Cipango
Cahiers d'études japonaises

20 | 2013
Nouveaux regards sur les arts de la scène japonais I

Philosopher au Japon aujourd'hui, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*

collectif dirigé par Saitô Takako, Tome 136, no 3, juillet-septembre 2011, PUF, Paris, 160 p.

Sylvain Isaac

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/cipango/1975
DOI : 10.4000/cipango.1975
ISSN : 2260-7706

Éditeur
INALCO

Édition imprimée
Date de publication : 30 octobre 2013
ISSN : 1164-5857

Référence électronique
Sylvain Isaac, « Philosopher au Japon aujourd'hui, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* », *Cipango* [En ligne], 20 | 2013, mis en ligne le 17 décembre 2014, consulté le 30 juin 2021. URL : http://journals.openedition.org/cipango/1975 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cipango.1975

Ce document a été généré automatiquement le 30 juin 2021.

Cipango est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Philosopher au Japon aujourd'hui, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*

collectif dirigé par Saitô Takako, Tome 136, no 3, juillet-septembre 2011, PUF, Paris, 160 p.

Sylvain Isaac

1 Ce numéro spécial consacré à la pratique philosophique dans le Japon d'aujourd'hui est le fruit d'une très intéressante initiative de Saitō Takako. Plutôt que de chercher à offrir un improbable panorama exhaustif de la scène philosophique actuelle de l'archipel, Saitō a focalisé son attention sur quatre auteurs qui, par leurs préoccupations propres et leurs thèmes de recherches, en sont les plus représentatifs : Inoue Tatsuo (philosophie du droit), Kawamoto Hideo (philosophie de la vie), Ōhashi Ryōsuke (philosophie comparée) et Saitō Yoshimichi (phénoménologie).

2 Dans un chapitre introductif intitulé « 'Philosopher au Japon aujourd'hui' : Enjeux et contexte philosophique », Saitō Takako justifie son choix éditorial en soulignant que « si la philosophie consiste à créer de nouvelles perspectives sur le monde, ces philosophes me semblent avoir réussi à proposer une perspective philosophiquement originale qui pourrait intéresser les lecteurs bien au-delà de l'Extrême-Orient » (p. 311). Et cela est d'autant plus vrai que, tout en relevant indiscutablement du domaine de la pensée qui a pour nom « philosophie » et qui s'est développé au sein de la culture occidentale depuis la Grèce antique, ces quatre auteurs s'inscrivent en même temps dans le prolongement des traditions de pensée proprement asiatiques. Cette position qui est la leur, à la fois au dedans et au dehors du courant qui a historiquement constitué la philosophie, assure non seulement une perspective originale, mais aussi une pertinence inédite à leur discours. Dans les pages du présent recueil, les références aux traditions de pensée orientales sont plutôt discrètes, à l'exception notable du texte d'Ōhashi. Cependant, ainsi que l'indique Saitō Takako, l'influence de ces traditions est prégnante chez chacun des quatre auteurs. Chez Inoue, c'est en opposition aux thèses défendues par Francis Fukuyama d'une fin de l'histoire à la faveur d'un libéralisme

triomphant que l'on assiste à la tentative d'une redéfinition du libéralisme comme pensée critique réformatrice, et cela dans un contexte nippon qui présente une tendance presque congénitale à une « marginalisation continuelle du libéralisme » (p. 328). Kawamoto s'appuie pour sa part, dans une certaine mesure, sur la philosophie de la vie que développa Nishida Kitarō en réaction à la réception japonaise de l'œuvre bergsonienne ainsi que sur la phénoménologie de la « méditation transcendantale » que proposa Nitta Yoshihiro au confluent de la phénoménologie allemande et de la sensibilité japonaise. Quant à Ōhashi, sa propre perspective exégétique sur les textes bouddhiques doit beaucoup à la réappropriation philosophique des corpus traditionnels d'Orient entreprise par Nishitani Keiji tout au long de sa carrière. Enfin, Saitō Yoshimichi se nourrit à la fois de la logique du lieu nishidienne (d'influence ouvertement bouddhique) et des réflexions sur le rapport entre la chose et l'âme que l'on trouve chez Ōmori Shōzō.

3 Dans sa contribution sur « Le libéralisme comme recherche de la justice », Inoue entend s'opposer aux penseurs du libéralisme occidental contemporain (John Gray, Rawls) en vue de « refonder l'idée de justice universelle et redéfinir le libéralisme comme pensée critique réformatrice » (p. 325-326). Après avoir consacré de longues pages à décrire l'état déplorable dans lequel se trouve aujourd'hui la notion même de libéralisme au Japon, en Asie et dans le monde, ce afin de montrer la nécessité impérieuse dans laquelle nous nous trouvons désormais de « prendre le libéralisme au sérieux », Inoue s'attache à dégager les raisons qui ont conduit à une telle situation, ainsi que les principes qui permettront de sortir de cette ornière. À son avis, il faut revenir au projet des Lumières, lequel aurait été mal compris, et réévaluer la notion de tolérance. Ce qui redonnera vie au libéralisme tout en lui réattribuant « sa dimension philosophique orientée vers l'éradication des discriminations et oppressions injustes » (p. 339), c'est précisément de « refonder le libéralisme sur l'idée de justice universelle » (p. 342). En ce sens, Inoue revendique le fait que le libéralisme ne désigne pas une pensée de la liberté, mais une doctrine de la justice. Ce primat qui lui est accordé se justifie en ceci que « l'idée de justice qui fonde la liberté, en imposant la règle d'un examen critique de soi ouvert au point de vue d'autrui, redresse éthiquement la volonté de puissance égocentrique inhérente à la volonté libre » (p. 345). Envisagé de la sorte sous le prisme de la justice universelle, le libéralisme acquiert « la capacité de reconnaître éthiquement une 'liberté venant de l'autre', de l'améliorer et de la transformer en une 'liberté ouverte à l'autre' » (p. 345-346). Ce changement de perspective, qui constitue une sorte de fil rouge qui traverse tous les écrits de l'auteur, doit être compris comme une tentative de redéfinir philosophiquement le libéralisme qui vise à restaurer toute sa vigueur critique en le fondant sur une quête de justice.

4 Dans « L'autopoïèse et l'"individu' en train de se faire », Kawamoto s'en prend à la théorie de l'autopoïèse de Maturana et Varela, dont il critique la formulation initiale insuffisante. Toutefois, reconnaît-il immédiatement, en raison de son objet même, cette théorie a ceci de particulier qu'il est *a priori* impossible d'en donner une formule satisfaisante. Il propose dès lors de l'examiner sous un jour nouveau en l'abordant depuis un certain type d'expérience. En l'occurrence, il s'agit de la « nouvelle catégorie philosophique » qu'est la formation des frontières : « Tout système trace ses frontières à travers ses propres opérations pour se donner un champ qui lui est propre » (p. 355). Au terme de ce processus, un intérieur et un extérieur se déterminent spécifiquement. Et c'est avec cette détermination spécifique qu'un système acquiert son individualité. Or, « lorsqu'il s'agit de l'auto-individuation d'un système, aucune des conditions

environnementales ne permet d'en déduire un individu. [...] Un individu se forme de lui-même comme tel en se produisant de lui-même en tant qu'individu en vertu de la mise en œuvre d'une partie de ses conditions intrinsèques, de sorte qu'il ne se résout à aucun des groupes composant les conditions qui constituent un soi existant » (p. 357). C'est là que se situe l'énigme la plus mystérieuse de l'autopoïèse. À cela s'ajoute le fait que l'opération même d'individuation implique en même temps une mise en relation avec l'environnement – ne fût-ce que pour s'en distinguer. C'est précisément au niveau des rapports entre système et environnement ainsi qu'au niveau des opérations d'individualisation et d'autodétermination des frontières que Kawamoto entend clarifier la théorie de l'autopoïèse. Pour ce faire, il introduit les catégories de « pénétration » et de « correspondance immédiate ». La première désigne « un environnement (extérieur) qui s'est déjà mis à participer à un système (intérieur) au moment même où se séparent l'intérieur et l'extérieur avec la formation des frontières » (p. 362). Quant à la seconde, elle signifie que « les modes d'action dans un environnement donné ont chacun leur spécificité, de telle sorte que l'action du corps corresponde immédiatement à une spécificité environnementale déterminée en vertu d'un mode d'action déterminé » (p. 363). Avec ces éléments, Kawamoto envisage la mise en œuvre d'une recherche qui mette en valeur de manière complémentaire l'organisme du système et la phénoménologie, sous l'étiquette de « phénoménologie du système ».

5 « Vers la profondeur du sensible : *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et la *compassion* du bouddhisme du Grand Véhicule » est l'occasion, pour Ōhashi, de formuler une théorie du sensible dont l'argument majeur consiste à déconstruire la structure prétendument subjective de l'expérience sensitive au profit d'un approfondissement de celle-ci jusqu'à devenir une « transformation existentielle », laquelle s'apparente à une expérience religieuse. C'est dans la « médiété » d'Aristote qu'Ōhashi trouve un premier critère fondamental en vertu duquel « la sensation [...] est en fait un lieu 'intervalle' et 'moyen' (milieu) entre l'objet de la sensation et la fonction sensitive » (p. 368). En insistant sur le concept aristotélicien de « moyen », et en y articulant celui de « sens commun » au niveau duquel se joue déjà une activité spirituelle (ou intellectuelle), il rend possible une interprétation audacieuse de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel comme étant tout entière une théorie du sensible, à condition d'accepter avec lui que « le sensible est un 'élément' qui constitue la totalité de cet esprit [et que] le cheminement total du processus du phénomène de l'esprit se constitue sans se séparer de cet élément » (p. 370-371). La démonstration de cette thèse l'amène à retracer toutes les étapes de la phénoménologie de l'esprit en montrant, dans le passage de la conscience à la conscience de soi, puis à la raison, à l'esprit, et enfin à la religion, comment le sensible est non seulement répété à chaque étape (tout en étant à chaque fois approfondi, intériorisé, spiritualisé), mais constitue de surcroît un « élément » constitutif qui les traverse toutes. La finalité que poursuit Ōhashi en dévoilant ainsi la « profondeur du sensible » est d'établir une correspondance entre celle-ci et la « compassion » du bodhisattva dans le bouddhisme du Grand Véhicule. Dans le savoir absolu hégélien, le contenu de la vérité de l'esprit est saisi non plus dans la forme de la représentation, mais dans celle du soi, de telle sorte que « c'est en tant que le soi devient 'soi-même' qu'il sait aussi que l'autre devient 'lui-même' autrui » (p. 381). Or, pour ne pas retomber dans le piège de la représentativité, cette « connaissance » doit encore prendre congé d'elle-même. Et, ce faisant, non seulement elle rejette la forme de son soi, mais elle rejette également celle d'autrui. Ce schéma de détachement total de soi qui libère également de l'autre (et qui fait dès lors « entrer dans une relation libre

de communauté avec l'autre en faisant intervenir l'Étrangeté absolue ou non-communauté avec l'autre » ; p. 382) s'apparente dès lors à la compassion du boddhisattva qui, sans le « vouloir » (car la volition impliquerait encore un substrat de subjectivité), choisit de redescendre vers le monde des êtres sensibles afin d'œuvrer à leur salut. Une telle reprise de la phénoménologie de l'esprit (en appuyant particulièrement sur le sensible) dans la perspective de la compassion bouddhique constitue, de l'aveu même d'Ōhashi, un premier pas en direction d'une « phénoménologie de la compassion » au développement de laquelle il entend s'atteler à l'avenir.

6 C'est sur la question de la liberté et, à travers celle-ci, sur celle de la possibilité de l'amour que réfléchit Saitō Yoshimichi dans « En deçà et au-delà de la liberté ou l'impossibilité de l'amour ». En s'appuyant sur une conception du monde qui répond à un schéma de hiérarchisation concentrique où chaque niveau (du matériel au spirituel en passant par l'organique) est soutenu par le précédent tout en incluant celui-ci et en le contrôlant, Saitō explique que la conscience apparaît comme « une modalité particulière et partielle de la structure de la *phénoménalisation* du monde » (p. 393). L'âme, au niveau de laquelle seulement la liberté trouve son *éventuelle* possibilité, constitue le niveau de l'apparition des choses (de leur phénoménalisation) et, en tant que telle, permet à l'ordre matériel (qui fonde celui de l'âme) de se phénoménaliser. Ce qui la place à un plan transcendantal. En distinguant l'ordre matériel de l'ordre spirituel (tout en les articulant l'un à l'autre), Saitō attribue au premier le principe de causalité et au second celui de la liberté. En ce sens, la liberté « intervient *de l'extérieur* dans l'ordre des choses d'une manière, disons, *verticale* » (p. 395). Or, une nuance de taille surgit ici : la liberté, si elle ne dépend pas du niveau des choses, reste néanmoins incertaine sur le plan de l'âme (ou de la pensée, puisque l'auteur les confond), ou du moins conditionnelle : « un sujet peut toujours se tromper sur sa liberté » (p. 397). À supposer donc qu'elle soit possible, elle est définie comme l'acte de choisir quelque chose *par soi-même*. Aussi le critère de la liberté devient-il le *soi*. Le soi est ainsi renvoyé à sa propre origine et, laquelle étant introuvable (l'auteur réfutant les théories de la *causa sui* aussi bien que du tiers exclu), il se produit une « situation dans laquelle '*le soi se trouve en face de ce qui n'est pas soi-même*' » (p. 398). Cette situation, qui constitue la possibilité ultime de la liberté en même temps que sa limite, est nommée « amour ». Contrairement à la liberté qui a pour jalon le soi, l'amour s'accomplit en direction d'un autre, lequel compris non comme un autre *soi,* mais comme « ce qui n'est en aucun sens un moi, *l'altérité elle-même* pour ainsi dire » (p. 399). C'est ainsi que Saitō relève une impossibilité *d'acte d'amour* – puisque l'acte libre suppose un soi, et l'amour la négation de celui-ci dans le tout autre. Toutefois, cette impossibilité se résout dans une double illusion : l'acte n'est libre que pour autant qu'on le *croit* libre, et l'amour orienté vers l'autre est toujours, au fond, orienté vers soi. Aussi, conclut Saitō, l'amour demeure-t-il possible en dépit de son « caractère quasi irréel et impensable » (p. 400) comme don de soi d'une manière *pure et simple*, et à condition donc d'en exclure les notions de valeur et d'utilité. En d'autres termes, la possibilité de l'acte d'amour reste ouverte en tant que possibilité d'accomplir librement un acte dépourvu de sens, sans qu'il ne soit nécessaire de réaliser cette possibilité : « l'amour ne se réalise jamais, ne s'actualise jamais – et en ce sens l'amour ne s'accomplit jamais, donc il est *impossible* – mais en même temps il se maintient dans sa *possibilité pure* » (p. 404).

7 À travers ces quatre articles, sélectionnés avec soin par Saitō Takako et admirablement traduits en français, le présent recueil offre un aperçu, forcément non exhaustif, mais

éminemment suggestif, de toute la diversité et la richesse de la scène philosophique japonaise actuelle. En cela, c'est déjà un succès. De surcroît, ces articles constituent chacun une contribution tout à fait originale au domaine qui leur est propre. Qu'ils soient à l'avenir commentés, décortiqués, critiqués ou développés, ou du moins qu'ils « donnent à penser » aux penseurs de chez nous, et cet ouvrage pourra se targuer d'avoir par ailleurs contribué à nourrir les regards croisés entre l'Orient et l'Occident.

AUTEUR

SYLVAIN ISAAC

Université catholique de Louvain