

Bergson et son acceptation au Japon :

Watsuji Tetsurô et son entourage

Kioka Nobuo

Université du Kansai, Osaka

## 1 La portée de *L'évolution créatrice*

### **Les faits de l'évolution : la temporalisation de l'espace**

Du point de vue de la philosophie de Bergson qui fait de la « durée » l'essence du temps, rien n'est plus convenable pour la démontrer que le champs de l'évolution de la vie. La théorie évolutionniste n'est pas apparue brusquement. Elle s'est établie à partir des faits de l'histoire naturelle ou de la morphologie sur les phénomènes naturels ou vitaux dans diverses parties du monde. On doit remarquer que, supposant l'ordre de transformation selon le temps parmi les espèces variées, elle signifie la « temporalisation de l'espace ». Quand apparut *L'évolution créatrice* (1907), les courants principales de l'évolutionnisme étaient le néo-darwinisme (théorie mécaniste) ainsi que le néo-lamarckisme (théorie finaliste), dont ni l'un ni l'autre ne se fonde, selon Bergson, sur la compréhension du temps. Où se trouve alors la nouveauté de ce texte ?

« L'idée du transformisme est déjà en germe dans la classification naturelle des êtres organisés. Le naturaliste rapproche en effet les uns des autres les organismes qui se ressemblent, puis divise le groupe en sous-groupes à l'intérieur desquels la ressemblance est plus grande encore, et ainsi de suite : tout le long de l'opération, les caractères du groupe apparaissent comme des thèmes généraux sur lesquels chacun des sous-groupes exécuterait ses variations particulières. Or, telle est précisément la relation que nous trouvons, dans le monde animal et dans le monde végétal, entre ce qui engendre et ce qui est engendré : sur le canevas que l'ancêtre transmet à ses descendants, et que ceux-ci possèdent en commun, chacun met sa broderie originale.»<sup>1</sup>

Voilà la raison pour laquelle la théorie évolutionniste n'est qu'une taxonomie transposée dans le champs du temps. Cependant, le problème est d'expliquer sur quel principe surgit la transformation dans le processus héréditaire de l'ancêtre à ses descendants. À l'égard des deux doctrines, mécaniste et finaliste, quoiqu'il accorde une

---

<sup>1</sup> Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1970, p.23. Nous fournirons la référence par l'abréviation comme « EC 23 » désormais.

certaine priorité à la seconde, Bergson constate chez elles un défaut fondamental : elles ne saisissent pas, ni l'une ni l'autre, l'essence du temps qui produit le changement imprévisible et pourtant non-contingent. Or, a-t-il voulu adapter *a priori* son principe de philosophie, la « durée pure », au champs de l'évolution vitale ? C'est cette question qui se pose à nous.

En se transposant dans l'ordre temporel, le tableau taxonomique des êtres vivants se change en la généalogie de l'évolution. Ce que veut dire Bergson, c'est que l'on pourrait remonter dans cette généalogie jusqu'au moment de sa naissance, d'« un seul élan » et suivre, dans le sens opposé, la direction divergente, celle de la différenciation des espèces. Qu'il ait appliqué à ce processus historique des mots tels que « création », « croissance », « développement » ou « élan » montre qu'il pensait que ce fait ne pouvait être expliqué comme une simple accumulation des petites variations mécanistes dues au hasard.

Quelle est alors la question principale à l'égard de l'interprétation des faits de l'évolution ? On ne peut pas en rendre compte par des démonstrations rigoureuses. Ce qui y est requis n'est pas l'évidence géométrique mais la « probabilité infiniment croissante » (EC 24) vers la limite. Y a été introduite une sorte de positivisme<sup>2</sup> par lequel la probabilité s'accroît par l'accumulation de preuves indirectes. À cet effet, les recherches naturalistes, la paléontologie, l'embryogénie et l'anatomie comparées assument des rôles importants. Toutes ces disciplines se remarquent en ce qu'elles peuvent montrer une relation successive dans une forme simultanée. Et si elles sont utilisables effectivement, c'est parce que le point capital de l'hypothèse évolutionniste consiste à « soutenir que, là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire *logique* entre des formes, il y a aussi un rapport de succession *chronologique* entre les espèces où ces formes se matérialisent » (EC 25).

### **Logique de l'analogie**

Le problème concernant interprétation de faits est celui de la relation entre l'organe et sa fonction. Citons un exemple bien connu, celui de l'« œil ». Comment expliquer la relation entre la complication infinie de la structure de l'œil humain et la simplicité montrée par son fonctionnement ? Le mécanisme, d'un côté, prend pour son principe d'explication l'accumulation de petites variations accidentelles surgies aux parties structurelles, la « lutte pour la vie » parmi des sujets individuels et la « sélection

---

<sup>2</sup> Dans sa conférence « La conscience et la vie » faite quatre ans après *L'évolution créatrice*, il formule sa méthode positive originale comme convergence des « lignes de faits » qui, prise à part, ne sont que probables. Voir le texte inséré dans *L'énergie spirituelle*, P.U.F., 1970.

naturelle » opérée par leurs milieux extérieurs, mais il ne peut éclairer pourquoi les parties infiniment compliquées peuvent établir une corrélation si harmonieuse entre elles dans la façon de produire la fonction visuelle. Le finalisme néo-lamarckien, d'un autre côté, ne peut nous persuader que l'« effort », une cause de l'ordre psychologique, puisse augmenter la complexité des organes. Ces deux hypothèses, dont l'une part de la structure des organes et l'autre de leur fonction, ne suffisent pas à justifier le contraste entre la structure complexe et la fonction simple. En revanche, la seule hypothèse « probable » selon Bergson est celle qui suppose l'action d'engendrer la coïncidence entre des organes et leurs fonctions comme un « élan vital », qui n'implique pas autre chose que cette coïncidence.

L'originalité de sa pensée consiste à ce qu'il a fait attention à la comparaison des organes. Quand on compare, par exemple, l'œil d'un Vertébré avec celui d'un Mollusque (Peigne), on constate une ressemblance structurelle entre les deux : ils sont constitués d'éléments analogues, bien que chacun soit le résultat d'une évolution totalement différente. Il est impossible d'expliquer cette coïncidence merveilleuse comme simple effet de l'accumulation de variations accidentelles. « Le pur mécanisme serait donc réfutable, et la finalité, au sens spéciale où nous l'entendons, démontrable par un certain côté, si l'on pouvait établir que la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes » (EC 55). C'est ainsi que Bergson affirme en s'appuyant sur le principe de mouvement propre à la vie (un genre de finalité) que la coïncidence entre un organe et son fonctionnement s'établit de même façon chez d'innombrables espèces. Il y aurait donc une « logique de l'analogie » dans sa théorie de la vie.

La méthode de Bergson est sans doute l'intuition de la durée, mais cette pensée analogique nous fait remarquer l'importance de la spatialité dans le bergsonisme contrairement à l'idée courante. Constatons ici que l'intuition est inséparable de l'analogie. À ce propos, notons un autre exemple : la conscience immédiate rencontre inévitablement l'« autre » quand elle essaye de se transcender vers le domaine de l'inconscience qui en constitue la base interne.

« N'est-elle que l'intuition de nous-mêmes ? Entre notre conscience et les autres consciences la séparation est moins tranchée qu'entre notre corps et les autres corps, car c'est l'espace qui fait les divisions nettes. (---)

Mais ne sympathisons-nous qu'avec des consciences ? Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition du vital, et par conséquent une métaphysique de la

vie, qui prolongera la science du vivant ? »<sup>3</sup>

La conscience, transcendant vers l'inconscience, rencontre des autres qui ne sont pas le « moi » au sens étroit. L'intuition alors nous demande d'abord de voir sous l'aspect du temps, et non celui de l'espace, de sorte que s'opère la pénétration mutuelle de sa propre conscience avec d'autres consciences par cette intuition de la durée. Elle nous introduit ainsi dans la conscience en général où la conscience individuelle ne peut se distinguer des autres. Mais, au delà de cette conscience en général, il y aurait, comme il le dit, une « intuition du vital » ainsi qu'une « métaphysique de la vie » s'appuyant sur la première. En conséquence, sans la limiter au niveau des autres humains, la conscience pourrait élargir notre sympathie jusqu'au niveau de la vie en général ou encore même de l'univers entier.

La conscience intérieure tendra ainsi l'expansion du soi-même jusqu'à l'échelle de l'univers. La réflexion temporelle ne pourra pas s'empêcher d'entraîner la réflexion spatiale. Ainsi, l'intuition contient non seulement le moment de se transcender au « dedans » (ce qui est sa direction naturelle), mais également au « dehors ». Et là réside la pensée analogique elle-même. C'est précisément la logique de « décentralisation de l'homme » qui peut détacher l'être humain de sa position privilégiée dans l'univers pour le remettre dans une relation continue avec toutes les espèces vivants<sup>4</sup>.

## 2 La découverte des milieux (*fûdo*)

### **Le jeune Watsuji et la « philosophie de la vie »**

La « philosophie de la vie » fut introduite au Japon dans la dernière moitié de l'ère *Meiji* (1868-1912) au travers de noms de représentatifs tels que Schopenhauer, Nietzsche et Bergson. Elle eut une grande influence sur la société japonaise de cet époque jusqu'à l'ère *Taishô* (1912-1926). Pour illustrer cette influence, prenons le cas de Watsuji Tetsurô (1888-1960) et de son appréhension du bergsonnisme, bien que cette influence soit rarement mentionnée.

Le premier livre de Watsuji, *Niiche kenkyû* (*L'étude sur Nietzsche*, 1913), montre son grand intérêt pour « pouvoir-volonté » nietzschéen (*Wille zur Macht*), principe de la vie visant à détruire des valeurs établies dans toute la sphère

---

<sup>3</sup> BERGSON, *La pensée et le mouvant*, P.U.F., 1969, p.28.

<sup>4</sup> Cette logique de décentraliser la position humaine se développera plus remarquablement dans sa conférence « La conscience et la vie » (voir note 2). Bergson y nous propose une analogie unique qui rapproche l'amibe de l'homme du point de vue où l'on tient la conscience pour la liberté de choix de l'action.

philosophique, religieuse, morale ou dans celle des beaux-arts. En occupant dans sa jeunesse la position la plus éloignée de la philosophie académique, il essaya d'estimer ce « philosophe » dans un cadre de l'interprétation qui tient son essence pour la métaphysique de pouvoir-volonté. S'il a préféré Nietzsche à Bergson, c'est avant tout parce qu'il avait sympathisé avec l'attitude du premier qui se détacha de la vie contemplative pour mettre pleinement en pratique complètement ce pouvoir-volonté qui n'est pas autre chose que l'activité ininterrompue.

On peut lire dans son cahier nommé « mémorandum » en ce temps-là des phrases comme : « Bergson a encore fait de la philosophie la cognition, le savoir. Bien que l'intelligence soit au bénéfice du savoir, il n'en est pas ainsi de la vie pure. Les sciences positives font des connaissances leur but, alors que la philosophie doit être l'expression directe de la vie » ; « La philosophie ne doit pas être l'effort pour reconnaître la vie actuelle, mais l'expression pure de la vie »<sup>5</sup>. Le fait qu'il n'ait pas cherché la philosophie en tant que discipline mais que « manifestation de la vie spirituelle » témoigne qu'il a pris volontairement une position non-académique dans une époque où le milieu voulait un culte à la vie culturelle.

Pour le jeune Watsuji qui tient la philosophie pour l'« expression directe de la vie », la méthode philosophique ne pouvait être que l'« intuition »<sup>6</sup>. Toutefois, sa préoccupation ne consistait pas en la théorie ou l'épistémologie de l'intuition mais dans sa pratique. Donc Watsuji, s'éloignant de sa chaire universitaire comme le fit Nietzsche, s'occupa à rechercher dans sa jeunesse et jusqu'à l'âge de 30 ans l'expression de sa vie même. Ainsi, il passait tout son temps à écrire des romans et à étudier l'histoire culturelle du Japon, ce qui peut être résumé comme une pratique personnelle de la « philosophie de la vie », c'est-à-dire, une application de l'intuition dans la vie réelle. Dans ses textes qui montre sa passion particulière pour les arts antiques, on peut clairement percevoir l'aspect de l'intuition réalisée au niveau de la vie quotidienne. Ce fait démontre le « bergsonisme vécu »<sup>7</sup> chez Watsuji, en laissant de côté la question de savoir s'il était lui-même conscient de cette influence.

## Faire face aux « milieux divers »

---

<sup>5</sup> *Watsuji Tetsurô zenshû (Œuvres complètes de WATSUJI Tetsurô)*, vol.séparé 1, Tokyo, Iwanami Shoten, 1992, p.30.

<sup>6</sup> Il écrit dans ce cahier en mentionnant l'« intuition » dans le sens de Bergson ou Schopenhauer : « L'intuition est une cognition absolue de la vie. » (*ibid.*, pp.26-27)

<sup>7</sup> Nous employons cette expression comme signifiant non seulement la coïncidence sympathique, dans le sens intuitionniste, avec des objets mais aussi la pensée analogique pour reconstituer le processus de formation des œuvres dans l'ordre historique ou géographique. Voir *Koji junrei (Pèlerinage des temples anciens, 1919, dans Œuvres complètes de WATSUJI Tetsurô, vol.2)* et sa description sur des statues bouddhiques.

C'est à 1927, 20 ans après la publication de *L'évolution créatrice* que fut accordée à Watsuji la première (ainsi que la dernière) occasion de séjour en Europe pour promouvoir ses recherches. Il est évident que son voyage d'aller lui rapporta des résultats plus riches que ses études à l'étranger elles-mêmes du fait que ses articles, se fondant sur cette expérience de voyage, apparurent l'un après l'autre de sorte qu'ils finirent par constituer le texte de *Fûdo* (1935). Ce livre avait pour objectif premier son désir de donner une expression par des mots justes aux « impressions nées de milieux divers »<sup>8</sup>. Cependant, cet ouvrage couvre des aspects très variés à l'égard des sujets abordés comme le montre le chapitre premier « *Fûdo no kiso riron* » (La théorie fondamentale des milieux) portant sur l'existence humaine ou l'éthique. Dans la typologie des milieux du deuxième ou troisième chapitre, paraît son imagination intuitive maintenue sans interruption lorsqu'il convertit son sujet académique de l'histoire culturelle à l'éthique. Il n'est pas impossible d'y entendre des tons bergsoniens qu'il accepta dans sa jeunesse, parce qu'on y reconnaît en quelque sorte la « logique de l'analogie » selon laquelle l'intuition comme transcendance vers le dedans rapporte la « rencontre avec l'autre », en s'accompagnant d'une autre transcendance, l'extravertie.

Le deuxième chapitre de *Fûdo* commence par présenter ses impressions sur la « mousson » dont il fit l'expérience sur l'océan Indien tropique. Watsuji dit, « l'on ne peut pas ouvrir la fenêtre de la cabine du côté faisant face au vent battant ». C'est parce que, selon lui, l'« humidité » est plus intolérable que la « chaleur ». On peut se défendre plus facilement de la chaleur que l'humidité. Ce fait attire son attention sur le caractère de l'« humidité » qui nous fait renoncer à « résister à la nature ». « C'est ainsi que nous pouvons comprendre la structure *passive-soumise* de l'homme en zoné moussonnière. Ce qui fait prendre conscience de cette structure, c'est l'« humidité » »<sup>9</sup>. C'est un fait trouvé par son intuition ou son impression subjective. Remarquons que cela n'implique donc aucune connaissance indirecte ou objective.

La relation entre la structure « passivité-soumission » de l'humain moussonier et son moment climatique, l'« humidité », n'est ni une donnée objective, ni inversement une connaissance immédiate. C'est ce qui est élevé au niveau de sa conscience par sa rencontre avec le milieu de l'océan du Sud qui lui était plus ou moins étranger. Cela signifie qu'on doit sortir de son propre milieu pour le découvrir. C'est quand on s'arrache à son état habituel et que l'on réfléchit son image aliénée sur les miroirs des

---

<sup>8</sup> WATSUJI Tetsurô, *Fûdo : Ningengakuteki kôsatsu (Milieux: Étude humanologique)*, Tokyo, Iwanami Shoten (Iwanami Bunko), 1979(1935), « Introduction »(p.4). À l'égard de ses autres motifs, y compris la critique de l'herméneutique heideggerienne, voir mon article « Contribution mésologique de Watsuji Tetsurô », Jacynthe TREMBLAY(dir.), *Enjeux de la philosophie du Japon au 20<sup>ème</sup> siècle* (à paraître).

<sup>9</sup> *Fûdo*, p.31.

autres milieux, que l'on découvre ce qu'est son propre milieu. Cette découverte n'est pas seulement celle de soi-même par le biais d'autres humains, mais aussi celle des autres dont on élabore des images en les éclairant de sa situation ainsi découverte.

Comme le montre l'exemple en milieu de mousson, la compréhension de soi présuppose un processus d'auto-relativisation, laquelle ne peut néanmoins se terminer à l'intérieur du milieu de la mousson. Il ne peut se réaliser sans qu'on entre en relation avec d'autres milieux du dehors. Nous pouvons mettre en contraste, par exemple, l'« humidité » avec la « sécheresse », cette dernière étant justement la définition essentielle du « désert » opposant au « mousson ». Et comme l'humidité n'est pas simplement un terme climatologique, la sécheresse est aussi un moment humanologique constituant la structure de l'humain désertique. Comment cela apparaît-il ? Du fait de toujours considérer l'« humidité » comme faisant la paire avec la « sécheresse », on peut imaginer que « humide-mousson » et « sec-désert » sont des types inspirés en même temps. Cependant, tandis que la mousson est un type de milieu appréhendable pour le Japonais du fait de son expérience prolongée, il ne pouvait accéder à la vie désertique dont il ne connaissait rien qu'en tant que voyageur. Quelle compréhension du milieu désertique peut-il avoir ?

« Le voyageur vit désertiquement un court moment de sa vie. Il ne devient nullement humain désertique. Son histoire dans le désert est une histoire d'humain non désertique. Mais c'est justement pour cela qu'il comprend *ce que c'est* que le désert, c'est-à-dire l'essence du désert »<sup>10</sup>.

Le paradoxe réside dans le fait que le voyageur comprend ce qu'est le désert justement parce qu'il *n'est pas* un « humain désertique ». Lorsqu'il se situe dans un milieu non-bleu-montain, Watsuji découvre qu'il vit dans un milieu dont on décrit comme « dans le monde, il y a partout des montagnes bleutées ». Il découvre l'autre ou l'« humain non-bleu-montain », à travers les montagnes rocheuses qu'il a trouvé à Aden, à l'extrémité sud de l'Arabie. Cette découverte de l'autre est à la fois celle de lui-même, en tant que humain bleu-montain, et celle qui s'oppose à l'humain non-bleu-montain. Le moment décisif pour connaître son propre milieu est d'éprouver d'autres milieux, même en tant que voyageur.

« L'homme ne peut pas toujours se comprendre lui-même le mieux en restant lui.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.55. J'emprunte ici la traduction par Augustin Berque rédigée pour le texte de Tremblay (voir note 8).

La conscience de soi chez lui se réalise d'ordinaire par l'expérience des autres. C'est ainsi que l'humain désertique obtiendra la compréhension de soi la plus vive en se mettant sous une longue pluie. Cela démontre que l'humain non-désertique peut approcher en tant que voyageur d'un désert concret. Il comprendra dans un désert combien son existence historique ou sociale est non-désertique. Cependant, cette conscience de soi est rendue possible par la compréhension du désert. Quand bien même cette compréhension se fonderait sur la vie temporaire en voyage dans le désert, tant qu'elle restera essentielle comme telle, il pourra « entrer pour vivre » le désert historique et social »<sup>11</sup>.

Le voyageur n'est pas l'habitant. Cependant, bien que ce soit ou plutôt puisque c'est « une vie temporaire dans le désert », il peut par cela même aboutir à la compréhension essentielle du désert. Cette compréhension s'établit parallèlement à celle de divers milieux, y compris le sien propre. À travers l'enchaînement, en quelque sorte, de l'imagination analogique, nous comprenons des types des milieux plus ou moins ressemblant les uns les autres et, par conséquent, ceux de l'existence humaine y vivante.

### 3 Le destin du savoir aux temps modernes

#### **Biologie et climatologie**

À travers *L'évolution créatrice* de Bergson et *Fûdo* de Watsuji, nous avons pu percevoir des affinités ou des éléments de sympathie, bien que le rapprochement entre les deux hommes soit rare en ce qui concerne ces points. Il n'est, quant à moi, pas dans mon intention de démontrer une influence positive entre eux. Voir chez Watsuji un type d'« acceptation du bergsonisme au Japon », c'est saisir une tendance commune dans les conditions morales de l'époque allant de la fin du 19<sup>ème</sup> au début de 20<sup>ème</sup> siècle où l'Occident et le Japon se situent. C'est la tendance à mettre son existence en question pour la redéfinir par rapport à celle du « dehors » inconnu jusqu'alors, c'est-à-dire, la tendance à se « décentraliser » pour se « recentraliser ». La biologie et la climatologie ne peuvent pas s'empêcher de provoquer l'auto-relativisation de cette façon et sont, dans ce sens, toutes les deux les formes du savoir nées nécessairement.

Regardons la contexte historique dans lequel sont apparues ces disciplines. Le monde moderne de l'Europe commence par son expansion au dehors, vers le monde non-européen. Elle se poursuit à travers une série de mouvements, à partir des grandes

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp.54-55.

navigations aventureuses, passant par les découvertes géographiques, jusqu'à la colonisation, acte d'agression expansionniste dans des territoires étrangers radicalement différents d'elle. Il s'agit en même temps de la délimitation entre le « moi » et le « non-moi » grâce à ce que l'Europe a pu apprendre d'elle-même par ce mouvement extraverti. Il est indubitable que les disciplines nées et développées à l'époque modernes sont généralement chargées du rôle nécessaire pour discerner le « moi » du « non-moi » ou le « dedans » du « dehors ».

Si l'on veut envahir et exploiter, par exemple, un pays primitif, il faut apprendre la géographie. La pénétration de l'Europe dans le monde externe a donné un élan décisif pour le développement de la géographie moderne. L'éthnologie et l'anthropologie ont été organisées, comme chacun le sait, lorsque s'est fait sentir le besoin d'acquérir des savoirs systématisés concernant le caractère, les actions, les moeurs ou la cultures des habitants indigènes afin de mieux gouverner dans les colonies. Les sujets européens développèrent ces disciplines comme moyen pour réorganiser leur propre milieu de façon à ce qu'ils puissent se fondre avec leur « extérieur ».

Du désir extraverti naît un regard réflexif vers soi-même du côté opposé, comme on le voit dans d'autres sciences. La philosophie en est le type même. Ce n'est pas un acte intellectuel fermé sur lui-même, mais un acte d'identification inhérent au contact avec l'extérieur. Il est nécessaire pour l'Europe, faisant face au monde ainsi élargi, d'être fixée sur la position des sujets par l'ontologie, pour qu'elle puisse dominer le monde tout entier par la connaissance et la technologie. Le monde moderne ne peut subsister pas sans la philosophie et vice versa. La philosophie ne cherche pas, pour le moment, l'existence de l'« autre », mais de « soi » jamais affecté par l'autre. Le *cogito* cartésien signifie le projet premier et décisif de réaliser une telle auto-identification.

Dans diverses sciences cependant, les regards vers le « dedans » et le « dehors » s'unissent par fusion. L'histoire naturelle et la morphologie, entre autres, sont remarquables par leur développement lié à l'exploration des Nouvelles Terres où les colonies se sont établies. Il y a dans les deux sciences une double entreprise : d'un côté, elles cherchent des choses nouvelles dans la nature inconnue et de l'autre, elles les intègrent dans le monde existant de telle sorte qu'elles en élaborent une théorie réorganisé sur l'univers ainsi élargi. Elles veulent répondre à la question, « Qui suis-je ? », en passant par une autre question sur les « autres ». Telles recherches se cantonnent toutefois à l'horizon géographique ou spatial sans s'accompagner de réflexions temporelles ou historiques.

À la suite de la théorie climatologique d'Herder ou morphologique de Goethe dans le 18<sup>ème</sup> siècle, apparaît dans le siècle suivant la doctrine de l'évolutionnisme qui

va exercer une grande influence sur la conception du monde d'alors. En mettant le savoir morphologique dans la perspective historique, cette théorie ouvre une nouvelle dimension des sciences modernes dans laquelle le temps et l'espace s'intègrent<sup>12</sup>. Il y a entre la morphologie et l'évolutionnisme une attitude commune : elles cherchent du point de vue intérieur le principe d'explication de la diversité des « formes », à cette différence près que l'une met l'accent sur l'espace et l'autre sur le temps. La théorie évolutionniste s'interroge donc sur la situation de l'homme dans l'univers quand elle relate l'histoire de la vie. C'est une rencontre avec soi-même qui a éprouvé l'auto-relativisation. Toujours est-il que les recherches européennes dans ses temps modernes finiront par trouver une réponse à ladite question, « Qui suis-je ? » ou « Qui est l'être humain ? ».

À la base de la diversité spatiale se trouve le principe du temps, ce qui sera le problème historique chez Darwin ou Lamarck, bien qu'il ait été principalement considéré par Herder ou Goethe d'un point de vue géographique. C'est dans cette tendance historique du courant de la géographie moderne qui s'étend depuis Humbolt jusqu'à Ritter ou Ratzel que va naître, à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, la *Klimatologie*. Ratzel, un représentant de cette discipline, cherchera à unir la biologie et la géographie sous le plan de la description « déterministe ». En revanche, dans la direction opposée va apparaître la *Lebensphilosophie* qui cherche à repenser la relation de soi et du monde dans une perspective intérieure et historique.

### **La modernisation et l'interrogation à « soi »**

Tournons les yeux vers le Japon. Situé à la périphérie de la région culturelle de l'est de l'Asie dont la Chine est le centre, le Japon subsiste comme sujet historique et culturel n'ayant jamais été dominé par un autre pays pendant deux mille ans. Au cours de l'époque d'*Edo* où à l'exception de la Chine et les Pays-Bas le pays est resté fermé aux étrangers, il n'a pas réveillé le désir d'envahissement à l'étranger ou de rencontre avec l'autre, ce qui lui permettra de se moderniser. Et si ce désir s'est fait jour, c'est parce qu'il y a été provoqué par le regard que l'autre a fixé sur lui et a fait des gestes d'imiter le désir de l'autre par lui-même. En fait, la modernisation à l'ère *Meiji* s'est poursuivie par la continuation de la manière de l'Europe ou de l'Amérique dont le seul modèle de modernisation était de diriger son désir vers l'étranger.

---

<sup>12</sup> La morphologie éclaire la structure synchronique du monde vivant tandis que l'évolutionnisme déploie la généalogie des vivants dans une forme diachronique. De ces deux disciplines en contraste l'une avec l'autre naquit une entreprise cherchant d'intégrer la morphologie et l'histoire telle que la « philosophie de la vie » de Dilthey dans le dernier moitié du 19<sup>ème</sup> siècle. Voir TAKAHASHI Yoshito, « *Keitaigaku to rekishigaku* » (Morphologie et histoire), *Gendai shisô 12 : Seimei to shisutemu no shisô* (Les idées du monde moderne 12 : Les idées de la vie et du système), Iwanami Shoten, 1994.

Le désir extraverti du Japon moderne a voilé et réprimé le moment de réflexion retournant à soi-même. Cela a constitué, d'un côté, la condition de son succès dans sa « modernisation » avec une vigueur et une vitesse exceptionnelles suivant l'exemple des pays occidentaux et, de l'autre, celle de l'échec grave qui surgira plus tard<sup>13</sup>. Il est inévitable que d'une telle vitesse et densité naisse une anxiété contrairement à sa confiance excessive en soi. Après la guerre contre la Russie a prévalu une inquiétude sur son être comme si dans la situation occidentale à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle où il est parvenu à son sommet des temps modernes. Ici surgit enfin de manière remarquable la réflexion intravertie en contraste avec son expansion extérieure. La « philosophie de la vie » qui était à la mode de la fin de l'époque *Meiji* jusqu'à *Taishô* n'est rien d'autre que le phénomène typique de cette réflexion sur soi-même.

La modernisation du Japon apparaît comme la répétition à une échelle réduite d'environ un dixième de durée, du processus de la formation du monde moderne de l'Occident réalisée progressivement sur plus de 300 ans. L'Orient et l'Occident, affrontant, dans une certaine mesure, l'anxiété de la vie commune, ont recherché leurs propres solutions au tournant à la fin de ce siècle. Introduit au milieu de l'ère *Meiji*, l'évolutionnisme a été accueilli avec enthousiasme par la société japonaise et y fait sensation, ce qui était inconcevable dans les pays européens dans la mesure où cette doctrine contrevenait au fondement religieux traditionnel. Les livres de philosophes tel que Bergson ou Eucken furent introduits et le mot-clé « vie » (*seimei*) entra en vogue. C'est dans cet atmosphère qu'apparut Watsuji Tetsurô, un des intellectuels qui s'est élevé dans ce milieu faisant le culte des cultures.

Pourquoi aborder Bergson ainsi que Watsuji dans le contexte historique décrit ci-dessus ? *L'évolution créatrice* du premier est un produit de sa pensée analogique par laquelle la conception de l'homme doit être radicalement réexaminé. La « logique de la rencontre » dans *Fûdo* de Watsuji indique ce que doit être le « sujet intermédiaire » qui se détache de l'éthnocentrisme. Il faudrait donc admettre qu'ils ont tous les deux réalisé leur intention à la « décentralisation » dans leurs relations avec le temps ou la société d'alors. Se situant aux places différentes, ils ont

---

<sup>13</sup> Le processus historique après la Restauration de Meiji jusqu'à la Guerre sino-japonaise et russo-japonaise (10 ans après la première) nous montre que le désir du Japon extraverti a voilé et réprimé le motif de l'auto-réflexion. Avec ces événements extérieurs, le développement des industries et le renforcement économique et militaire témoignent un grand « succès » très rare en ce qu'il a pu imiter rapidement des gestes d'explosion de l'Europe depuis le début des temps modernes. Néanmoins, cette imitation ne pouvait pas s'empêcher de s'accompagner de la négation de soi-même, parce qu'elle n'est rien qu'une action de ratification de l'envahissement commis par son ennemi. Afin de résoudre une telle contradiction surgira plus tard parmi les autorités militaires du Japon l'idée de la « *seisen* » (guerre sainte) en tant que guerre qui vise à libérer des pays de l'Asie des puissances européennes et des États-Unis.

répondu comme s'ils sympathisaient l'un avec l'autre sur les problèmes posés par le monde moderne. La communauté et la distance entre eux coïncident avec celles entre la biologie et la climatologie : Bergson détruit l'anthropocentrisme dans sa réflexion sur le temps ou sur l'histoire et le seconde propose de dépasser l'ethnocentrisme par la réflexion spatiale ou géographique. Dans ces deux directions, la pensée analogique réussit à relativiser le soi-même situé au centre.