

Le paradoxe de Mori Arimasa à propos de l' « expérience »

Laurent RAUBER

要約

森有正における「経験」についてのパラドックス—「経験」という概念を中心に独特な思想を展開した森有正は1960年代から70年代へという転換期に一時的に関心を集めた。森がいう「経験」は、日本思想の伝統に根を下ろす西田幾多郎の「純粹経験」と極めて似ている。しかしながら、森はその概念を西洋思想、特にフランス哲学の伝統に結び付け、日本社会の批判を行おうとした。とすると、森の「経験の思想」はパラドックスを孕んでいることとなる。本論文においては、森と西田の「経験」の類似性を確認し、それから西洋的な「経験」と日本的な「体験」の決定的な区別を検討した上で、日本的な道と西洋賛美への希望が同時に内在するそのパラドックスについて考察する。

キーワード : Mori Arimasa, expérience, Nishida Kitarô, philosophie française, pensée japonaise

1. Introduction

L'HOMME ET LE LION VOYAGEANT DE COMPAGNIE

Un lion voyageait un jour avec un homme. Ils se vantaient à qui mieux mieux, lorsque sur le chemin ils rencontrèrent une stèle de pierre qui représentait un homme étranglant un lion. Et l'homme la montrant au lion dit : « Tu vois comme nous sommes plus forts que vous. » Le lion répondit en souriant : « Si les lions savaient sculpter, tu verrais beaucoup d'hommes sous la patte du lion. »

Bien des gens se vantent en paroles d'être braves et hardis ; mais l'expérience les démasque et les confond.
(Trad. Emile Chambry, Wikisource)

Dans la description des cultures occidentales et japonaises, et en dépit de l'évolution du regard de l'une envers l'autre, on n'aura pas de mal à reconnaître l'existence de certains stéréotypes. Celui

qui nous intéresse particulièrement ici est la vision de la culture occidentale possédant une forte tendance à l'abstraction et/ou à la théorie opposée à la culture japonaise dans laquelle la tendance au concret et/ou au pragmatisme serait plutôt prépondérante. Nos expériences personnelles peuvent nuancer cette opposition un peu simple. Quoi qu'il en soit, les penseurs japonais n'ont-ils pas recherché dans d'autres cultures cette dimension abstraite et/ou théorique qui semblait ne pouvoir venir d'eux-mêmes ? La Corée et puis la Chine leur ont offert cette pensée immatérielle, avant l'Europe au XIX^e siècle, apport qui se poursuit aujourd'hui principalement à partir des États-Unis. Nakamura Hajime voit dans la langue japonaise la manifestation la plus visible de ce phénomène :

Finale­ment, le japonais n'était pas adapté pour exprimer un contenu conceptuel logique. Par conséquent, à l'occasion de l'introduction du savoir conceptuel déjà très développé du Bouddhisme et du Confucianisme, ils n'ont pas essayé de l'exprimer dans leur langue autochtone traditionnelle du Japon mais ont utilisé la terminologie des *kanji* eux-mêmes. Ce faisant, pour la traduction des concepts scientifiques occidentaux, ils leur ont fait correspondre des *kanji* et ne les ont pas transformés en langage autochtone. Par conséquent aujourd'hui encore, dans le japonais, n'est pas apparue une forte tendance à l'utilisation du langage autochtone pour une expression logique. ¹⁾

Néanmoins, les éléments d'origine extérieure se sont incrustés dans la culture japonaise au point d'en être aujourd'hui indissociables. Cette langue mêle ainsi mots issus du chinois en *kanji*, mots issus des langues occidentales écrits en *kanji* ou *katakana*, et mots indigènes en *hiragana*. Soulignons ici qu'en dépit de cette absorption intense qui s'est poursuivie au fil des siècles, la langue japonaise a gardé sa propre signature. ²⁾

Concernant la thématique de la comparaison culturelle France-Japon dans cette perspective, le cas de Mori Arimasa (1911-1976) est des plus intéressants. Mori a développé une pensée originale centrée sur la notion d'« expérience » et a été le vecteur d'une certaine effervescence intellectuelle au tournant des années 1960 et 1970 au Japon. ³⁾

Ainsi, pour Mori, ce qui manque le plus dans la culture japonaise, et ce que le Japon doit apprendre de la culture occidentale, est ce qu'il appelle l'« expérience ». Voilà qui est très surprenant, lorsque l'on sait que chez lui « expérience » et « réalité humaine » sont synonymes. En effet, selon notre stéréotype, si la culture occidentale est plus préoccupée par le monde théorique, dont elle abreuve le Japon entre autres, comment se fait-il que ce soit de celle-là qu'il faille apprendre ce qu'est l'« expérience humaine » ? La pensée japonaise, qui selon le stéréotype s'intéresse en premier lieu à la vie concrète des hommes est-elle, à ce niveau également, insuffisante ? ⁴⁾ Pour Mori en tout cas, le Japon doit se tourner corps et âme vers l'Occident. Néanmoins, en considérant justement l'expérience comme la réalité humaine par excellence, et non

la pensée par exemple, le modèle de Mori renferme en même temps quelque chose d'hétérogène à la pensée occidentale, une sorte de résistance, qui lui vient de la pensée japonaise. N'a-t-on pas affaire alors à un véritable paradoxe ?

Dans ce texte, nous allons réfléchir sur ce problème intéressant qu'est la relation paradoxale entre la pensée de Mori et la pensée occidentale. L'ignorance de ce paradoxe explique selon nous en partie l'incompréhension du public français comme japonais à l'égard de sa « philosophie de l'expérience ». En effet, s'il a attiré beaucoup de lecteurs japonais, c'est principalement pour son talent d'évocation de son expérience personnelle en France. Bien qu'il publia de nombreux essais philosophiques en japonais prenant leur matière dans la comparaison culturelle franco-japonaise, il laisse derrière lui l'image d'un philosophe à l'excentrisme plein de lyrisme européen. D'un autre côté, Mori, spécialiste de la philosophie française qui a vécu ses vingt-six dernières années en France, n'a pas réellement tenté de transmettre sa pensée aux Français, et seul un écho très faible peut être observé. Le courant de sa « philosophie de l'expérience » s'est ainsi, peu ou prou, tari après sa disparition.

2. L'expérience : un pied dans la tradition japonaise

Commençons par poser très simplement la question suivante : la philosophie de l'expérience appartient-elle à la tradition de pensée japonaise ou bien à la tradition occidentale ? La réponse à cette question s'obtient en posant une autre question, qui, en dépit des apparences, est plus complexe : qu'est-ce que l'« expérience » selon Mori ?

Il est tout à fait remarquable que Mori et le fondateur du courant philosophique appelé l'« école de Kyôto », Nishida Kitarô ⁵⁾, ont parfois des expressions bien semblables. Voici d'abord les mots de Nishida :

Depuis longtemps, j'avais caressé le désir d'expliquer tout à partir de l'*expérience pure* qui me semblait l'unique Réalité. [...] Si j'ai pu me libérer du solipsisme (dans lequel j'aurais pu demeurer), c'est parce que j'ai découvert que l'expérience elle-même était plus fondamentale que l'individu (comme sujet de l'expérience). Ce n'est pas l'individu qui précède l'expérience, c'est au contraire l'expérience qui précède l'individu. ⁶⁾

Ce passage du texte tiré de la préface à la première édition de 1911 de *Zen no kenkyû* est notable par la similitude qu'il exprime entre la vision de Nishida et de Mori. En effet, ce dernier n'écrit-il pas dans *Keiken to shisô* :

C'était la découverte que moi, mon entourage, le Japon, la scène internationale, tout cela est une expérience qui les inclut tous. Je répète que je ne dis pas du tout que c'était « mon » expérience. Cela signifie que pour moi, la « réalité » elle-même est l'« expérience », et

inversement, l'« expérience » « est » la « réalité » elle-même. ⁷⁾

Il précise bien que l'expérience n'est pas anonyme ⁸⁾, et qu'il n'y a pas non plus de « réalité objective » ⁹⁾. Il dit encore que le « je » naît du sein de l'expérience. ¹⁰⁾

Tous deux ont eu l'« intuition intellectuelle¹¹⁾ », pour parler comme Nishida reprenant Kant, que l'expérience est le fondement de toute la vie humaine, la réalité primordiale infiniment riche. Cette expérience, pour Mori comme Nishida, possède en soi un principe de développement presque identique : une « fonction différenciante¹²⁾ » d'où proviennent signification et jugement pour Nishida, et une « autocritique » pour Mori.

Deuxièmement, pour eux deux, le sujet, l'individu, ou le moi, naissent de l'expérience et ne sont pas la condition de son existence. ¹³⁾ Ils rejettent ainsi communément toute accusation de solipsisme contre leurs philosophies. Ainsi, nous pouvons dire que le point de départ de leur réflexion (la certitude que l'expérience est la chose la plus fondamentale) comme l'enjeu principal de leur philosophie (redéfinir le sujet et son rapport au monde) sont communs. ¹⁴⁾

L'expérience comme réalité fondamentale et l'expérience déterminant l'individu plutôt que déterminée par lui, voilà les deux points communs des expériences moriennes et nishidiennes, trait qu'ils « héritent » de la tradition de pensée japonaise. La description suivante pourrait en effet convenir *mutatis mutandis* au cas de Mori :

Le monde que vise Nishida Kitarô n'est rien d'autre que le monde qui est saisissable au-delà de la forme, des concepts, de la logique et des systèmes. Cette connaissance est née d'un endroit qui a comme fondement le corps et qui est le zen. Il y a précisément dans l'inspiration de saisir la relation de l'esprit et du corps au travers du corps et non de l'esprit un rapprochement des choses sans forme. Le chemin de la philosophie s'ouvre uniquement à partir d'une « unité de la pensée » d'un soi actif par l'« expérience pure » religieuse, qui se fonde sur ce corps. Si c'est ainsi, on peut dire que l'« expérience pure » vers l'existence, qui se rapporte à la langue, à la logique et à la conceptualisation mais les dépassant toutes et étant toujours à leur fondement, fonctionnait comme le moteur de la formation de la pensée. Mais cela, comme il le dit lui-même, est une manifestation de la méthode de pensée qui essaye de « voir la forme des choses sans formes » qui est « au fondement de la culture orientale », et non seulement de Nishida Kitarô. ¹⁵⁾

Ajoutons que leurs « intuitions intellectuelles » semblent des mieux inspirées :

La plupart des psychologues contemporains admettent que les systèmes de traitement de l'information sensorielle sont autonomes par rapport aux processus supérieurs de pensée et de jugement. Ils véhiculent une information « modulaire », qui se signale par son caractère rapide,

automatique, isolé par rapport aux contenus des processus « centraux » (Fodor, 1983). L'influence des croyances d'arrière-plan sur la saisie des contenus d'expérience ne peut intervenir qu'à un stade ultérieur, distinct des processus cognitifs de traitement de l'information sensorielle. Il y a donc bien, en ce sens, expérience d'un donné pur, non conceptualisé.¹⁶⁾

Malheureusement, Mori ne va pas beaucoup plus loin dans sa description de l'« expérience ». Il a même le plus souvent recours à une sorte d'échappatoire lorsqu'il s'agit de définir ce terme. En effet, exposé à la difficulté de définir ce que désigne ce concept, il tente d'expliquer ce que l'expérience n'est pas, et ainsi est répétée de nombreuses fois (tout en étant approfondie), la comparaison entre l'« expérience » (*keiken*) et ce qu'elle n'est pas, le « vécu » (*taiken*). Pour cela, Mori fait appel à la philosophie française.

3. L'opposition « expérience »/« vécu » avec Descartes, Pascal et Bergson : un pied dans la tradition française

Mori a élaboré cette opposition en prenant explicitement pour modèle les pensées de René Descartes, de Blaise Pascal et d'Henri Bergson.

Qu'en est-il de la distinction « expérience »/« vécu » chez Mori en rapport à Descartes ? Chez ce dernier, dans la « méditation métaphysique », l'esprit s'applique à se dégager des images et des sens. « L'immédiateté caractéristique de l'imagination et des sens les soustrait au doute et à la critique, car nous n'avons pas conscience de former un jugement en disant que cette tour vue de loin est ronde ou que nous avons mal à la main ». « La réflexivité est le propre de l'entendement, et de l'entendement seul », « l'esprit s'applique à lui-même et double en quelque sorte chacune de ses opérations de la pensée de cette opération ». Il fait ainsi un « effort d'abstraction » qui le conduit à apercevoir une « série de *disproportions* » (dont par exemple le fini et l'infini, l'âme et le corps), soit des distinctions qu'il n'aurait pu faire par l'imagination ou les sens, prisonniers de la comparaison. La comparaison en effet « conduirait à favoriser le travail de l'imagination et à matérialiser des idées radicalement distinctes de celles des choses qu'on connaît par les sens ». C'est en ces termes que la méthode scientifique diffère de la méditation métaphysique : la première a pour but de « proportionner les objets entre eux et d'établir des rapports mesurables » dans le monde qui est perçu par les sens, la seconde a pour but d'isoler l'exercice de l'entendement du contenu de l'imagination et des sens, et de découvrir des « choses » véritablement *séparées* » de ceux-là.¹⁷⁾

Qu'en est-il de Pascal ? Mori sait depuis toujours que les « sollicitations intérieures » (comme il les nomme) de Pascal et Descartes sont fondamentalement opposées : le premier tenant à nier la volonté de l'individu, le deuxième tenant à son affirmation. Descartes et Pascal se sont fortement

opposés l'un à l'autre, et Mori a été très inspiré par la relation conflictuelle de leurs pensées. Pascal, qui voit la complétude de l'homme dans son union avec Dieu au travers de la charité et par la grâce de Dieu, est contre l'image de l'homme que peint Descartes, qui voit le Souverain Bien dans l'autosatisfaction obtenue grâce à la vertu, qui déroule de l'existence d'un Dieu fondamentalement bon. Mori est pourtant convaincu que leurs modèles de pensée (culminant dans la charité pour le premier, dans la vertu pour le deuxième) ne sont pas sans posséder une configuration semblable. Aux trois ordres de Pascal, l'ordre des corps, l'ordre des esprits, l'ordre de la charité, Mori superpose les « trois genres d'idées ou de notions primitives » chez Descartes, le corps, l'âme, et l'union de l'âme et du corps (auxquels correspondent trois « exercices », la physique, la métaphysique et la morale (ou vertu)).

Revenons aux trois ordres. « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité car elle est surnaturelle », écrit Pascal. Quels sont les traits de ces ordres ? Ils sont chacun extérieurs aux deux autres ; ces trois ordres sont séparés par une discontinuité, l'un n'est pas le prolongement d'un autre : « ce sont trois ordres différents, de genre ». Le croyant trouve sa satisfaction dans la foi, le génie dans l'esprit, le corps dans le corps. Puisque chaque chose appartient à un ordre, chaque chose possède l'ordre de valeur de son ordre. « Tous les corps, le firmament, les étoiles la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tous ceux-là, et soi, et les corps rien. Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé ».¹⁸⁾ Ces ordres sont donc externes les uns aux autres, et ordonnés selon la hiérarchie corps, esprit, charité. L'homme peut se hisser de l'ordre du corps à l'ordre de l'esprit (bien que l'un ne soit pas un prolongement de l'autre), mais seul Dieu peut l'amener à l'ordre de la charité par la foi qu'il lui octroie.

Bergson dans *Les deux Sources de la morale et de la religion* (1932) met en opposition deux types de sociétés, de morales, d'âmes : les unes « ouvertes », les autres « closes ». Selon Bergson, la « morale ouverte » est fondée sur un concept d'homme universel forgé autant par le monothéisme (Bergson parle du christianisme) que par la raison (non seulement la science, mais aussi « celle des philosophes »). L'humanité universelle est accessible par les grands principes unificateurs que sont le Dieu des croyants et la Raison des philosophes. La « morale close » quant à elle appartient à un groupe limité, une famille ou une société, c'est-à-dire un groupe qui se fonde aussi sur l'exclusion.

Entre la première morale et la seconde il y a donc toute la distance du repos au mouvement. La première est censée immuable. Si elle change, elle oublie aussitôt qu'elle a changé ou n'avoue pas le changement. La forme qu'elle présente à n'importe quel moment prétend être la forme définitive. Mais l'autre est une poussée, une exigence de mouvement ;

elle est mobilité en principe. C'est par là qu'elle prouverait – c'est même par là seulement qu'elle pourrait d'abord définir – sa supériorité. Donnez-vous la première, vous n'en ferez pas sortir la seconde, pas plus que d'une ou de plusieurs positions d'un mobile vous ne tirerez du mouvement.¹⁹⁾

Les sociétés civilisées sont comme les sociétés naturelles ou primitives : « closes ». La société « ouverte » est l'humanité entière. Entre ces deux ordres bergsoniens, il y a une distance incommensurable : « C'est qu'entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance, du fini à l'indéfini, du clos à l'ouvert. » Bergson parle lui aussi de trois ordres sociaux : la famille, la nation, l'humanité. Il concède qu'il est possible d'aller du premier au deuxième de manière continue : « les vertus domestiques sont bien liées aux vertus civiques, pour la raison très simple que famille et société, confondues à l'origine, sont restées en étroite connexion. » Cependant, « entre la société où nous vivons et l'humanité en général il y a [...] le même contraste qu'entre le clos et l'ouvert ; la différence entre les deux objets et de nature, et non plus simplement de degré. »²⁰⁾

Mori a été séduit par l'idée de « disproportion » communément présente chez ces trois penseurs français qu'il a beaucoup lus. Pour lui, il y a un même type de disproportion entre l'« expérience » et le « vécu ». L'« expérience » possède en elle la réflexion, la croyance et l'universalité, alors que le « vécu » est vidé de tout cela. Il est fixé, limité, et sans promesse (sans espoir ?).

Nous pouvons observer que la pensée de Mori partage ici les traits de la tradition de pensée française, dans la mesure où Descartes, Pascal et Bergson peuvent la représenter. Ainsi, si d'un côté l'expérience comme réalité relève de la tradition de pensée japonaise, nous voyons que d'un autre côté, la distinction entre une expérience ouverte et une expérience fermée (l'« expérience » et le « vécu ») relève de l'influence de la pensée française.

4. Le paradoxe dans la critique de la société japonaise fondée sur l'expérience

Maintenant que nous avons saisi la différence entre l'« expérience » et le « vécu » (l'un étant l'opposé de l'autre), rendons clair le fait que, toujours pour Mori, l'« expérience » (ouverte) est l'expérience d'un individu occidental, et le « vécu » (fermé) correspond à l'expérience d'un Japonais.

Nous voilà donc arrivés au cœur du problème, c'est-à-dire du paradoxe de la pensée de Mori. Reformulons ce paradoxe avec ses clés importantes. Mori amène la comparaison France – Japon « au niveau de l'expérience elle-même » (et non au niveau de la pensée), comme le rappelle souvent l'auteur dans *Keiken to shisô*. Puisqu'il s'agit du plan que semble privilégier en tant que réalité fondamentale la pensée japonaise, il paraîtrait évident que le Japon se trouve en position de

force dans la comparaison. Cependant, à la différence des protagonistes de la fable d'Ésope que nous citons en exergue, Mori ne se donne pas l'avantage. C'est même complètement le contraire. Dans la comparaison culturelle Japon-France fondée sur l'opposition « expérience »/ « vécu », l'« expérience » occidentale est le niveau que le « vécu » des Japonais doit atteindre. Malheureusement, et nous arrivons-là à l'aporie de la théorie de Mori, en caractérisant de « vécu » l'expérience de la vie que fait un Japonais, Mori la condamne de *facto*, selon la règle de la discontinuité des ordres. En effet, si l'on reprend les mots de Bergson, la différence entre le « vécu » et l'« expérience » n'est pas une différence de degré, mais de nature : par essence, il n'y a pas de chemin du « vécu » à l'« expérience ».

Il nous reste à examiner la raison d'être de ce paradoxe. Selon Mori, le « vécu » japonais est une version appauvrie et superficielle de la véritable « expérience » à l'occidentale. Cependant, Mori fait cette critique du Japon à partir de valeurs occidentales, et notamment françaises.²¹⁾ Dans le même sens, on remarquera sans difficulté chez Mori le manque de prise en compte de la façon de voir japonaise, et même plus franchement, la volonté, sans cesse réaffirmée, de la considérer comme « déformée » à cause d'une mauvaise tendance indigène opiniâtre, de considérer la pensée japonaise comme une déformation de la pensée occidentale. Nous pouvons ainsi observer dans ses textes comment Mori critique la structure « communautaire » de la société japonaise, à partir des valeurs plus « universelles » de la « société » occidentale. L'éducation de Mori au sein de sa famille issue de l'ancienne aristocratie japonaise, son admiration pour ses pairs en France, l'emprunt de la voie et/ou voix de la philosophie occidentale, peut-être même la force de la pensée française d'après-guerre, peuvent être cités comme des raisons de ce dogmatisme.²²⁾ Pour Mori, la pensée japonaise ne possédait aucune « autorité » et chez lui, la question de la relation Japon-France ne s'est jamais posée dans le sens d'une (re) présentation de la pensée japonaise en France.

En revanche, son discours, puisant sa matière à la source même de la vie humaine qu'est l'expérience, trahissait ses idéaux superficiels : transcendant sa propre voix, son discours n'abandonnait pas cette intuition de la valeur fondamentale de l'expérience. En effet, par rapport à la pensée qui est figée aussitôt qu'énoncée, l'expérience est toute faite de possibilités et de promesses. Dans ce sens, c'est plutôt entre l'expérience et la pensée qu'il faudrait voir une différence radicale, et non entre deux expériences de la vie humaine, japonaises et françaises. Si l'on fait appel aux théories de Lev Vygotski, l'analyse morienne de la différence entre les cultures du Japon et de la France pourrait être élevée au niveau de leur pensée, c'est-à-dire de leur langage.²³⁾

5. Conclusion

Le caractère fortement paradoxal de la pensée de Mori témoigne du combat qui avait lieu en

lui-même, entre l'autoritarisme de la pensée occidentale et l'intuition de l'existence d'une voie (voix) japonaise.

Finalement, en dépit des contradictions qu'il nous semble observer dans la pensée de Mori, nous pensons tout de même que celui-ci est arrivé à élaborer de manière singulière et intéressante un thème qui gagnerait à ne plus être sous-évalué dans la pensée française : l'expérience. En effet, existe-t-il traditionnellement en philosophie française un aspect de la vie humaine plus sujet à la méfiance que l'expérience, si trompeuse ? Cela ne reposerait-il pas sur des préjugés ou une mécompréhension de ce qu'est l'expérience ? Pourquoi privilégier la valeur de la pensée figée plutôt que celle de l'expérience vivante ? Ainsi, au contraire de ce qu'il affirmait lui-même, il s'agirait non pas pour les Japonais, mais pour les Français (et peut-être les Occidentaux), de se mettre à penser « au niveau de l'expérience ».

Notes

- 1) Nakamura Hajime, *Nihonjin no shii hôhô*, Tokyo : Shunjûsha, 2012, p. 372.
- 2) Le système linguistique du chinois (langue isolante) n'est pas le même que le japonais (langue agglutinante). Il existe donc un parler indigène dont l'origine reste encore assez mystérieuse. « La théorie disant que le japonais est venu du nord et celle disant qu'il est venu du sud s'opposent grandement. Là où elles semblent s'entendre, c'est dans l'idée que le fondement du japonais s'est formé quand sur une base de langue austronésienne du sud a fusionné la lignée des langues altaïque du nord. » (Yamaguchi Nakami, *Nihongo no rekishi*, Tokyo : Iwanami, 2006, p. 11)
- 3) Mori Arimasa est né en 1911 à Tôkyô. Il grandit dans une famille protestante de l'ancienne aristocratie de Meiji, et entreprend des études de philosophie française à l'Université de Tôkyô. Travailleur acharné, il publie un nombre impressionnant d'études sur Pascal et Descartes notamment. Soudain, la guerre étend son ombre sur le Japon, et les publications cessent. Dans le Tôkyô sous les bombes, Mori continue avidement ses lectures. Ses publications n'en seront que plus nombreuses, lorsqu'en 1947, les conditions sont redevenues favorables pour éditer des revues intellectuelles. En 1950, le destin lui demande d'aller en France, alors qu'il préférerait continuer à expliquer la pensée française au Japon. Qu'à cela ne tienne, il ira au pays de Pascal et de Descartes une année, comme le couronnement de ses études, avant de retrouver son poste déjà acquis à l'Université de Tôkyô. Toutefois, contre toute attente, Mori ne retournera jamais vivre au Japon. Il s'est perdu parmi les Français et les étrangers de Paris, et y a pris goût. C'est alors un demi-tour qui s'amorce dans la vie de Mori. De spécialiste de la culture française au Japon, il devient spécialiste de la culture japonaise en France. On croirait qu'il s'est détourné définitivement du Japon, lorsque, nouveau revirement de situation, il commence à y refaire des apparitions, l'été, dans plusieurs universités, comme professeur spécialiste de culture française. Le projet de retourner vivre au Japon germe même en lui tardivement, mais la mort empêchera sa réalisation. Il s'est éteint à Paris en 1976.
- 4) Du *wakon yôsai* (« esprit japonais, technique occidentale ») à la réforme en cours des universités japonaises, l'esprit des *jitsugaku* est un moteur central dans la culture japonaise. D'un autre côté, la dialectique occidentale entre l'essence et la manifestation des choses donne toujours l'essence comme la plus fondamentale des deux.
- 5) Nishida Kitarô (1870-1945) fit des études à l'Université de Tôkyô avant de commencer à enseigner l'éthique et la science des religions à l'Université de Kyôto. Sa philosophie peut être divisée en trois périodes. La première (1911-1926) initie sa propre philosophie autour du concept d'« expérience pure » et

son texte *Zen no kenkyū*. La seconde développe une « logique du lieu » – ou « logique du *basho* ». Enfin, la troisième est centrée sur une dialectique qui s’articule autour d’une « auto-identité absolument contradictoire » (*zettai mujunteki jiko dôitsu*). Sa pensée s’est perpétuée après sa mort sous le nom d’« école de Kyôto », comptant un certain nombre de grands penseurs qui ont développé dans diverses directions plus ou moins critiques la pensée du maître Nishida. (Cf. Jacynthe Tremblay, *Introduction à la philosophie de Nishida*, L’Harmattan, 2007)

- 6) Nishida Kitarô, (traduction française d’Oshima Hitoshi), *Essai sur le bien, chapitre I et II*, Paris : Osiris, 1997, p. 11-12.
- 7) Mori Arimasa, *Keiken to shisô*, in *Mori Arimasa Zenshû*, t. XII, Tokyo : Chikumashobô, 1979, p. 15. Nous soulignons.
- 8) Mori Arimasa, *Ikiru koto to kangaeru koto*, Tokyo : Kôdansha, 1970, p. 78.
- 9) *Ibid.*, p. 200.
- 10) « “Je” nais au sein de l’expérience. » (*Keiken to shisô*, *op. cit.*, p. 24)
- 11) Pour Nishida, cette intuition intellectuelle (*chiteki chokkan*) est le secret de la connaissance immédiate, comme le « secret technique de l’art » (*Essai sur le bien, op. cit.*, p. 47), elle est le point de départ indémontrable de toute grande pensée, mais n’est pas une capacité particulière, simplement une capacité d’intuition (commune à tous) particulièrement développée. Non seulement la pensée, ou la connaissance de la réalité, mais aussi l’éveil religieux est issu pour Nishida de cette intuition intellectuelle, qui rappelle autant dans la forme que le contenu, et à un mot près, l’« intuition philosophique » de Bergson.
- 12) *Ibid.*, p. 21.
- 13) Kuroda Akinobu compare l’expérience pure nishidienne avec trois autres penseurs, occidentaux, chez qui l’expérience (sous sa forme « pure ») possède également une place centrale, sous la forme d’un donné pur, dont les caractères sont l’« immédiateté », la « simplicité » et la « spontanéité » : William James, Henri Bergson et Edmund Husserl. Nous pouvons remarquer que dans la tradition occidentale, l’expérience pure correspond à une expérience purement subjective, c’est-à-dire que le sujet est d’une manière ou d’une autre condition de possibilité de l’expérience, tandis que dans la tradition japonaise, c’est l’élimination elle-même de cet *ego* qui amène à l’expérience pure (et vers un plus grand « soi »). (Cf. Kuroda Akinobu, « Le fait primitif chez Nishida Kitarô – pour une généalogie de l’expérience pure –, in *Actes du premier colloque d’études japonaises de l’Université de Strasbourg*, Strasbourg : Université Marc Bloch, 2000)
- 14) Mais la convergence de leur pensée s’arrête là. L’intention profonde de Nishida était de rendre aussi réels les mouvements de la pensée que ceux du corps, d’effacer la distinction entre action spirituelle et action physique. Tout son texte *Junsui keiken* (« L’expérience pure »), premier chapitre de *Zen no kenkyū*, est un travail d’effacement des distinctions entre ces deux dimensions. « La pensée n’a donc rien qui la différencie de l’expérience pure ni dans sa forme ni dans son contenu. Elle peut être profonde, mais il s’agit d’un état inachevé de l’expérience pure. Quant à l’expérience pure, on peut dire qu’elle a un aspect actif, constitutif et généralisant. Elle a donc un aspect de pensée. » (*Essai sur le bien, op. cit.*, p. 31) Mais plusieurs couples autres que l’expérience et la pensée voient leur opposition rendue floue, par exemple la connaissance et l’action, la connaissance et la volonté, le singulier et l’universel, le sujet et l’objet, le corps et l’objet, l’intérieur et l’extérieur, le passé et le présent, et ultimement le concret et l’abstrait. On notera avec intérêt que seul l’*espoir*, empêchant l’unicité de la conscience et opposé à la volonté, n’est pas amalgamé à cette dernière comme tous les autres couples de contraires... (cf. *ibid.*, p. 43) Un monisme, un antidualisme en quelque sorte. Deuxièmement et par conséquent, Nishida donne une teneur presque « physique » à l’esprit, à la conscience. Mori, au contraire, travaillait constamment à distinguer les choses issues de l’expérience de l’expérience elle-même, mouvement exactement inverse de Nishida. Nous

entrevoyons que sous leurs ressemblances se cache vraisemblablement une divergence, au point que l'on peut qualifier d'inverses les structures de leurs philosophies respectives, bien que prenant le même point de départ, l'expérience comme fondement. Cela s'observe notamment par la place donnée à la « pensée » chez les deux philosophes. Pour le Nishida de l'« Expérience pure », le cas est plutôt clair : l'analyse ou le travail de la pensée est un travail secondaire, intermédiaire. Des conflits ou des problèmes apparaissent lorsque des systèmes différents se rencontrent, et en résolvant ces problèmes, la conscience atteint un état de plus grande unicité, de plus grande puissance, mouvement dialectico-synthétique qui s'inspire de l'idéalisme allemand et en particulier de Hegel, première grande influence de Nishida à laquelle succèdera le zen. Mais cette unicité plus grande quitte alors en quelque sorte la pensée, l'explicite, étape provisoire de solution des conflits, un état désuni de la conscience, pour retourner à l'implicite, à l'expérience pure, à l'unicité de la conscience, dans l'« action » ou la « connaissance » du domaine de l'« intuition active » : « On peut donc bien dire que l'expérience pure est à la fois l'alpha et l'oméga de la pensée. » (*ibid.*, p. 30.) Or chez Mori, la « pensée » est la *fin* de l'« expérience », à la fois son objectif et son point ultimes, et le mouvement s'arrête en quelque sorte après que l'implicite, l'expérience en deçà du sujet, ait atteint l'explicite grâce au langage commun au sujet et aux autres.

- 15) Aeba Takao, *Keiken to chōetsu*, Tokyo : Ozawa shoten, 1994, p. 16.
- 16) Pascal Engel, « Expérience », in *Encyclopedia universalis*, Paris : Logiciel Encyclopedia Universalis, 2011.
- 17) Pierre Guenancia, *Lire Descartes* [2000], Paris : Gallimard, 2010, p. 132-138.
- 18) Blaise Pascal, *Pensées*, Paris : Garnier-Flammarion, 1976, p. 291-292.
- 19) Henri Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion* [1932], Paris : PUF, 1995, p. 56-57.
- 20) *Ibid.*, p. 27-28.
- 21) Mori écrit par exemple : « Quand je dis civilisation, je veux dire une culture qui renferme au moins dans un certain sens une universalité, comme la civilisation grecque, la civilisation romaine, la civilisation byzantine, la civilisation des Tang, ou encore la civilisation gothique du moyen-âge. La France a dans ce sens donné naissance à une civilisation. » (Mori Arimasa, *Babiron no nagare no hotori ni te* [1957], in *Mori Arimasa Zenshū*, t. I, Tokyo : Chikuma shobō, 1979, p. 20) Or cet usage du mot « civilisation » est typiquement français. Devenant d'usage courant à la fin du XVII^e siècle, le mot est très utilisé en France à partir du XVIII^e siècle : avec la philosophie des Lumières, la « civilisation » devient une « valeur » et évoque le stade le plus élevé que peut atteindre une société (se hissant au-dessus de la sauvagerie et de la barbarie). La considération que plusieurs civilisations sont possibles, et même existent ou ont existé, mettra du temps à s'installer dans le paysage intellectuel et pendant tout le XIX^e siècle, on parla principalement de la « civilisation » en terme de progrès linéaire et d'idéal que doivent atteindre tous les peuples. « Civilisation » s'oppose non seulement à « nature » et « barbarie », mais également à « culture ». C'est une opposition qui reste très ancrée en France, mais dans le monde anglo-saxon, on a presque délaissé le terme « civilisation » et l'on préfère parler de « cultures ». La notion de culture, « *Kultur* », apparaît en Allemagne à la fin du XVIII^e et surtout au XIX^e siècle, par opposition au terme « civilisation » de la tradition ancrée dans le classicisme français. Selon les tenants de cette nouvelle doctrine, chaque peuple possède un « génie » et une inspiration qui lui sont propres (*Volksgeist*), ainsi qu'une « vision du monde » (*Weltanschauung*). (Cf. Mesure, Sylvie (dir.), Savidan, Patrick (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris : PUF, 2006)
- 22) Citons un passage évocateur : « Lors d'une conversation personnelle, j'ai entendu un vieux professeur de philosophie de la Sorbonne que je respecte qui disait la chose suivante : « pour moi, comme la "pensée" européenne est dotée d'une "équivalence" avec n'importe quelle autre pensée, il n'est, par essence, pas nécessaire d'en étudier une autre ». Et moi, dans un certain sens, je ne pouvais

qu'acquiescer. [...] Dans ces circonstances, il faut dire qu'il est complètement normal que l'Europe, ou les personnes qui jouissent de cette civilisation, ne portent pas une attention plus grande qu'une simple curiosité envers la pensée du Japon. [...] En fait, en Europe, la *pensée* forme la partie essentielle de cette civilisation, et parce qu'il existe clairement une conscience que la pensée est les Européens eux-mêmes, dans leur conscience ou même dans leur subconscient, la possession ou le manque de la *pensée* est en réalité un repère pour différencier l'Europe de ce qui n'est pas l'Europe.» (*Keiken to shisô, op. cit.*, p. 33-34)

23) Ce que Mori appelle « expérience » (par rapport à « pensée ») est en d'autres termes la pensée précédant la formulation dans une langue (la pensée verbalisée). Le rapprochement de sa vision avec le modèle du psychologue Lev Vygotsky aide à s'en faire une bonne image. Lev Vygotsky illustre la différence entre ce qu'il appelle la pensée (proche du sens cartésien, incluant les objets des sens et de l'imagination) et la pensée verbale, en langage, comme suit : « La pensée ne se compose pas de mots isolés, comme le langage. Si je veux transmettre l'idée que j'ai vu aujourd'hui un petit garçon courir dans la rue en blouse bleue et pieds nus, je ne vois pas séparément le garçon, sa blouse, la couleur bleue de celle-ci, l'absence de chaussures, le fait qu'il court. Je vois tout cela ensemble en un seul acte de pensée mais dans le langage je le décompose en mots séparés. » (Lev Vygotski, (traduit en français par Françoise Sève), *Langage et pensée*, Paris : La dispute, 1997, p. 379)