec un seul corps (*isshin nishô* 一身二生) ; de là, les diverses tentatives de transformer la société en même temps que le soi. C'est dans une telle atmosphère que sont nés de nouveaux mots comme *bungaku* 文学 ou *tetsugaku* 哲学.

En 1885, un an après la fondation de la Société de philosophie, Tsubouchi Shôyô (1859-1935) publie *La Quintessence du roman* (*Shôsetsu shinzui* 小説神髓). Tsubouchi choisit le mot *shôsetsu* 小説 pour rendre le mot anglais *novel* ; *shôsetsu* est l'antonyme de *dai-setsu* 大説 qui désigne les textes qu'écrivent les saints ou les chefs politiques, comme les *Quatre livres et cinq sources* du confucianisme. Comme tel, le *shôsetsu* décrit la vie du peuple, mais la peinture des scènes sociales ne constitue que son thème secondaire ; son

sujet central, Tsubouchi l'appelle *ninjô seitai* 人情世態 : l'intériorité impénétrable de l'individu et de la société, qui surgit des causes infiniment mystérieuses et occultes, et qui produit des effets infiniment variés. Si la tâche de la décrire incombe à la littérature tout autant qu'à la philosophie, l'approche caractéristique du *shôsetsu* consiste à faire comme si l'on pouvait voir l'invisible et saisir la cause secrète du monde humain, alors que la philosophie s'attache à l'éclaircir jusque dans ses moindres recoins et par là même démystifie les passions humaines.

Dans ce cadre, il fut nécessaire de déployer un « mouvement qui milite pour l'unification des langues orale et écrite » (*genbun icchi undô* 言文一致運動). Celui-ci ne consiste pas du tout à unifier les deux registres et à ajuster l'écriture de manière à ce qu'elle calque strictement les paroles réellement vivantes, mais à écrire un texte de telle façon qu'on puisse le lire ou le réciter à haute voix, comme on le fait en Occident. Une telle tâche serait d'ailleurs impossible même dans les langues occidentales. Il ne s'agit pas non plus d'user de termes familiers, et de finir une phrase avec *da* だ ou *desu* です. Au principe d'un tel changement formel gît le désir de rechercher un style non seulement d'écriture mais encore de vie, d'être dans le monde comme système complexe. Mori Ôgai (1862-1922) par exemple, bien qu'il s'opposât au mouvement, aurait sans doute partagé ce désir-là.

Alors, comment écrire le *shôsetsu* ? Avec quel style ? Ce fut Tsubouchi lui-même qu'un jeune écrivain, Futabatei Shimei (1864-1909) consulta à ce sujet. On rapporte que Tsubouchi lui conseilla d'écrire à la manière dont le grand conteur populaire San'yûtei Enchô (1839-1900) dit le *rakugo* : dans cet art narratif qui se forma au début de l'époque d'Edo, le narrateur en effet raconte de petites histoires, à la fois pleines d'humour et contenant une morale, mettant en scène la vie du peuple avec des intonations originales et des gestes comiques. Rappelons que, de même, les dialogues de Platon s'inspirent des mimes du poète grec Sophron (V^e siècle av. J.-C.), et que, plus récemment, Walter Benjamin déplora la disparition de l'*Erzähler* (narrateur). En effet, *Le Tempérament de l'étudiant contemporain* (1885-1886) de Tsubouchi porte la marque des farces de l'époque d'Edo plutôt que des communications orales d'alors. Futabatei déclare : « Dans mon œuvre, je n'utilise pas de mots qui n'appartiennent pas explicitement à la langue nationale (*kokumingo* 国民語) » ; mais il remarque en outre avec perspicacité que son

roman *Nuages flottants* (*Ukigumo* 浮雲, 1887-1889) est écrit avec le « dialecte de Tôkyô ». On ne sait pas si Futabatei en était conscient ou non. Né en 1864, c'est-à-dire quatre ans avant la fin du shogunat des Tokugawa, il avait fréquenté durant son enfance une école privée de *kangaku* où l'on apprenait à lire et à écrire des textes confucianistes ou néoconfucianistes écrits seulement en *kanji*, et, presque simultanément, il apprenait l'anglais et le français dans une école publique à Nagoya. On ne saurait trop souligner l'importance de cette expérience polyglotte de son enfance. Futabatei avait étudié la langue et la littérature russes à l'école de langues étrangères de Tôkyô. Composant *Ukigumo* en même temps qu'il traduisait Tourgueniev, il avoua : « je ne peux pas bien écrire les phrases en japonais, je crois même pouvoir mieux comprendre les phrases en russe, c'est-à-dire avoir la capacité de savourer le texte original en russe, sans pouvoir le reproduire ». C'est ce décalage entre deux langues, l'oscillation entre la puissance et l'impuissance, qui pousse Futabatei à écrire. C'est peut-être la raison pour laquelle, plus tard, il s'intéressa à l'espéranto, mais un espéranto à la japonaise. Pourquoi « à la japonaise » ? Cela aurait des rapports avec le fait qu'à l'école de langues étrangères, il assista aux séances de lecture de grandes œuvres des écrivains russes, au cours desquelles il souligna l'importance de l'intonation, de l'accent et du rythme. Voilà les arcanes de sa création. On s'élève, on s'éveille à des rythmes inattendus, inouïs ; et de fait, Futabatei compara le stylo à une bombe qui éveille la nation ¹.

ÉCRIRE AVEC *DE ARU* である : LA QUESTION DE LA COPULE EN JAPONAIS

Le *kangaku* continua à occuper une place majeure dans l'éducation du Japon même au cours des différents gouvernements de l'ère

1. Voir ce passage où Tanizaki Jun.ichirô imagine ce qui se serait passé si des Japonais ou des Chinois avaient inventé le style : « Et si le papier, l'encre de Chine et le pinceau s'étaient développés dans cette voie, la plume métallique et l'encre occidentale n'auraient jamais connu leur vogue actuelle, les partisans des caractères latins n'auraient trouvé aucune audience, et les idéogrammes et les *kana* auraient été l'objet d'une prédilection unanime et puissante. Ce n'est pas tout : notre pensée et notre littérature elles-

Meiji ; c'est en 1894 que la langue nationale fut instituée comme objet d'une discipline nouvelle (*kokugoka* 国語科), provoquant un affaiblissement de la puissance du *kangaku*. On pourrait même dire sans exagération que le développement ou le changement qualitatif tant de la philosophie que de la littérature au Japon dépendit plus ou moins du *kangaku*, au moins jusqu'en 1945. Prenons le cas de Nishida Kitarô (1870-1945). Dans un essai, il se souvient de l'attraction qu'exercèrent sur lui les *kanji* majestueux et imposants inscrits sur les pages des livres de son grand-père. Dans un autre texte intitulé « Quand j'ai commencé à rédiger en style parlé », Nishida raconte qu'afin de se perfectionner en *kangaku*, il fréquenta une école privée en plus de l'école élémentaire publique¹. Il admit qu'il lui était difficile de lire, à plus forte raison d'écrire, une série de phrases uniquement composées de *kanji*. Le premier *shôsetsu* écrit dans un style unifiant les langues orale et écrite que lut Nishida, ce fut *Papillon* (*Kochô* 胡蝶) (1889) de Yamada Bimyô (1868-1910). Ce mouvement commença à déferler sur le rivage de la philosophie. Après Nishida, Ônishi Hajime fut le premier à adopter ce nouveau style. Nishida lui-même commença à écrire avec ce style vers la fin de ses études à l'Université, c'est-à-dire vers 1894. Il eut pourtant beaucoup de mal à adopter le style de phrases finissant par *de aru* である :

Pour les jeunes gens d'aujourd'hui, mon texte ne paraîtrait pas même écrit avec le style unifié des langues orale et écrite, ni avec le style oral. Mais il m'était vraiment difficile de passer du style classique [transcription de l'ancien chinois, *kanbun*] à un nouveau style avec *de aru*².

De sorte que son style devint ambigu, bâtard, flottant. C'est cette critique que formule notamment l'article « Savant et bureaucrate » (1939), où Kobayashi Hideo (1902-1983) évoque la « solitude morbide » et le « système étrange » de Nishida Kitarô :

mêmes n'auraient pas imité aussi servilement l'Occident et qui sait ? Peut-être nous serions-nous acheminés vers un monde nouveau tout à fait original » (「陰翳礼讃」 [1933], trad. René Sieffert, *Éloge de l'ombre*, présenté par Jacqueline Pigeot, in Tani-zaki J., *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 1476).

1. Nishida Kitarô 西田幾多郎, 「始めて口語体の文章を書き出した頃」 (« Lors-que j'ai commencé à écrire des textes en langue orale », 1938).

2. Nishida Kitarô, 『随筆集』 (*Collection d'essais*), Tōkyō, Iwanami bunko, 1996.

M. Nishida n'avait d'autre choix que répondre lui-même à sa question, en s'appuyant sur sa propre sincérité. Et Dieu seul sait combien cette sincérité qui s'interroge elle-même est prompte à s'égarer. L'isolement de Nishida, qui lui interdisait complètement de ressentir la moindre résistance de la part des autres, l'a conduit à créer un système étrange – un système étrange qui n'était pas écrit en japonais, et certainement pas non plus dans une quelconque langue étrangère. Il ne manquait pourtant ni de talent ni d'originalité¹.

On reproche souvent à Kobayashi de chercher injustement chicane à Nishida, mais Nishida lui-même reconnaît que son texte est étrange, qu'il n'est écrit ni dans le japonais d'alors, ni en chinois classique. D'ailleurs, Kobayashi ne dit ici aucun mal de Nishida ; en réalité, il parle de lui-même. Au bord du précipice et sur le point de tomber dans une « solitude morbide », tout comme Nishida, Kobayashi se retient en trouvant l'autre, en dialoguant avec l'autre. Plus concrètement, il a élaboré son japonais en lisant, en traduisant le français des philosophes Henri Bergson et Alain. Dans ce sens, Kobayashi ressemble à Tsubouchi ou à Futabatei ; mais il a pris ses distances avec la littérature aussi bien qu'avec la philosophie. En d'autres termes, il s'est posé *entre* la philosophie et la littérature. C'est ainsi que s'est ouvert le champ de la « critique » comme « milieu » ou « entre-deux ». Tosaka Jun (1900-1945) devait le critiquer sévèrement dans son ouvrage consacré à *L'Idéologie japonaise* (1935), dénonçant une littérature « au parfum philosophique » (*tetsugaku' kusai* 「哲学」臭い) et une philosophie teintée de littérature².

Les rapports entre littérature et philosophie – on l'a vu plus haut avec Fenollosa – impliquent la question de savoir s'il existe ou non une « copule » en japonais – question à laquelle nul n'a encore donné de réponse définitive. En français, pour que la phrase « S est p » soit possible, il faut que le sujet soit fixé, déterminé d'abord, et puis que l'identité entre le sujet et le prédicat ou l'attribut soit établie par le verbe « être » : c'est ce qu'on appelle la copule, le moyen de relier le sujet au prédicat. En japonais, la tournure en

1. Kobayashi Hideo 小林秀雄, 「学者と官僚」 (« Savant et bureaucrate »), in 『小林秀雄全集』 (*Euvres complètes de Kobayashi Hideo*), Tōkyō, Shinchōsha, 1978, t. VII, p. 84.

2. Voir Tosaka Jun 戸坂潤, 『日本イデオロギー論』 (*L'Idéologie japonaise*, 1935), chap. XIV, in TJZ, t. II, p. 364.

de aru constitue une tentative d'introduire une copule dans la langue japonaise là où le chinois n'emploie pas de copule. Néanmoins, à la différence des copules que sont les verbes *être*, *sein* ou *be*, *de aru* est un mot composé de deux pièces, *de* et *aru*. De plus, si l'on veut dire « Cette fleur est belle » en japonais, on emploiera une phrase nominale sans *de aru* : *kono hana wa utsukushii* この花は美しい, et non *kono hana wa utsukushii de aru* この花は美しいである. En japonais, il n'est pas nécessaire d'ajouter la copule dans ce cas. Il n'en reste pas moins vrai que *de aru* fonctionne comme copule. On pourrait donc dire que Nishida éprouvait un malaise envers la « quasi-copule » que constitue *de aru*.

En effet, la copule a pour fonction de relier le sujet au prédicat, mais Nishida considère que le sujet lui-même n'est possible que parce qu'il appelle l'auto-détermination du néant (productif). Sa notion d'« auto-identité absolument contradictoire » (*zettai mujunteki jiko-dôitsu* 絶対矛盾的自己同一) témoigne de la non-linéarité d'un tel devenir de soi, d'un processus infini d'éveil à soi. Le soi n'a pas d'identité fixe ; le sujet apparaît vraiment comme l'un de ces « nuages flottants », qui donnent son titre au roman de Futabatei, dont l'un des personnages nommé Osei s'exprime dans les termes suivants :

Je m'éloigne non seulement du monde extérieur mais encore du dedans de l'intériorité de moi-même, de sorte que mon cœur ne semble pas mon cœur, il agit, parle sous la pression des forces mystérieuses. Je ne connais pas ce que je suis.

CHAMP SANS MOI NI AUTRE

Lorsque Natsume Sôseki déclare :

C'est ainsi que dans ce monde il y a ce qu'on appelle Je et il y a vous Autres aussi ; ils sont dans ce vaste espace, ils y jouent une comédie qui se déroule selon le temps et dont le déroulement s'organise selon les lois de causalité¹.

1. Natsume Sôseki 夏目漱石, 「文芸の哲学的基礎」 (« La base philosophique de la littérature », 1907), repris in 『社会と自分』 (*Société et Soi*), Tôkyô, Chikuma shobô, 2014.

tout cela peut sembler évident ; mais à y regarder de plus près, tout cela devient douteux :

J'apparais donc, vêtu d'une redingote, d'un col haut et arborant une barbe, comme si je me tenais là d'une manière digne, mais il est douteux que cela constitue ma véritable identité. La robe et le col haut sont visibles à l'œil, et même sensibles au toucher, mais il est clair qu'ils ne sont pas moi. Ces mains, ces pieds, ce corps qui gratte quand ça démange et caresse quand ça fait mal – est-ce vraiment moi¹ ?

Ce qu'il y a, c'est le fait d'« être conscient de » ou d'« avoir conscience de » ; et c'est par commodité que se pose le Je ou le Moi à la place de la conscience anonyme comme fonction continue. Une fois le Je établi, autrui s'établit comme différent, séparé de ce Je. Mais de même, tout en voyant les autres, les écoutant, les touchant, l'existence d'autrui demeure douteuse par essence. Natsume se réfère ici à William James ; mais nous pourrions aussi bien convoquer les *Méditations* de Descartes, le fragment sur le moi dans les *Pensées* de Pascal, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson, voire *La Transcendance de l'Ego* de Sartre. Fukuzawa Yukichi dit qu'établir l'État, c'est établir le Moi ; dans les difficultés et les désordres qui accompagnèrent les entreprises du nouvel État, le Moi se désagrège en raison inverse des efforts consentis pour l'établir. De même, Mori Ôgai invoqua l'autorité de David Hume pour dire qu'il n'y a pas de Moi substantiel, mais seulement des paquets d'impressions². La notion de soi chez Nishida n'est rien d'autre qu'un processus infini qui réduit le Moi, les Autres et la distinction entre eux : voilà l'expérience pure ou l'éveil dont parle Nishida. Ce que Lacan appelle le « réel », du point de vue d'une société donnée, peut paraître utopique, fictif ; pour Natsume, c'est lui qui est la source même de ses romans. Ce n'est pas par hasard que Natsume adopta tout d'abord, dans son célèbre roman *Je suis un chat*, le point de vue d'un chat sans nom, comme un étranger qui vit dans une société dont il n'est pas familier³. D'ailleurs, Mori a pu anticiper ce qu'on appellerait les « cas-limites », qui donnent à ses contes une atmosphère étrange.

1. *Ibid.*

2. Cf. ses 『妄想』 (*Chimères*), 1910.

3. 『吾輩は猫である』 (1905-1906) ; trad. Jean Cholley, *Je suis un chat*, Paris, Gallimard/Unesco, 1978.

La philosophie de Nishida Kitarô a exercé une influence sur le long terme. À partir de 1946, Haniya Yutaka (1909-1997) commença à publier son ouvrage *Esprit-mort* (*shirei* 死霊), un grand roman philosophique qui représente la littérature japonaise d'après-guerre et dont le cinquième volume est paru en 1976. Comme communiste, Haniya fut arrêté au nom de la loi de maintien de l'ordre public (1925) et il passa un an en cellule. Durant cette année de captivité, Haniya lut Kant et Nishida, confessant plus tard s'être inspiré de Nishida pour la conception de son roman. L'un des personnages d'*Esprit-mort*, Miwa Yoshi, déclare ne pas pouvoir dire Je = Je sans éprouver un grand malaise. Il nomme ce phénomène « malaise du principe d'identité » (*jidôritsu no fukai* 自同律の不快). Il serait permis de poser une hypothèse selon laquelle Miwa incarne la notion d'« auto-identité absolument contradictoire » chez Nishida. Dans l'*Ulysse* de James Joyce aussi, le personnage de Bloom se trouve sur une plage et commence à écrire « je suis... » sur le sable avec un bâton, mais il ne peut pas écrire la suite, et les vagues effacent ce « je suis... ». Emmanuel Levinas a parlé du désir d'échapper au Je = Je. Pour Haniya, « Je » n'est pas une entité identifiable et son origine ou sa source est une « entité imaginaire » (*kyotai* 虚体) – formule inventée par Haniya et inspirée du « nombre imaginaire » qui ne se situe pas sur la ligne des nombres réels mais dont le carré produit un nombre réel. *Mutatis mutandis*, on pourrait penser au néant productif dont parle Nishida. Tanabe Hajime a d'ailleurs expliqué la structure en relief du monde en la comparant aux « nombres complexes ». Quant à Haniya, il inventa un dispositif qu'il appela « le téléphone de la part des morts » (*shisha kara no denwa* 死者からの電話) à propos duquel il faut rappeler la « communion avec les morts » dont parle Tanabe et le bruissement silencieux de l'*il y a* chez Levinas.

SENTIERS ENTRE PHILOSOPHIE ET LITTÉRATURE

Parmi les philosophes, Miki Kiyoshi (1897-1945) a participé activement au Cercle d'études Shôwa organisé par le Premier ministre Konoe Fumimaro (1891-1945) – l'un des disciples de Nishida et de Tanabe – pour réorganiser l'Asie orientale. Dans un parc de la

capitale de la Mandchourie, Miki réfléchissait à la coexistence possible des peuples et des langues. De son côté, Kuki Shûzô (1888-1941) écrivait dans la préface de son dernier livre : « Dans ce temps tumultueux je voudrais suivre calmement un sentier entre philosophie et littérature, avec un petit nombre de lecteurs ¹. » Quand Kuki parle de « littérature », il ne vise pas tant la nouvelle ou le roman que les poèmes japonais *waka*, et notamment les *haiku* ou les *tanka*. Kuki a analysé le *Nouveau recueil des dix mille feuilles*, publié en 1937-1938 et qui rassemble 26 783 poèmes de 6 675 auteurs ². Kuki a souligné la dissémination des auteurs dans le Grand Empire du Japon, qui s'étendait de la Mandchourie aux îles du Pacifique Sud en passant par la péninsule coréenne et Taïwan. L'extension du Japon fut le produit des invasions des armées japonaises. Néanmoins, à la différence du mouvement romantique japonais qui entendait retourner à l'origine ou à la quintessence du Japon à travers l'étude des poèmes japonais, Kuki, quant à lui, cherchait à connaître, dans toute leur étendue et dans toute leur diversité, les émotions et les sentiments des Japonais disséminés dans des milieux plus ou moins « exophoniques » (pour reprendre la formule de la romancière Tawada Yôko). Kuki ne s'intéresse pas seulement aux poèmes japonais authentiques mais encore aux poèmes ou aux chansons populaires japonaises telles que *gidayu* 義太夫, *utai* 謡, *naga-uta* 長唄, *ko-uta* 小唄, etc. Il rend hommage à une danse et à un type de chant appelé *seigaiha* 青海波, dans un essai qui porte le même nom. Il développe à cette occasion une philosophie du mouvement infini des vagues et décrit la ronde joyeuse autour du cerisier, réunissant des Japonais de diverses classes sociales. Mais ce qui est le plus impressionnant chez Kuki, c'est la manière dont coexistent en lui la vision d'un petit port du Japon et la nostalgie de la Côte d'Azur, des chansons des geishas accompagnées au *shamisen* et le souvenir de la philosophie de Jean-Marie Guyau et de Friedrich Nietzsche, ou encore une étude précise sur la temporalité bergsonienne. Dans la deuxième partie de son dernier texte, Kuki a cherché la possibilité d'utiliser la rime dans des poèmes écrits en japonais. La plupart des chercheurs croyaient cela impossible du fait des caractéristiques phonétiques du japonais. Mais Kuki s'est avancé dans cette aporie en consultant d'anciennes théories du

1. 『文藝論』 (*Essai sur la littérature*, 1941).

2. 『新万葉集』 (*Nouveau recueil des dix mille feuilles*, 1937-1938).

poème japonais d'une part, et en réexaminant les partis pris sur le *dit* japonais. La question reste donc ouverte : qu'est-ce que le japonais ? Qu'est-ce que l'expression ? Kuki est mort à mi-chemin, mais c'est à nous de continuer sur la route qu'il a amorcée.

Pour aller plus loin

Asie orientale ; Auto-identité absolument contradictoire ; Communion existentielle ; Japonésie ; Okinawalogie ; Rime.

INOUE Tetsujirô ; KOBAYASHI Hideo ; KUKI Shûzô ; NATSUME Sôseki ; NISHIDA Kitarô et le confucianisme.

L'exercice philosophique de la langue japonaise

Emmanuel LOZERAND

Le japonais n'est pas une langue grammaticale.

Mori Arimasa, 1968.

Le japonais n'est pas une langue particulière.

Yayoi Nakamura-Delloye, 2022.

INTRODUCTION ¹

Dans un célèbre article de 1958, « Catégories de pensée et catégories de langue », Émile Benveniste explique qu'Aristote, quand il fait la liste des « catégories » (Κατηγορίαι), « retrouve simplement certaines des catégories fondamentales de la langue dans laquelle il pense ». Il ajoute :

Elles [ces catégories] se révèlent comme la transposition des catégories de langue. C'est ce qu'on peut *dire* qui délimite et organise ce qu'on peut penser. La langue fournit la configuration fondamentale des propriétés reconnues par l'esprit aux choses. [...] Ce qu'Aristote nous donne pour un tableau de conditions générales et permanentes n'est que la projection conceptuelle d'un état linguistique donné ².

1. Le présent chapitre est issu d'une conférence donnée lors du troisième congrès du Réseau européen de philosophie japonaise (*European Network of Japanese Philosophy*, ENOJP), à l'Université Panthéon-Sorbonne, le 4 novembre 2017. J'adresse mes plus vifs remerciements à Mme Saitô Takako pour son invitation.

2. Émile Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue », *Les Études philosophiques*, 13 (4), 1958, p. 419-429, repris dans *Problèmes de linguistique générale* 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 68-74.

Dans *L'Empire des signes*, en 1970, Roland Barthes s'y réfère implicitement en ces termes : « Nous savons que les concepts principaux de la philosophie aristotélicienne ont été en quelque sorte *contraints* par les principales articulations de la langue grecque ¹. »

Cette vision des choses venait pourtant de faire l'objet d'une salutaire remise en perspective par Jules Vuillemin, dans un article de 1967 (révisé en 1989-1990), « Le système des catégories d'Aristote et sa signification logique et métaphysique », qui gagnerait à être mieux connu. Vuillemin y montre avec rigueur que, si la langue grecque propose des cadres à la pensée aristotélicienne, le Stagirite s'est livré à un travail de sélection et d'élaboration conceptuelle en vertu de ses partis pris logiques et ontologiques. Il précise : « L'analyse philosophique doit redresser constamment les apparences de la grammaire et renverser l'ordre des subordinations que celle-ci établit ². »

Si la langue japonaise offre des éléments en apparence singuliers, comme la catégorie des « idéophones » ou « impressifs », du type *kowagowa* こわごわ (« avec crainte ») ou *pikapika* ピカピカ (« scintillant »), il est erroné d'en tirer des conclusions comme celle qui voudrait que cet idiome soit particulièrement propre à penser l'« expérience pure ³ ». Les impressifs japonais sont en effet intégrés au système de la langue, lexicalement et syntaxiquement, et ils n'offrent aucun accès direct au réel ⁴. Les phénomènes de « cratylisme secondaire » sont par ailleurs présents dans toutes les langues du monde, à des degrés et dans des formes variées ⁵. Il faut distinguer les ordres. Si des faits de langue, comme les impressifs japonais,

1. Roland Barthes, *L'Empire des signes*, Genève, Skira, 1970, p. 13.

2. Jules Vuillemin, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, p. 74.

3. Augustin Berque, « Le japonais », in Jean-François Mattéi (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, t. IV, Paris, Puf, 1998, p. 240-250 (p. 243).

4. Voir Sanae Tsuji, *Les Impressifs japonais. Analyse des gitaigo et inventaire des impressifs japonais*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2003 ; Aoki Saburo, « Impressif et énonciation en français et en japonais », in Dominique Ducard et Claudine Normand (dir.), *Antoine Culioli : un homme dans le langage*, Paris/Gap, Ophrys, 2006, p. 209-220.

5. Catherine Kerbrat-Orecchioni, *La Connotation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1977. [On appelle « cratylisme » la théorie selon laquelle la matière des mots (leurs sons, leurs lettres) a un lien direct avec leur signification : ainsi les mots seraient construits sur le principe des onomatopées, qui calquent les sons (le *plic-plac* des gouttes, le *oua-oua* du chien). Par exemple, la sifflante qui ouvre le mot « serpent »,

offrent une ressource à l'analyse philosophique, ce n'est pas par nature, ni sans médiation : ils ne portent en eux-mêmes aucune philosophie spontanée et n'expriment aucune « tendance objective » d'un quelconque milieu¹. À l'instar de tous les faits de culture, ils sont des ressources, à partir desquelles un travail esthétique, moral, politique ou conceptuel peut – ou pas – être mené, non sans risques ni périls². Comme le souligne Souleymane Bachir Diagne, si le vocable *ntu* est présent dans de nombreuses langues bantoues, ce n'est pas sa mystérieuse vertu intrinsèque, mais le travail initié par Nelson Mandela et Desmond Tutu avec la Commission de la vérité et de la réconciliation en 1994, qui va le transformer en concept d'*ubuntu*, notion opérationnelle pour la justice réparatrice, voire pour la construction d'un « universel véritablement commun à tous les hommes³ ». Et pour en revenir aux impressifs japonais, parce qu'ils sont le lieu d'une verbalisation fine et détaillée des perceptions, sensations et émotions, ils pourraient servir – à qui déciderait de se mettre au travail – de point de départ ou d'appui pour la description phénoménologique de celles-ci.

Je ne chercherai donc pas à livrer ici, à grands slashes, une théorie fracassante sur les fascinantes propriétés de la langue japonaise, « jusqu'à ce qu'en nous tout l'Occident s'ébranle et que vacillent les droits de la langue paternelle, celle qui nous vient de nos pères et qui nous fait à notre tour, pères et propriétaires d'une culture⁴ »,

particulièrement soulignée dans le vers de Racine « Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes ? » (NdÉ)]. Le français est beaucoup plus riche en onomatopées et idéophones qu'on ne l'imagine généralement – la phrase suivante en témoigne : « Fini les chocottes ! Quitte à susciter charivari ou tohubohu, ou à risquer un flop, j'invite les hurluberlus à cesser leur blabla et à interrompre leur ronron sans ronchonner. N'en déplaie aux béni-oui-oui un peu nunuches, leur tintouin transforme le japonais en mélomélo raplapla, poudre de perlimpinpin et tout le toutim. » Voir aussi Charles Nodier, *Dictionnaire raisonné des onomatopées françaises*, Paris, Demonville, 1808, « adopté par la commission d'instruction publique pour les bibliothèques des lycées », et Pierre Enckell et Pierre Rézeau, *Dictionnaire des onomatopées*, Paris, Puf, 2003.

1. Augustin Berque, « Le japonais », art. cité, p. 242.

2. Jean-François Billeter par exemple élabore une réflexion sur les processus de connaissance et de transformation à partir de sa pratique réfléchie de la calligraphie chinoise (*L'Art chinois de l'écriture*, Genève, Skira, 1989). Cf. aussi François Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne, 2016.

3. Souleymane Bachir Diagne, « Ubuntu : donner voix au pluriel de l'humanité », France Culture, 25 février 2023. Voir aussi, du même auteur, *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*, Paris, Albin Michel, 2022.

4. Roland Barthes, *L'Empire des signes*, op. cit., p. 13.

comme en rêvait Roland Barthes. Je souhaiterais plutôt, à rebours, l'observer en son plein exercice, non pas à partir de ce qui lui manque, de ses absences, mais telle qu'elle est utilisée dans les textes, pour mettre en valeur, chemin faisant, certaines des ressources qu'elle offre à la pratique de la philosophie.

Car plutôt que de considérer les langues comme des citadelles inexpugnables, désespérant toute poliorcétique, n'est-il pas plus judicieux de se demander comment des locuteurs baignés depuis leur naissance dans des idiomes familiers peuvent, non sans résistances, apprendre d'autres langues, dites « étrangères », les comprendre, les utiliser, et les traduire ? Comme le rappelle Jean-François Billeter, « la différence entre le chinois et les langues indo-européennes est réelle, mais nullement abyssale, puisque la traduction est généralement possible. [...] Le propre du langage est de *servir* et [...] les situations dans lesquelles le chinois a servi ont toujours été comparables, *mutatis mutandis*, à celles dans lesquelles ont servi nos langues, de sorte que les différences d'organisation des langues n'ont qu'une importance *relative*¹ ».

CATÉGORIES DU DISCOURS

Dans un texte paru en novembre 1921 dans la revue *Myôjô* sous le titre « D'un vieux carnet » (« Furui techô kara » 古い手帳から), l'écrivain Mori Ôgai commence ainsi une petite généalogie de la pensée occidentale :

Platonは何故に共產主義者とせられてゐるか。此人は人の心を植物性、動物性、精神性の三つに分つた。

*Platon wa naniyue ni kyôsanshugisha to serarete iru ka. Kono hito wa hito no kokoro o shokubutsusei, dôbutsusei, seishinsei no mittsu ni wakatta*².

En voici une traduction, la plus littérale possible³ :

1. Jean-François Billeter, « François Jullien, sur le fond », *Monde chinois*, 11, automne 2007, p. 67.

2. Mori Ôgai 森鷗外, 『鷗外全集』 (*Ōgai Zenshū*), Tôkyô, Iwanami shoten, 1973, t. XXVI, p. 573.

3. Je propose cette traduction, comme les suivantes, sur un mode un peu maladroit, destiné à faire ressortir la logique des énoncés japonais.

Pourquoi Platon est-il considéré comme un communiste ? Il a divisé le cœur humain en trois : la végétalité, l'animalité, la spiritualité.

Sans discuter ici la pertinence de cette affirmation, repérons les catégories du discours mobilisées par l'écrivain : ce sont, au premier chef, des noms, comme *kyôsanshugisha* (communiste), *hito* (homme), *kokoro* (cœur), *shokubutsusei* (végétalité), et des verbes, comme *suru* (faire, considérer) – sous la forme passive à l'aspect continuatif : *serarete iru* (est considéré comme) – et *wakaru* (diviser) – ici à la forme accomplie *wakatta*.

En 1901, juste après avoir expliqué que, « des temps anciens jusqu'à aujourd'hui, il n'y a jamais eu de philosophie dans notre Japon », Nakae Chômin écrit :

わが国人これを海外諸国に視るに、極めて事理に明らかに、善く時の必要に従い推移して、絶えて頑固の態なし。

*Waga kokujin kore o kaigai shokoku ni miru ni, kiwamete jiri ni akiraka ni, yoku toki no hitsuyô ni shitagai suii shite, taete ganko no waza nashi*¹.

Les gens de notre pays, quand ils observent les différents pays du monde, sont extrêmement lucides quant aux principes des choses, ils s'adaptent bien aux nécessités du temps et sont complètement dépourvus de tout entêtement.

On découvre à présent, à côté des noms et des verbes, des qualificatifs – *akiraka* (lucide), *ganko* (entêté) –, qui se rapportent aux noms et indiquent certaines de leurs caractéristiques, ou des adverbes – *kiwamete* (extrêmement), *yoku* (bien), *taete* (complètement) –, qui s'appliquent aux verbes, ou à des prédicats plus complexes, dont ils précisent le sens.

Il existe donc en japonais – Aristote n'aurait guère été dépaycé – des noms qui nomment des étants, des qualificatifs qui caractérisent des propriétés de ces derniers, des verbes qui désignent des procès, des adverbes qui précisent leurs modalités.

La langue japonaise, depuis ses attestations les plus anciennes, a donc la capacité de nommer des êtres singuliers ou des catégories d'êtres. Elle peut le faire avec des noms propres, comme la « Grande-divinité-qui-illumine-le-ciel » (Amaterasu ômikami 天照

1. Nakae Chômin 中江兆民, 『一年有半』 (*Un an et demi*), Tôkyô, Iwanami bunko, 1995, p. 32.

大神) dans *La Chronique des faits anciens* (*Kojiki*, VIII^e siècle), mais aussi « Platon », en alphabet romain chez Ôgai, ou Haideggâ ハイデッガー (Heidegger) en syllabaire *katakana*. Elle utilise aussi des noms communs qui renvoient à des catégories plus larges, d'extension et d'abstraction variables.

QUELQUES MANIÈRES DE FAIRE DES CONCEPTS EN JAPONAIS

La philosophie moderne s'est emparée de certains termes du lexique japonais, au demeurant fort riche, quantitativement et qualitativement, pour en faire des concepts – avec des réussites variées. Alors que la notion de *ma* 間 (distance, intervalle...) par exemple, au sens générique, a été formée dans la pensée esthétique des années 1920 au contact de la phénoménologie allemande, puis reformulée en plusieurs occasions, elle a trop souvent été reçue en Occident (chez Roland Barthes, Augustin Berque, ou Günter Nischke) comme sortie tout armée du ventre de la culture nippone¹. Le travail de Kuki Shûzô sur *La Structure de l'iki* témoigne en revanche d'un effort méthodique pour transformer un mot caractérisant les relations entre hommes et femmes dans la culture des quartiers de plaisir de l'époque d'Edo (1603-1867) en un concept de « nous dual », instance de la « rencontre contingente », où la tendance à l'union des partenaires n'est jamais réalisée². L'ambition de son propos est circonscrite. Il ne s'agit pas, comme dans le cas de *ma*, de proclamer une vision radicalement alternative de l'espace-temps spécifique à la culture japonaise, ou de substituer un « ambiant » japonais au « sujet » occidental³, mais de proposer un mode possible de la relation entre deux individus, par-delà toute référence ethnique identitaire.

De nombreux mots de la langue japonaise peuvent constituer le point de départ d'une élaboration conceptuelle. Pour ne donner qu'un exemple, un émule de Gaston Bachelard saurait ainsi faire

1. Michael Lucken, « Les limites du *ma*. Retour à l'émergence d'un concept "japonais" », *Nouvelle revue d'esthétique*, 13 (1), 2014, p. 45-67.

2. Simon Ebersolt, *Contingence et communauté. Kuki Shûzô, philosophe japonais*, Paris, Vrin, 2021.

3. Augustin Berque, « Le japonais », art. cité, p. 249.

son miel de l'opposition entre *nagi* et *shike* : *nagi* 風, qui s'écrit avec un sinogramme fabriqué au Japon combinant les sémantèmes graphiques du vent et de l'arrêt, désigne ce moment particulier où, souvent à la renverse des marées, le vent s'arrête et les vagues s'évanouissent, alors que *shike* 時化, qui s'écrit en associant les sinogrammes du temps et du changement, désigne une mer « âpre et rugueuse » (*arai*), agitée par le vent.

Le lexique japonais a aussi l'intéressante capacité de donner au locuteur les moyens de nommer une réalité à différents niveaux d'abstraction. Si *ki* par exemple, normalement écrit avec le sinogramme 木, permet de saisir mentalement un arbre de manière ordinaire et spontanée, comme dans l'expérience quotidienne, le recours au composé sino-japonais *jumoku* 樹木 en propose une saisie plus intellectualisée, alors que le composé plus rare *mokuhon* 木本 permet une approche technique, scientifique, de ce que les botanistes nomment en français une « plante ligneuse ». Ce lexique est en outre particulièrement apte à la néologie, par la puissance transvocalisante de ses *gairaigo* – tels qu'*anime* (de l'anglais *animation*) ou *kosupure* (de l'anglais *cosplay*) : ceux-ci, bien que d'origine allo-gène, se fondent dans le moule phonologique nippon. Il faut aussi noter le pouvoir compositionnel et dérivationnel des *kango* (lexique « à la chinoise ») qui jonglent avec préfixes, suffixes et conversions catégorielles¹. Veut-on trouver un équivalent au verbe « déréaliser » ? On peut alors, partant du mot *genjitsu* 現実 (« réel »), lui ajouter un préfixe négatif (*hi* 非) et un suffixe indiquant la transformation (*ka* 化), pour former *higenjitsuka* 非現実化, auquel on ajoutera le verbe *suru* : *higenjitsuka-suru* 非現実化する, « déréaliser ».

Notons enfin que, si la langue japonaise, à l'instar du latin, du russe et du turc, des langues bantoues et sino-tibétaines, ne dispose pas d'articles, « l'un des instruments odieux de notre grammaire² », elle peut « embrayer » les noms de différentes manières dans l'énonciation d'une phrase. Si je dis que *torakku* [ga] [ichidai] *kita* トラックが一台来た, il ne fait aucun doute qu'« un camion [dont j'ignorais l'existence] est venu », alors que si je dis *torakku* [wa] *kita* トラックは来た, cela signifiera que « le/ce camion [dont je connaissais l'existence] est venu ». Et si je commence ma phrase par

1. Voir le chapitre d'Alain Rocher dans le présent dictionnaire, « Langue et pensée au Japon. Le rôle de la tradition dans la fabrique des concepts ».

2. Alexis François, *La Grammaire du purisme et l'Académie française au XVIII^e siècle*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905, p. 70.

torakku to wa トラック とは ou to iu no wa というのは, il est à prévoir que je vais vous expliquer ce qu'est un camion. De manière plus générale, si le japonais a la capacité de neutraliser certaines oppositions « évidentes » (entre singulier et pluriel, masculin et féminin), il recèle aussi en ses registres d'autres moyens, non moins efficaces, pour distinguer le genre et le nombre.

Les verbes sont eux aussi présents dès *La Chronique des faits anciens*. Quand Amaterasu « se reclut » dans la grotte céleste, c'est le mot *komori* (graphié 許母理 dans les plus vieux manuscrits) qui est employé. Le système verbal japonais est très élaboré sur le plan aspectuel, ou encore en ce qui concerne l'expression de ce que nous appelons généralement la « voix » verbale, c'est-à-dire le rôle des différents agents dans une action. Un verbe japonais peut tout à fait être utilisé à la voix active – *miru* 見る, « j'observe » –, ou à la voix passive – *kingyo wa neko ni taberareta* 金魚は猫に食べられた, « le poisson rouge a été mangé par le chat » –, mais on peut aussi, en japonais, exprimer un « passif » dit « de détriment ».

Le célèbre « Aujourd'hui, maman est morte » écrit par l'énigmatique Meursault comme incipit de *L'Étranger* d'Albert Camus se dira : *Kyô, maman ga shinda* きょう、ママが死んだ, de manière froide et objective, comme il convient à son tempérament. Mais on pourrait aussi dire : *Murusô wa haha ni shinareta* ムルソーは母に死なれた, et cela signifierait que « Meursault a été affecté par la perte de sa mère ». Dans la forme *shinareru* 死なれる, le verbe *shinu* (mourir) concerne la mère, et le suffixe *-reru* indique que c'est le locuteur (le « patient ») qui est affecté par un fait dont il subit indirectement les conséquences, sans en être un « actant » à proprement parler.

Qui s'exprime en japonais a également à sa disposition un factitif à large spectre sémantique, qui peut aussi bien désigner le rôle autoritaire du « commanditaire » que le fait de donner la permission, ou de mettre en place les circonstances qui font que le sujet de l'action peut agir – *iku* 行く : aller ; *ikaseru* 行かせる : forcer à aller, permettre d'aller, faire en sorte que quelqu'un puisse aller. Et, de manière encore plus élaborée, la langue japonaise peut associer les suffixes dits « passif » et « factitif » pour caractériser des situations où le « sujet » agit, certes, mais en subissant une contrainte à agir venue d'un tiers. *Nomasareru* 飲まされる ? « Je bois », certes, mais parce qu'on me force à boire, et je le fais douloureusement.

À l'inverse, grâce à des auxiliaires dit « de don » (comme *morau*, *kureru*), on peut en japonais reconnaître que des actions s'inscrivent dans un contexte relationnel. En combinant ces différents types d'éléments, on peut donc exprimer qu'une action se déroule parce que son sujet est bénéficiaire du fait qu'un tiers a favorisé qu'elle puisse se faire. *Hajimesasete itadakimasu* 始めさせていただきます ? « Je commence », certes, mais en vous sachant gré du fait que vous fassiez en sorte que je puisse commencer. En soi, ces éléments ne sont porteurs d'aucune philosophie spontanée et ne traduisent aucune nature ou psychologie nipponne, mais ils pourraient être avantageusement exploités, dans le cadre d'une philosophie ou d'une psychologie de l'action, pour brouiller ou complexifier l'opposition trop fréquente et trop simple entre « actif » et « passif ».

ÉLÉMENTS DE SYNTAXE

Pour relier les syntagmes qui la composent, la langue japonaise recourt fondamentalement à neuf particules casuelles (*kakujoshi* 格助詞) : *ga* が, *o* を, *ni* に, *e* へ, *to* と, *kara* から, *yor* より, *de* で et *made* まで. Un exemple basique¹ pourrait être :

太郎がその犬をボンと名付けた。
Tarô ga sono inu o Pon to nazuketa.
 Tarô a appelé ce chien Pon.

Dans cette phrase, la particule *ga* désigne le sujet grammatical de l'action, la particule *o* l'objet, et la particule *to* le complément de citation.

On retrouve ce type de relations syntaxiques dans toutes les phrases japonaises, à commencer par celle de Mori Ôgai déjà citée :

*Platon wa naniyue ni kyôsanshugisha to serarete iru ka. Kono hito wa hito no kokoro o shokubutsusei, dôbutsusei, seishinsei no mittsu ni wakatta*².

1. Matsuoka Takashi et Takubo Yoshinori, *Grammaire fondamentale du japonais*, trad. Yayoi Nakamura-Delloye, Paris, Armand Colin, 2022, p. 125.

2. Mori Ôgai, 『鴎外全集』 (*Ōgai's Complete Works*), op. cit., p. 573.

Pourquoi Platon est-il considéré comme un communiste ? Il a divisé le cœur humain en trois : la végétalité, l'animalité, la spiritualité.

De manière intrigante, la syntaxe du japonais offre, *dans des cas précis*, la possibilité de ne pas exprimer certains de ces compléments : cela inclut celui que Lucien Tesnière nommait « complément de sujet », mais ne signifie pas pour autant que le verbe japonais soit « sans sujet », comme l'a halluciné Roland Barthes¹.

En dehors de ces relations syntaxiques élémentaires, on notera la capacité de la langue japonaise à exprimer des relations variées entre ses composants : la prédication, qui permet de définir ou de caractériser un thème, le jugement d'existence, qui permet de dire que quelque chose ou quelqu'un est, ou encore son aptitude à la narration. Soit un exemple tiré du préambule de Watsuji Tetsurô à *Fûdo* (*Terroirs*) de 1935².

人の存在の構造を時間性として把握する試みは、自分にとって非常に興味深いものであった。

Hito no sonzai no kôzô o jikansei toshite hasoku-suru kokoromi wa, jibun ni totte hijô ni kyômibukai mono de atta.

La tentative de saisir la structure existentielle de l'homme en tant que temporalité était pour moi quelque chose d'extrêmement intéressant.

Le thème (« la tentative ») est posé par la particule *wa*, et le prédicat (« quelque chose ») marqué par la copule *de atta*, forme accomplie de *de aru*, ce qui peut se traduire en français par « La tentative [...] était [...] quelque chose [...] ».

On peut également trouver des prédications négatives *wa / de wa nai*, comme un peu plus loin dans le même texte :

空間性に即せざる時間性は、いまだ真に時間性ではない。

*Kûkansei ni soku-sezaru jikansei wa imada shin ni jikansei de wa nai*³.

La temporalité qui ne relève pas d'une spatialité n'est pas encore véritablement une temporalité.

1. Lucien Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck, 1959 ; Roland Barthes, *L'Empire des signes*, op. cit., p. 16.

2. Watsuji Tetsurô 和辻哲郎, 『風土—人間学的考察』(1935), Tôkyô, Iwanami bunko, 1979, p. 3-4 ; trad. Augustin Berque, *Fûdo, le milieu humain*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 36.

3. *Ibid.*

Ici, le thème (« La temporalité ») est à nouveau posé par la particule *wa*, et le prédicat nié (« une temporalité ») est marqué par la copule *de wa nai*, ce qui peut se traduire en français par : « La temporalité [...] n'est pas [...] une temporalité [...] ».

Des structures similaires se retrouvent en japonais classique, par exemple dans ce texte de 1897 où Ônishi Hajime réfléchit à ce que signifie la notion d'*Aufklärung* :

此の時代は近世の欧州にて最も美術の衰へたる時なりき
*Kono jidai wa kinsei no ôshû nite mottomo bijutsu no otoroetaru toki nariki*¹.

Cette époque fut le moment où, dans l'Europe des temps modernes, les arts ont le plus décliné.

Si le thème est une nouvelle fois posé par la particule *wa*, le prédicat est marqué par la copule *nari*, ici à l'accompli (*nariki*). Cette structure en *wa / nari* est présente dans les plus fameux textes littéraires japonais, puisqu'on la trouve par exemple dans l'incipit de la « Préface en kana du *Kokinshû* » au X^e siècle :

やまとうたは、人の心を種として、万の言の葉とぞなれりける
Yamato uta wa, hito no kokoro o tane to shite, yorozu no kotonoha to zo narerikeru

La poésie du Yamato a pour germe le cœur humain, et s'épanouit en une myriade de mots.

Ces jugements prédicatifs sont donc d'hier et d'aujourd'hui, ils peuvent prendre la forme d'une assertion ou d'une négation, varier en aspect, ou être modalisés, par exemple en fonction de leur degré de probabilité, de manière subtile et précise. La prédication peut mettre en relation le thème avec un autre nom, comme dans les exemples ci-dessus, mais aussi un qualificatif, variable ou invariable, un verbe, une proposition entière, voire une séquence de propositions. Considérons ainsi un exemple célèbre, mis en valeur dans l'ouvrage éponyme de Mikami Akira en 1960² :

1. Ônishi Hajime 大西祝, 「啓蒙時代の精神を論ず」 (« Discussion sur l'esprit du siècle des Lumières »), initialement paru en octobre 1897 dans la revue 『国民之友』 (*L'Ami du peuple*), repris dans 『大西博士全集』 (*Œuvres complètes du docteur Ônishi*), Tôkyô, Keiseisha, 1904, t. VI, p. 632.

2. Mikami Akira 三上章, 『象は鼻が長い』 (*L'éléphant a une trompe longue*, 1960), Tôkyô, Kuroshio shuppan, 2002.

象は鼻が長い。

Zô [wa] hana [ga] nagai.

Éléphant [particule thématique] nez [particule sujet] long.

De « l'éléphant » (zô), ici constitué en thème logique, on affirme par juxtaposition consécutive que « sa trompe est longue » (*hana ga nagai*), élément qui constitue le prédicat de cette énonciation. Sur un plan sémantique, ces opérations de prédication peuvent servir entre autres choses à définir ou identifier, catégoriser, caractériser, en fonction du contexte énonciatif et sémantique.

La langue japonaise permet par ailleurs des jugements d'existence (ou de non-existence). Ônishi écrit ainsi :

歴史的拘泥を打破せん為めには非歴史的なる啓蒙思潮を喚び起こすの必要しばしばあり。

*Rekishiteki kôdei o dahan tame ni wa hirekishiteki-naru keimô shichô o yobiokosu no hitsuyô shibashiba ari*¹.

Pour détruire les attachements historiques, il y a souvent nécessité de faire advenir un courant de pensée de la dissipation de l'ignorance qui soit anhistorique.

C'est l'existence – le « il y a » – de la notion de « nécessité » (*hitsuyô*) qui est ici affirmée grâce au verbe *ari*.

En japonais enfin, on peut également narrer. Ônishi écrit encore :

ソフィスト等は人間を見るに之れを個人として見たり

*Sofisutora wa ningen o miru ni kore o kojîn toshite mitari*².

Les sophistes, observant les hommes, les ont observés en tant qu'individus.

L'auteur associe au thème (*Sofisutora wa*) un verbe d'action (*miru* : observer), ici à la forme accomplie (*mitari*) puisque le philosophe se réfère à des faits passés.

Ajoutons que la langue japonaise peut aussi antéposer l'élément prédicatif au nom pour former un groupe nominal, lui-même prédicable, comme dans ces exemples déjà cités de Watsuji :

自分にとって非常に興味深いもの

1. *Ibid.*, p. 633.

2. *Ibid.*, p. 628.

jibun ni totte hijô ni kyômibukai mono
quelque chose d'extrêmement intéressant pour moi

人の存在の構造を時間性として把握する 試み
Hito no sonzai no kôzô o jikansei toshite hasoku-suru kokoromi
La tentative de saisir la structure existentielle de l'homme en tant que temporalité

Un outil comme *to iu* (ou *to iu koto no*) est particulièrement utile pour relier à une notion englobante la description de son contenu exprimée de manière extensive, comme à nouveau chez Ônishi pour cette opposition entre *physis* et *nomos* :

自然に定まれるもの(フィジス)と人の定めたるもの(ノモス)と云うことの対峙
shizen ni sadamareru mono (fijisu) to hito no sadamataru mono (nomosu) to iu koto no *taiji*¹
l'opposition entre les choses qui sont fixées par la nature (*physis*) et les choses que fixent les hommes (*nomos*)

D'autres moyens permettent d'articuler entre elles les propositions (prédications élémentaires) pour former des phrases, parfois fort complexes et architecturées. Ce sont des connecteurs logiques qui permettent de préciser des relations de conséquence, opposition, restriction, concession ou hypothèse, par exemple. Dans la préface à *Fûdo*, on trouve ainsi *dakara* だから, *shitagatte* 従って, *shika-shi* しかし et *to tomo ni* とともに, que l'on peut traduire par « de ce fait », « par conséquent », « cependant », « en même temps ».

Tout un système d'anaphoriques, dit *ko-so-a*, permet des renvois à ce que l'on a en tête à un moment donné (*ko*), à ce qui vient d'être dit (*so*) ou à ce qui est bien connu (*a*). Et on pourrait continuer longtemps d'énumérer les outils linguistiques qui permettent, en langue japonaise, de nuancer ou préciser une pensée, comme par exemple, à nouveau dans la courte préface de Watsuji, *toshite* (en tant que), *tatoi* (même si), *iwayuru* (soi-disant).

La langue japonaise est ainsi dotée d'une large gamme d'outils (dont il faudrait étudier mieux la structuration historique progressive) qui en font une langue philosophique efficace, autant qu'une formidable langue de traduction – mais cela ne revient-il pas au

1. *Ibid.*, p. 629.

même ? –, qu'il convient donc d'intégrer sans tarder à une humanité pensante excédant largement les frontières de la « colonie philosophique ¹ » riquiqui constituée par les historiens de la philosophie des XVIII^e et XIX^e siècles et dont, aujourd'hui encore, nous peinons parfois à sortir.

CONCLUSION : NIHONGO WA ? NIHONGO MO !

Revenons à l'exemple canonique analysé plus haut : « La trompe de l'éléphant est longue » :

象は鼻が長い
Zô wa hana ga nagai.

Cette phrase a fait couler beaucoup d'encre et a servi d'emblème à ceux qui voulaient voir dans la langue japonaise un idiome spécifique, absolument singulier, résistant à l'imposition des catégories linguistiques générales, du fait en particulier de la dissociation entre la particule thématique *wa* et la particule casuelle *ga*. Il faut dire que l'on touchait au cœur du débat sur le « sujet japonais ». Faisons un pas de côté pour consulter un article de Raymond Queneau, « Connaissez-vous le chinook ? » ². Le romancier, futur directeur de l'« Encyclopédie de la Pléiade », s'y arrête sur les ressemblances que présente le français parlé « avec certaines langues très éloignées par leur structure des langues indo-européennes », en l'occurrence le chinook, parlé au nord-ouest du continent américain. Dans cette langue, semble-t-il, le locuteur donne d'abord toutes les indications grammaticales, les « morphèmes », puis dans un deuxième temps seulement toutes les données concrètes, les « sémantèmes ». Ces caractéristiques, remarque Queneau, ne sont pas étrangères à celles du français oral où l'on ne dit pas : « Ta cousine n'a pas encore voyagé en Afrique », mais : « Elle n'y a pas encore voyagé, en

1. Catherine König-Pralong, *La Colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019.

2. Raymond Queneau, « Connaissez-vous le chinook ? », *Les Lettres françaises*, 109, mai 1946, p. 57-60. Queneau s'appuie sans doute sur l'ouvrage de Joseph Vendryès *Le Langage*, publié en 1921.

Afrique, ta cousine », ou encore, dans une autre situation : « Il l'a-t-i jamais attrapé, le gendarme, son voleur ? »

Dans une logique quenaldienne, est-il incongru de proposer deux exemples de notre cru ? « Ton frère... les maths, c'est pas son fort ! », mais aussi : « C't'éléphant... son pif, c'est pas de la tarte ! » Si le *Zô wa hana ga nagai* de Mikami s'analyse difficilement selon les normes de la grammaire scolaire, issue de la « grammaire latine étendue » (GLE)¹, le pif de notre éléphant leur résiste tout autant ; et la convergence de ce « pif » (en français parlé) et de ce *hana* (la trompe du pachyderme, en japonais) met opportunément en garde contre toute tentation d'opposer abruptement les logiques des différentes langues, en particulier dans l'intention de dresser les uns contre les autres des modes de penser réputés irréductibles². Pour le dire autrement, la langue japonaise ne manque pas de rationalité, et elle le dit à sa manière, sans que cela mérite des barrissements pâmés ou interloqués. On a beaucoup glosé, trop sans doute, au Japon et ailleurs, sur la particule thématique *wa*, supposée condenser et incarner les singulières propriétés de la langue japonaise. On a en revanche quelque peu laissé dans l'ombre une autre particule, peut-être plus intéressante, qui a pour fonction elle aussi de thématiser une notion, mais non pas en la séparant de toutes les autres, comme par un coup de projecteur qui rejette dans l'obscurité ce qui n'entre pas dans le cercle de lumière, mais au contraire en impliquant que l'élément mis en valeur et en attente de prédication appartient à une série d'autres éléments qui ont des caractéristiques comparables. Je veux parler de *mo*.

Considérons cette phrase :

日本語 [は] 合理性 が 高い

Nihongo [wa] gôrisei ga takai

langue japonaise / particule thématique / rationalité / particule casuelle / élevée

La langue japonaise a une rationalité élevée.

En disant *nihongo wa* 日本語[は], on oppose « la » langue japonaise à toutes les autres, ce qui n'est pas le cas si l'on dit *nihongo mo*

1. Sylvain Auroux, *La Révolution technologique de la grammatisation*, Liège, Mardaga, 1994.

2. La lecture du livre de Claude Hagège, *La Structure des langues*, Paris, Puf, 2001, rappellera à qui l'ignore que les milliers de langues du monde ne s'opposent pas les unes aux autres de façon binaire.

日本語^も : cette formule est souvent traduite trop faiblement par « la langue japonaise elle aussi... » ; en réalité, l'emploi de la particule *mo* conduit à inclure cette même langue dans un ensemble d'autres idiomes avec lesquels elle a potentiellement « quelque chose en partage », sans que ce quelque chose, assurément existant, soit précisément défini.

日本語^も合理性が高い
Nihongo^{mo} gôrisei ga takai

La langue japonaise, langue parmi d'autres langues, ne manque pas de rationalité.

À la recherche d'un universel latéral ¹, encore (et pour toujours ?) à construire, en ces sombres temps où il nous faut avancer à tâtons sur une périlleuse ligne de crête, entre un universalisme « de surplomb », plaqué du dehors (c'est-à-dire de l'Occident) sur la variété du monde, et un relativisme menant aux pires enfermements, cette manière « souplement inclusive » de thématiser sans isoler ni opposer est suggestive. Elle conduit ainsi à rechercher, dans la langue japonaise, d'autres dimensions de pluralité et de latéralité, à commencer par l'écriture.

L'écriture japonaise a suscité de nombreux fantasmes : depuis la remarque du père biscayen Oyanguren au début du XVIII^e siècle, qui la qualifiait d'« artifice du démon ayant pour objet d'augmenter les peines des ministres du saint Évangile ² », jusqu'aux élucubrations de Jacques Lacan qui pensait que là-bas il n'y a « rien à défendre de refoulé » puisque, si « le sujet est divisé, comme partout, par le langage, [...] l'un de ses registres peut se satisfaire de la référence à l'écriture, et l'autre de la parole ³ ». Le système graphique pluriel de la langue japonaise a pour avantage de pouvoir donner des couleurs

1. Souleymane Bachir Diagne, « De l'universel et de l'universalisme », in Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, p. 65-85.

2. Wilhelm von Humboldt, « Notice sur la grammaire japonaise du P. Oyanguren », in *Supplément à la grammaire du P. Rodriguez, ou, Remarques additionnelles sur quelques points du système grammatical des Japonais*, Paris, Librairie orientale de Dondey-Dupré, 1826, p. 2. Le père franciscain Melchor Oyanguren de Santa Inés (1688-1747) publia sa grammaire japonaise, *Arte de la lengua japona*, à Mexico en 1738.

3. Jacques Lacan, « Lituraterre », *Littérature*, 3, octobre 1971, p. 3-10.

différentes à un même mot selon qu'il est écrit en sinogrammes, en syllabaire *hiragana* ou en syllabaire *katakana*. Le vocable *nezumi* – composé de trois syllabes – désigne bien ces rongeurs myomorphes que nous appelons généralement « souris ». Pourtant, selon que l'on écrit le mot ネズミ, ねずみ ou 鼠 (voire 兎, avec un autre sinogramme), il ne suscitera pas exactement la même représentation mentale. Quant aux connotations d'un mot comme *karada*, le « corps », elles peuvent varier, au gré de ses (au moins) neuf graphies possibles : カラダ, からだ, 体, 軀, 身体, 軀, 軀, 軀 ou 體.

De manière plus générale, l'écriture japonaise favorise une relative indépendance entre le signe et le son, autorisant une double perception simultanée pour l'œil et pour l'oreille, ce qui peut permettre d'ouvrir, charpenter et/ou pluraliser le sens d'un mot. Quand Ôe Kenzaburô ajoute en syllabaire *katakana* la glose phonétique *tema-tikku* テマティック à côté d'un groupe de sinogrammes qui devraient normalement se lire *kongenteki shudaikei* 根源的テーマ系 (et qui se comprennent à peu près comme « système de thèmes fondamentaux »), il crée un *espace de traductibilité* entre un mot français (une « thématique ») et le lexique sino-japonais¹. Et quand Ônishi Hajime veut traduire en 1897 l'allemand *Aufklärung*, il peut en mentionner une transposition phonique *a-u-fu-ku-rê-ru-n-gu* アウフクレールング, qui oriente donc phonétiquement vers l'original allemand, et une sorte de traduction sémantique en sinogrammes, *keimôteki shichô* 啓蒙の思潮, que l'on peut traduire comme « le courant de pensée qui vise à dissiper l'ignorance », traduction tournée vers les anciens mots chinois (*qimeng* 啓蒙) et japonais (*keimô* 啓蒙), chacun avec son histoire propre. Il instaure ainsi un espace polarisé entre une valeur nouvelle encore hésitante en langue japonaise, une valeur de référence européenne prégnante, et une rémanence insistante des traditions intellectuelles d'Asie.

Sans aller à penser, comme Leibniz, que les « idéogrammes chinois » puissent servir de langue universelle, on peut imaginer que le système d'écriture de la langue élaboré au Japon incite, de manière plus limitée et pragmatique, à un décollement entre écrit et oral riche de possibles inédits permettant de tenir ensemble *des significations en correspondance mais légèrement décalées les unes des autres*. Arrêtons-nous pour finir sur une caractéristique essentielle

1. Ôe Kenzaburô, « La thématique de Shiki », trad. fr. Emmanuel Lozerand, *Critique*, 839, 2017, p. 276-289.

(bien qu'elle ne lui soit pas propre) de la langue japonaise : son rapport intime à la langue chinoise, ce que Jean-Noël Robert a théorisé sous le nom de « hiéroglossie » et qu'il définit comme « la relation hiérarchisée entre deux ou plusieurs langues, dans laquelle l'une est tenue pour l'idiome primordial dans l'ordre de la représentation du monde, et l'autre, ou les autres, reçoivent de la première l'essentiel de leur sens, c'est-à-dire que la valeur des mots d'une langue sera validée par leur référence à une autre », relation « nullement figée », mais qui n'exclut pas un « esprit d'émulation »¹, pour ne pas dire des rapports de force et des affrontements. Face à une certaine pratique monolingue de la philosophie, cette incitation à « penser entre les langues »², à prendre en compte conceptuellement les différentes modalités des rapports que toute langue entretient avec d'autres, y compris la violence épistémique qui a installé sous de nombreux vocables des langues du monde une référence implicite à des concepts forgés par et pour l'Occident, n'est-elle pas essentielle pour qui essaie de penser dans plusieurs langues à la fois ?

Ainsi, plutôt que de me déclarer partisan, modéré ou enthousiaste, ou adversaire, farouche ou désabusé, de l'hypothèse dite « de Sapir-Whorf », je préfère en souligner les limites fondamentales qui tiennent à un triple déni : d'histoire, de contradictions internes et d'ouverture sur les autres langues. Une langue en effet n'est une unité autonome, unifiée et immobile, que par l'effet optique de grammatisations successives. Soucieux de ne pas occuper la position externe et surplombante du savant linguiste ou du passeur oraculaire, je suis ici intervenu en simple acteur de terrain, pris dans le labeur incessant et joyeux de qui apprend la langue japonaise, l'enseigne, la lit, la traduit, la baragouine, dans un va-et-vient quotidien et sans cesse renouvelé entre l'étranger et le familier.

Ce devrait être un truisme de rappeler que le japonais n'est ni exactement semblable aux langues européennes qui nous sont (plus ou moins) familières, ni si exceptionnel qu'il faille sacraliser sa différence (pour le meilleur ou pour le pire). La meilleure manière de l'aborder, philosophiquement parlant, ne pouvait être que de partir de son *exercice*, c'est-à-dire du déploiement (*ex-arcere*) mesuré de sa pratique, d'un premier inventaire de ses ressources et de ses usages, à la recherche aventureuse d'écarts qui ne demeurent pas

1. Jean-Noël Robert, *La Hiéroglossie japonaise*, Paris, Fayard, 2012.

2. Heinz Wismann, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012.

infranchissables puisque, comme le dit avec une grande pertinence Carlo Ginzburg, « des réponses émiques font naître des questions étiques, et vice versa ¹ ».

Pour aller plus loin

Corps propre ; *Iki* ; Japonais ; *Ma*.

MIKAMI Akira ; MORI Ôgai ; ÔNISHI Hajime ; WATSUJI Tetsurô.

1. Carlo Ginzburg, « Nos mots et les leurs. Une réflexion sur le métier de l'historien, aujourd'hui », *Essais*, Hors-série 1, 2013, p. 191-210.

Langue et pensée au Japon

Le rôle de la tradition dans la fabrique des concepts

Alain ROCHER

Malgré les efforts des promoteurs de la philosophie interculturelle, le sort réservé aux traditions asiatiques par les professionnels du concept semble scellé. Que ce soit sur un ton diplomatique : « les sagesse orientales donnent à penser », ou brutal : « l'Asie ne pense pas », l'on nous invite à croire que les choses sérieuses ne peuvent commencer qu'avec la constitution de la philosophie comme discipline universitaire, sur le modèle occidental, avec son corpus, ses catégories, ses problématiques – sans oublier son mythe fondateur : l'exceptionnalité gréco-allemande. Il en découle tout naturellement que les formes de pensée dites « prémodernes » ne méritent, au mieux, que la reconnaissance parcimonieuse que l'on doit aux « avant-coureurs », ou, au pire, la condescendance que l'on réserve aux tâtonnements infra-notionnels.

Dans le cas de la Chine, quelques penseurs de premier plan comme Mou Zongsan (1909-1995) ont certes tenté de faire la synthèse entre le kantisme et la pensée vernaculaire. Mais s'agissant du Japon, on s'en tient le plus souvent à une lecture discontinuiste de l'histoire culturelle. Pendant la période prémoderne, le Japon ne connaîtrait que les soliloques répétitifs d'écoles cloisonnées, qu'elles soient bouddhistes, confucianistes ou autres – chacune fonctionnant comme un « idiolecte », un ensemble de notions particulières que peut étudier l'histoire des idées (*shisô-shi* 思想史). Il reviendrait à l'ère Meiji (1868-1912) d'instaurer une rupture radicale avec la tradition, permettant au sujet culturel moderne de dépouiller le vieil

homme et, ainsi, de « s'arracher à l'Asie » (*datsua* 脱亜). Après cette césure décisive, l'on assisterait à une grandiose parthénogénèse conceptuelle où le Japon accèderait à l'universel par la grâce de la nouvelle discipline nommée *tetsugaku* 哲学. L'on se permettra de nuancer ce schéma binaire en suggérant que la vitalité, la richesse et l'originalité de la philosophie japonaise moderne restent inexplicables si l'on ne tient pas compte de sa mémoire et du long travail d'invention notionnelle accompli *avant même* la rencontre avec l'Occident.

Les sciences du langage ont longtemps appuyé de leur autorité les anciens lieux communs sur les capacités intellectuelles des peuples asiatiques. En effet, les langues de l'Asie orientale ont traditionnellement été accusées – en raison de leur morphologie, de leur syntaxe ou de leur système graphique – de faire obstacle à l'essor de la pensée abstraite, d'être incapables de penser l'être, la vérité ou la causalité, d'empêcher de distinguer le général du particulier comme de concevoir les notions de substance et d'attribut, ou d'articuler des relations prédicatives, etc. De tels préjugés sont si solidement enracinés dans de faux savoirs, qu'il serait naïf de les croire invalidés par les progrès de la linguistique ou des sciences cognitives. Il faut au contraire les prendre à bras le corps.

L'argument du « déterminisme linguistique » postule que la langue détermine la pensée : thèse centrale de la pensée européenne depuis que la philosophie s'est constituée comme discipline universitaire, au seuil du XIX^e siècle. Deux aprioris ont alors permis la cristallisation de cette représentation : un jugement de valeur – la conviction que certains peuples étaient inaptes à la pensée abstraite – et une certaine conception des rapports entre langue et pensée, selon laquelle chaque langue façonne une vision du monde particulière. La première thèse ne trouve plus guère de défenseurs sous sa forme initiale mais la seconde inspire encore certains travaux, ethnolinguistiques et philosophiques. L'enjeu central de la seconde thèse consiste à préciser la relation existant entre langue et pensée. Longtemps, on a pensé la langue comme le simple reflet de la pensée. Cette conception classique de la langue-reflet fut critiquée par Johann Gottfried von Herder et Wilhelm von Humboldt, qui suggèrent que l'idiome national *préforme* la connaissance et *détermine* la vision du monde de ses locuteurs. Selon cette conception, la langue construit à la fois le monde des objets et l'espace de la subjectivité qui se révèle dans la réalisation de la parole. Ce « logocentrisme identitaire » va progressivement se systématiser dans la

théorie des champs (*Feldtheorie*), selon laquelle les découpages sémantiques propres à chaque langue structurent les caractéristiques principales de chaque vision du monde (*Weltbild*). Cette conception se systématisait dans la philosophie idéaliste d'Ernst Cassirer : les formes symboliques, en investissant la langue, lui permettent de *créer* le monde-pour-l'homme. Elle se popularise également dans l'ethnolinguistique culturaliste états-unienne, sous des formes mesurées chez Edward Sapir, psychologisées chez Clyde Kluckhohn, ou plus radicalement déterministes chez Benjamin Lee Whorf. Récemment, certains courants de la linguistique cognitive défendent une approche constructiviste de la perception et de la compréhension dans laquelle le langage joue un rôle moteur. À en croire ces auteurs, le langage offrirait des schèmes *a priori* gouvernant la perception et la production des notions. Ainsi, l'influence supposée du langage sur la pensée s'exprime, selon les théories, à travers un large éventail d'images ou de termes : *contrainte, découpage, ré-organisation, réticularisation, mise en catégories, influence partielle, orientation...* Mais la question reste ouverte : entre langue et pensée, la détermination est-elle univoque ou réciproque ?

Appliquée au Japon, cette question donne lieu à trois traitements différents : certains philosophes comme James Heisig nient toute influence des spécificités linguistiques sur la philosophie japonaise, dont il affirme qu'elle serait universelle par principe ; à l'opposé, l'essayisme culturaliste appelé au Japon *Nihon bunka-ron* 日本文化論 ou *Nihongo-ron* 日本語論 postule une forme de détermination mécanique entre langue et pensée. Entre ces deux pôles évoluent des auteurs qu'on pourrait qualifier de « philosophes de la grammaire », qui s'efforcent de dégager les principes spécifiques commandant les catégories grammaticales japonaises et, par extension, les régimes de pensée dont ils seraient la traduction conceptuelle.

ÉCRITURE ET PENSÉE

L'un des préjugés les plus tenaces relatifs à la pensée japonaise concerne l'emploi du système graphique des langues chinoise et périchinoises. Si Leibniz voyait dans les caractères chinois de purs symboles abstraits, Hegel inaugure une longue tradition « eidophobe »,

répétant à l'envi que les « idéogrammes », englués dans le concret, ne font que refléter les choses du monde, qu'ils empêchent le travail de la réflexivité et de l'abstraction et interdisent tout accès à la transcendance. Les « idéogrammes » comme procédé graphique paraissent former davantage une collection qu'une véritable organisation sémantique, condamnant les langues qui les emploient à courir sans cesse après la diversité infinie des étants, sans jamais parvenir à boucler le système du sens. L'*eidographie* – système de ce qu'on appelle traditionnellement les « idéogrammes » – serait donc responsable au premier chef de l'incapacité asiatique à conceptualiser.

Bien qu'il vise en premier lieu la Chine, ce reproche touche la production intellectuelle japonaise à trois titres.

a) Jusqu'au seuil de la période moderne (et parfois, au-delà), des penseurs non négligeables ont continué d'écrire en chinois classique (*kanbun* 漢文).

b) Dans certains courants comme les Études japonaises (*kokugaku* 国学), le rejet de la pensée chinoise et de son écriture a engendré une idéalisation de la langue vernaculaire conçue dans une pureté fictive qui reproduit à l'envers les principes supposés de l'idéographie. D'éminents philologues japonais du *kokugaku* comme Kamo no Mabuchi (1697-1769) et Motoori Norinaga (1730-1801) ont, dès le XVIII^e siècle, critiqué les sinogrammes, sans pour autant renoncer à leur usage, trop conscients qu'ils étaient des avantages de la di-graphoglossie japonaise.

c) L'usage standard dominant en japonais relève d'une « hétéroglossie » qui peut prendre la forme d'une « di-graphoglossie », par quoi j'entends un procédé qui joue à la fois sur deux langues et sur deux écritures. Ce procédé se retrouve à plusieurs niveaux. Le plus évident est la dissociation *kanjilkana* qui correspond à l'opposition du chinois et du japonais vernaculaire. *Lato sensu*, la distinction entre lecture chinoise d'un caractère et lecture japonaise entre aussi dans cette catégorie. La lecture sanscrite de certains caractères (dans les sūtras) offre un autre exemple de ce phénomène. Par extension, la diglossie (ou di-phonie) se retrouve dans les différentes lectures chinoises d'un caractère : *go-yomi* (strate plus ancienne et souvent à connotation bouddhique) / *kan-yomi* (strate un peu plus tardive, à connotation « classique » et souvent plus confucéenne) (voir tableau 1). Enfin, il existe un usage, fréquent en philosophie moderne, mais qui apparaît également chez certains écrivains de l'ère Meiji comme

Natsume Sôseki, consistant à noter la lecture ou la prononciation occidentale d'un caractère difficile ou nouveau en petits caractères supra-(ou juxta-)linéaires. Ceci est plutôt un cas de tri-graphoglossie. Ces distinctions, quoique complexes à saisir, sont fondamentales pour saisir l'étendue du champ connotatif des notions en japonais.

Tableau 1. Un exemple de diglossie

Dans les langues chinoise, japonaise et coréenne, le suffixe *-xing* 性 fonctionne comme un opérateur d'abstraction. Il provient d'un lexème indépendant désignant « le caractère » ou « la nature ». Les traducteurs chinois de la dogmatique bouddhiste l'ont utilisé pour rendre le suffixe sanscrit *-ta*, que l'on retrouve dans le latin *-tas*. En japonais, ce suffixe se prête à trois différentes lectures. La lecture « go » souligne la connotation bouddhique du terme, alors que la lecture « kan » évite délibérément cette nuance. Ce point illustre l'éventail des possibles connotatifs du vocabulaire conceptuel japonais traditionnel. Dans cet exemple, on peut même dans ce cas parler de *triglossie* virtuelle puisque trois lectures sont possibles théoriquement pour les caractères 神性 : *shinshô*, *shinsei*, et si l'on peut dire, à la limite : *kansaga*, utilisée par certains philologues et herméneutes du courant Yoshida.

Caractère chinois 性	lecture sino- japonaise « go »	lecture sino- japonaise « kan »	lecture en japonais vernaculaire
<i>xing</i> le caractère, la nature	<i>shô</i> dans 仏性 <i>busshô</i> nature de bouddha	<i>sei</i> dans 神性 <i>shinsei</i> divinité, nature divine	<i>saga</i> la nature de quelque chose

Généralement, la condamnation des « idéogrammes » entrecroise trois thèses différentes, qui vont au-delà des habituels reproches pratiques (lourdeur du système) ou socio-politiques (domination mandarinale) : la fonction du signe-image se limiterait à une pure mimésis ; la nature *discrète* des mots reproduirait celle des choses elles-mêmes ; et la perception-compréhension des signes offrirait une saisie globale et immédiate. Par contraste, l'écriture phonétique est valorisée, de Wilhelm von Humboldt à Jack Goody, en passant par Hegel, comme « la plus intelligente » de toutes, car son économie et sa combinatoire permettent à un répertoire fini de signes, détachés

du visible et en prise directe sur l'abstrait, de dire tout avec presque rien, et de fonder la « réflexivité linguistique ». Pourtant, la légende noire de l'eidographie se trompe doublement : à la fois sur la nature de l'écriture chinoise et sur les contraintes qu'elle est supposée faire peser sur le travail de la pensée.

Contre la thèse pictographique

Le premier préjugé concernant les caractères chinois consiste à les réduire à de simples dessins. Pourtant, non seulement aucune écriture pictographique n'a été attestée historiquement, mais une écriture purement pictographique est logiquement impossible. Loin de dériver d'une pictographie primitive, l'écriture chinoise utilise plusieurs types de caractères qui diffèrent radicalement par leur morphologie et leur fonction (voir le tableau 2).

Tableau 2. Quelques grands types de caractères chinois

(D'après Léon Vandermeersch, « Écriture et langue graphique en Chine », *Le Débat*, 62, 1990, p. 61-73, qui s'appuie sur la typologie classique de Xiu Shen.)

pictogrammes ou hiéroglyphes (象形, chinois : <i>xiangxing</i> ; jap : <i>shôkei</i>)	déictogrammes (指事, chinois : <i>zhishi</i> , jap : <i>shiji</i>)	sylogigrammes ou « composés sémantiques » (會意, chinois : <i>huiyi</i> , jap : <i>kai-i</i>)	morpho- phonogrammes ou « idéo- phonogrammes » (形聲, chinois : <i>xingsheng</i> , jap : <i>keisei</i>)
figuration de la forme	indication de la chose	articule des parties composantes pour produire un nouveau sens	associe une clé de sens à un composant phonique (prononciation)
l'arbre 木 la montagne 山 la rivière 川	la racine 本 (un point à la base de l'arbre) au-dessus de 上 trois 三	le bosquet 林 la forêt 森	poli, excellent 精 (riz 米 comme clef + bleu 青 comme prononciation <i>sei</i>)

Pictogrammes et déictogrammes ne représentent qu'un pourcentage infime de la masse des quelque 50 000 caractères chinois. De plus, eux-mêmes renvoient moins à des choses individualisées qu'à des ensembles génériques ou « masses substantielles » ; de là la catégorie de *mass nouns* proposée par Chad Hansen pour les désigner¹. On peut certes discuter de la poignée de protopictogrammes néolithiques dont la fonction linguistique reste sujette à caution ; mais il faut reconnaître que l'écriture chinoise, avant même de se stabiliser, fait un usage précoce de « marques composées », qui reposent sur le même mécanisme que les futures graphies complexes et qui ouvrent la voie aux mêmes possibilités de dérivation. L'on sait que l'essentiel de la panoplie graphique du chinois (et du sino-japonais) correspond à des graphies dérivées et combinées (*zì* 字). Ainsi, les mécanismes sémantiques qui sont à l'œuvre dans la structure agrégative des caractères chinois se situent aux antipodes de la simple figuration du réel : les caractères chinois sont de véritables « mots graphiques » quand ils ne sont pas des « mots-phrases » ; autrement dit, ils sont en eux-mêmes des propositions condensées et emboîtées. Si l'on excepte quelques rares caractères simples qui font coïncider trait et icône, l'essentiel des *kanji* repose sur l'association d'une somme finie de traits (asémantiques) et de graphes (sémantiques ou déictiques). Cette combinaison peut à son tour être intégrée dans un agrégat plus complexe, les sous-graphes ayant tendance à se désémantiser et à fonctionner comme des « traits complexes ». Cette évolution s'accompagne d'une simplification formelle (élimination des redondances, géométrisation, etc.) des composants.

Tout cela est complété par le système des clefs, qui se fixe quand l'appareil graphique trouve son régime définitif : ce système offre une première classification sémantique. Mais il repose également dans le cas des composés sémantiques (ou syllogigrammes) sur une double assignation de sens : un champ sémantique global est d'abord pris comme thème, avant d'être spécifié par une restriction de sens (phonétisé avec le temps). Cette propriété invalide l'idée d'une appréhension globale du sens des caractères chinois dans l'acte de lecture et de compréhension. C'est sans doute pour cette raison que, comme l'a montré Stanislas Dehaene, l'identification d'un sinogramme convoque les mêmes réseaux neuronaux et

1. Chad D. Hansen, « Mass Nouns and "A White Horse Is Not a Horse" », *Philosophy East and West*, 26 (2), 1976, p. 189-209.

s'inscrit dans la même aire cérébrale que la lecture des écritures phonétiques, contrairement à un préjugé bien enraciné qui associe la lecture d'un sinogramme à la perception d'une image. « C'est la même région du cerveau qui est sollicitée pour la lecture du chinois et de l'alphabet [...]. L'idée d'une reconnaissance holistique des caractères chinois paraît fausse ¹. » Dehaene fait la même remarque à propos du japonais : « mes recherches ont montré que la reconnaissance visuelle des *kanji* et des *kana* sollicite, une fois de plus, la région occipito-temporale ventrale », tout en reconnaissant d'infimes différences attribuables à des micro-territoires corticaux distincts ². Non seulement l'agrégation des morphes et des graphèmes produit différents degrés d'articulation et offre à la pensée des moyens d'expression subtils, mais, comme le montre Léon Vandermeersch, l'idéographie n'est pas une écriture mais bien une langue graphique, dont les signes complexes (« mots graphiques » dit-il) s'auto-constituent sémantiquement et se multiplient en obéissant analogiquement aux mêmes lois de composition ³.

Souplesse de l'idéographie

L'aveuglement des grands penseurs européens est d'autant plus surprenant que les légendes sur l'origine de l'écriture centrées autour du personnage mythique Cang Jie 倉頡 ont été très tôt connues en Europe, et ont installé dans la culture chinoise une doxa qui dit précisément le contraire de la thèse pictographique. En effet, Cang Jie n'aurait pas imité des choses pour créer les *caractères chinois* : le spectacle des traces laissées sur le sable par les oiseaux l'aurait poussé à inventer des signes de signes, comme un démiurge-grammatologue au deuxième degré. Mais, plus encore, ces traces animales, loin de lui offrir des objets-signes à reproduire, n'auraient fait que lui suggérer, par homologie, la possibilité d'un système différentiel plus logique, plus exhaustif et plus articulé que le système

1. Stanislas Dehaene, *Les Neurones de la lecture. La nouvelle science de la lecture et de son apprentissage*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 140.

2. *Ibid.*, p. 141.

3. Voir notamment Léon Vandermeersch, *Les Deux Raisons de la pensée chinoise. Divination et idéographie*, Paris, Gallimard, 2013 ; *Ce que la Chine nous apprend. Sur le langage, la société, l'existence*, Paris, Gallimard, 2019. Voir aussi son article « Écriture et langue graphique en Chine », *Le Débat*, 62, 1990, p. 61-73.

des cordelettes à nœuds dont l'usage fut d'ailleurs limité à la tenue des comptes.

La légende noire de l'eidographie ignore également d'autres caractéristiques de l'écriture chinoise, et tout particulièrement la souplesse peu commune de ce système graphique. Celle-ci explique qu'il ait pu s'adapter aux langues les plus différentes au cours de son histoire : soit en se phonétisant (yi, nakhi geba...), soit en restant fidèle à l'idéographie entièrement (*kanbun* japonais, tangout, vietnamien avant l'adoption d'une écriture latinisée), ou partiellement (coréen, japonais). Au cours de ces transplantations, le système graphique chinois a développé une créativité sans précédent dans son effort pour signifier le nouveau et intégrer des systèmes de pensée étrangers à son corpus initial. L'écriture chinoise a produit de nouvelles graphies (néographismes), qui se situent à plusieurs niveaux de complexité. Si l'on prend le cas des agrégats simples (monogrammes associant deux ou trois graphèmes), les Japonais ont créé des caractères appelés *kokuji* 国字 qui n'existent pas sur le continent mais qui, par déduction, sont compréhensibles pour un non-Japonais : le plus souvent, ce sont des syllogigrammes (voir l'exemple dans le tableau 3).

Tableau 3. Un exemple de syllogigramme proprement japonais

clef de l'arbre	+ caractère du divin	= l'arbre sacré <i>sakaki</i> (<i>Cleyera nipponica</i>)
木	神	榊

Dans le champ philosophique, Andô Shōeki (1703-1762) innove de deux façons, soit en inventant de nouveaux caractères (association de l'homme 男 et de la femme 女 pour désigner l'humain), soit en jouant sur l'homophonie pour inscrire dans l'écriture sa vision dynamique de la cosmologie (le mot *ciel* graphié avec le caractère de la rotation 転). Mais les innovations les plus fécondes concernent les associations de deux caractères (les binômes), et c'est au bouddhisme que revient la création, dans et par l'écriture chinoise, d'un champ conceptuel d'une nouveauté radicale et d'une richesse confondante, qui alimente encore le lexique abstrait des langues péri-chinoises. Les mots composés, exprimés par des binômes (puis des trinômes et quadrinômes), démontrent une manipulabilité et une complexité remarquables.