

Etre vers la vie  
 Bernard Stevens  
 (version 30 mars 2008)

### **La logique du lieu : un nouveau paradigme pour la position transcendante.**

La notion d' « être vers la vie » (*sei e no sonzai* 生への存在) — qu'Augustin Berque reprend au philosophe japonais Watsuji — peut être comprise comme l'expression emblématique d'un revirement global de la civilisation capitaliste mondialisée face à la course aut destructrice qui est aujourd'hui la sienne : choisir la vie de l'humanité et de la planète plutôt que l'extinction de l'une par la dévastation de l'autre. Ce qui se cherche alors ici, au plan philosophique, c'est un nouveau paradigme, une nouvelle « position métaphysique fondamentale » qui puissent remédier aux aspects destructeurs de la modernité économique et industrielle conquérante, afin de retrouver — face à l'anthropocentrisme, l'individualisme et l'économisme dominants — la réinsertion de l'homme dans son lieu (*basho* 場所), son champs (*ba* 場) ou sa médiance (*fûdo* 風土), à la fois sociales, culturels et environnementaux.

Peut-être, par la même occasion, la réflexion philosophique trouvera-t-elle là l'occasion de se remettre en question en se libérant de sa part de régionalisme européen afin de donner toute sa mesure à un humanisme véritablement universel. Dans ce contexte l'Europe philosophique doit pouvoir sortir de son monologue et écouter ce que lui disent les autres civilisations sur les questions métaphysique ultimes, sur l'homme et sur son rapport à la nature. Or ici la civilisation japonaise joue un rôle privilégié.

La civilisation japonaise a en effet ceci de particulier qu'elle est la seule, parmi les grandes civilisations non-occidentales, à avoir échappé à l'acculturation due à une occidentalisation forcée (par le biais de la colonisation), et d'avoir entrepris d'elle-même une politique systématique d'occidentalisation dès le milieu du 19<sup>ème</sup> siècle, afin de pouvoir égaler la puissance occidentale, tout en tâchant de maintenir son identité propre. Or cette identité était elle-même déjà le résultat de l'assimilation pluriséculaire des grands courants culturels issus du continent asiatique par l'intermédiaire de la Chine et de la Corée : bouddhisme, confucianisme et taoïsme en particulier avaient déjà été intégrés dans un contexte culturel marqué quant à lui par l'animisme shintô. Ainsi lorsque les intellectuels japonais se sont mis à l'école de la grande tradition philosophique occidentale (elle-même déjà multiculturelle) ils ont été naturellement tentés de mettre cette dernière en communication avec les éléments cardinaux des grandes spiritualités asiatiques. Le Japon s'est voulu de la sorte, et a réussi dans une large mesure à devenir, par excellence, le pays de la synthèse ou, du moins, de la jointure des grandes civilisations historiques mondiales. Ce que les philosophes de l'école de Kyôto ont tenté mérite de ce fait toute notre attention — même s'ils n'ont pas toujours été à la hauteur de leurs ambitions. Ils nous ont en effet donné l'exemple de ce que devrait être un humanisme conséquent, à savoir une pensée de l'homme à laquelle rien de ce qui est humain n'est étranger, plutôt que de limiter l'humanisme, comme en Occident, aux sources grecques, latines et juives de la pensée. Mais plus que cela, ils ont ouvert à la pensée philosophique des horizons que celle-ci n'avait encore jamais exploré, élargissant le domaine d'investigation et offrant des voies de recherche pour mener à bien ce qui est le but affiché de la quête philosophique : à savoir, par-delà sa propre particularité culturelle, la visée universelle du

vrai. Et en outre, condition de cela, ils ont suggéré la possibilité de fonder l'activité philosophique sur des bases peut-être plus profondes que la raison théorétique à partir de laquelle la pensée classique européenne a toujours voulu se construire.

D'ailleurs, la pensée philosophique de l'école de Kyôto s'est construite en grande partie au fil d'une relation critique à la modernité occidentale — responsable selon elle d'une série de mécompréhensions anthropologiques et métaphysiques essentielles, ainsi que d'un rapport aliénant à la nature.

En effet si, pour schématiser, on réduit le paradigme occidental moderne aux trois figures les plus emblématiques de son moment fondateur — à savoir Descartes, Bentham et Adam Smith — on aboutit en gros à ceci.

Une systématique philosophique fondée, ontologiquement et épistémologiquement, sur une subjectivité, l'ego cartésien, substance pensante, d'activité essentiellement théorétique, faisant face à une nature qui lui est devenue étrangère au point de reconstituer cette dernière selon les lois de la raison et la perspective propre de celle-ci. Sur cette base, l'ambition, prônée par Descartes, que l'homme devienne « maître et possesseur de la nature », est confirmée par l'empirisme anglais qui, dans un contexte plus positiviste, cherche à développer une science dont la finalité est la puissance technique sur le monde naturel : connaître la nature pour mieux la dominer au profit du bien-être de l'homme. Ensuite, sur ce plan maintenant pratique, les moyens du bien-être de l'homme sont établis, entre autres, par Jeremy Bentham<sup>1</sup> qui présente une vision individualiste de la société et une conception utilitariste du bonheur : chacun recherchant pour soi-même les moyens du plaisir hédoniste maximal et du déplaisir minimal, jetant les bases d'un tissu social constitué par la rivalité de tous dans la recherche du profit personnel. Adam Smith propose alors les règles économiques d'un système libéral, c'est-à-dire capitaliste, où la richesse générale d'une nation résulte de la somme des intérêts particuliers. Et il jette les bases d'un projet social global, le nôtre encore aujourd'hui, dont la finalité est la croissance indéfinie et inconditionnelle du profit — notamment au moyen de la spéculation financière et de l'activité industrielle exploiteuse de la terre autant que des masses laborieuses.

Le fait que ce projet moderne ait été contesté dans sa globalité par la philosophie de Kyôto présente un intérêt particulier aujourd'hui que l'opinion publique occidentale prend — tardivement — conscience de ses conséquences désastreuses sur le plan, non seulement social, mais aussi écologique et climatique. Et le fait que cette remise en question ait été effectuée en mettant à contribution les grands courants spirituels des cultures asiatiques nous intéresse tout particulièrement dans le cadre de la thématique interculturelle.

Ainsi, dans sa logique du lieu (*basho non ronri* 場所の論理), le philosophe Nishida, fondateur de l'école de Kyôto, a longuement retravaillé l'égologie cartésienne — intégrant les remaniements de cette dernière par le transcendantalisme kantien et husserlien — afin de creuser en-deçà du cogito théorétique, et atteindre l'enracinement de ce dernier dans une dimension plus volitive et plus affective qui le rende réceptif à certaines dimensions de la quête éthique et religieuse, ainsi qu'au sentiment de sympathie ontologique du soi profond de l'homme avec le Soi intime du cosmos. Cet approfondissement de l'ego monadique, en direction d'un soi plus altruiste, plus compassionnel et plus spirituel, se produit en s'inspirant des dimensions cardinales du bouddhisme indien (soucieux de réduire le moi égocentrique

---

<sup>1</sup> Jeremy BENTHAM est, sinon la source, du moins l'expression la plus emblématique de l'idéologie bourgeoise telle qu'elle se constitue au 19<sup>ème</sup> siècle, époque décisive de l'essor capitaliste. Il montre notamment que les soubassements de la justice et de l'idéologie politique sont, en dernière instance, économiques. Il développe la logique utilitariste qui, derrière les prétextes moraux ou religieux, est au fondement du comportement propre au libéralisme économique : le but de celui-ci est l'augmentation du plaisir et la diminution du déplaisir privés.

pour permettre l'éclosion du soi originel<sup>2</sup>) ainsi que du taoïsme (où la quête de la nature intime de l'homme conduit à l'harmonisation de celle-ci avec la grande nature cosmique dont on cherche ainsi à retrouver les rythmes et le mouvement spontané — *jinen* 自然<sup>3</sup>).

Par ailleurs, le contemporain célèbre de Nishida, Watsuji, a davantage exploré les prolongements des recherches ontologiques de son collègue dans la dimension de l'éthique sociale qui caractérise plus particulièrement la tradition confucianiste<sup>4</sup>. Il a sérieusement critiqué l'individualisme occidental (qu'il retrace de Descartes à Heidegger) au profit du sens oriental du groupe. A travers une herméneutique fine de la notion sino-japonaise de l'homme (*ningen* 人間), il montre comment ce dernier est compris, non pas comme un individu atomique entrant en rapport avec un autrui op-posé et établissant un contrat social avec lui — mais comme un être d'emblée communautaire et relationnel. L'individu n'existe que par son rapport aux autres et son intérêt est d'emblée dicté par le sens du bien commun. Par ailleurs Watsuji montre que ce débordement de la réalité humaine ne va pas seulement de l'individu vers le groupe, mais de l'homme en général vers son environnement naturel. L'homme est dès l'abord en interaction avec un environnement qui lui est co-constitutif. Altérer ce dernier c'est donc altérer l'homme dans son essence — comme l'énonce depuis toujours la sensibilité animiste du shintô.

Par conséquent, on voit aisément comment le paradigme nouveau que proposent les penseurs de l'école de Kyôto, afin de surmonter les failles du paradigme moderne, peut trouver un écho dans les préoccupations les plus pressantes de notre époque et notamment, pour faire bref, la problématique environnementale.

Et lorsque l'on creuse un peu en direction des sources asiatiques de leur pensée et que l'on cherche en outre des échos possibles de celle-ci dans d'autres traditions, notamment les traditions sans écritures, comme l'Afrique, on voit confirmée l'impression que les ressources spirituelles de l'humanité, prise dans son ensemble, pourraient contribuer à remédier à l'impasse dans laquelle nous a conduit le paradigme occidental moderne

---

<sup>2</sup> On retrouve chez Nishida — même si la terminologie et la thématique, empruntées à l'Occident, sont différentes — un écho de cette tonalité spirituelle indienne pour qui le but de la recherche intellectuelle n'est pas la connaissance neutre et désintéressée, théorique et spéculative, mais la quête de la délivrance du monde en tant que site de la douleur universelle. Dans ce contexte, la philosophie (en tant que savoir) et la religion (en tant que recherche de sagesse) sont indissociables. Sans se présenter tel quel, il propose néanmoins une forme de sotériologie, une voie de salut, transcendant l'ordre strictement humain, par l'accès à l'intériorité révélatrice. Là règne l'ataraxie et la réceptivité au domaine plus vaste du vivant et du sacré qui en est la source : la conscience intime de l'Acte absolu qui fonde l'être. On retrouve aussi chez Nishida des prolongements de la pensée indienne (surtout bouddhique) du néant et de la vacuité, sources de l'être, à la limite de l'apophasie. Plutôt que de penser le divin, il s'agit de le devenir.

<sup>3</sup> Si la référence bouddhique indienne est explicite (quoique discrète) chez Nishida, la référence taoïste, à ma connaissance, ne l'est pas. Mais on retrouve néanmoins chez lui des attitudes — d'ailleurs globalement communes au bouddhisme et au taoïsme — selon lesquelles il s'agit de « vider le cœur », déployer le non-agir, afin d'atteindre le site où la nature intime de l'homme, sa spontanéité naturelle, s'accorde à la spontanéité de la nature cosmique. Atteindre en somme le site de l'origine du monde, afin de s'y mieux conformer. Comment le sujet, que l'ego moderne a détaché de son contexte, peut-il retrouver son adhésion au fond vital qui le porte, sa réintégration dans un tout ordonné, où chaque élément, plutôt que se définir dans son autonomie substantielle, est en lien relationnel avec les autres ?

<sup>4</sup> La référence au confucianisme, discrète chez Nishida, est clairement affirmée chez Watsuji. Il s'agit de retrouver, par-delà l'intérêt égoïste et la revendication des droits individuels, le sens du bien commun, le sens du développement moral personnel et du devoir envers les autres.

En conclusion.

Nishida propose, au moyen de la notion de lieu, une structure de l'activité de conscience qui — située par rapport à l'égologie cartésienne et à ses prolongements dans le transcendantalisme husserlien — semble bien proposer à la philosophie contemporaine ce que Heidegger aurait pu nommer : une nouvelle « position métaphysique fondamentale » (*metaphysische Grundstellung*) ou, en d'autres termes, un nouveau paradigme.

De Descartes à Husserl, toute autoréflexion de la subjectivité, en tant que conscience pensante et représentante, aboutit inéluctablement à sa propre déchéance au rang ontique d'un objet d'investigation, oblitérant par là même son propre jaillissement. Toute autoréflexion représentante rejette la subjectivité dans l'extériorité du monde, faisant de l'objectivité du monde, le critère de sa propre constitution.

Enraciné, par le plus intime de son être, dans le tréfonds du réel, le soi non étant (*muga* 無我), non subsistant, exploré par Nishida, fait signe, quant à lui, en direction d'une pensée de l'immersion de la conscience dans une source, non pas préconsciente, mais d'une plus vaste dimension que la conscience individuelle : supra-consciente, en quelque sorte, mondaine, dans tous les cas. Comme si la pensée nishidienne créait les conditions transcendantales de possibilité pour une réinsertion du soi dans sa propre provenance vitale — la grande vie de la vaste nature (*shizen* 自然) — dont l'égologie moderne l'avait rendu étranger, au point de produire, dans le rapport de l'homme avec son environnement vital, une relation de maîtrise, d'exploitation et de dévastation, dont l'humanité du 21<sup>ème</sup> siècle commence seulement à mesurer l'ampleur. C'est qu'il s'agit là, non seulement d'une « crise des sciences européennes », mais d'une crise de l'humanité entière, quant à son aptitude à rendre à nouveau habitable cette terre — la seule que nous ayons reçue — de plus en plus sinistrée. L'enjeu ici n'est pas moins que la survie d'une humanité digne de ce nom.

Toutefois, je n'ai évidemment pas la naïveté de croire que l'humanité contemporaine sera à la hauteur des défis environnementaux qui la contraignent aujourd'hui à mettre en question son projet actuel de société — en effet la puissance du capitalisme mondialisé est désormais trop forte et profondément ancrée (notamment au Japon) pour être ainsi transformée par de belles intentions et de pales discours.

Mais je dirai que mon effort est consonant à la sagesse antique de la Bhagavad-Gīta — cette source intarissable de la tradition védantique en Inde — qui dit en substance ceci : agis, non pas en vue des résultats de ton action (réussite ou échec), mais uniquement parce que tu sais qu'elle est juste et qu'elle est dictée par la visée du vrai autant que par la conscience du bien.