

LE PROBLÈME DE LA MODERNITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE NISHIDA

par Andrew Feenberg

"Ce que nous appelons encore aujourd'hui l'étude de l'Orient se limite à l'étude d'un objet que nous nommons Orient. Une réflexion approfondie sur ce qu'est la pensée orientale dans le but d'élaborer de nouvelles méthodes de cogitation, n'a jusqu'à présent même pas été entamée".

NISHIDA Kitarô, *"Le problème de la culture japonaise"* (1958a : 356).

Pendant les années trente et au début des années quarante, la philosophie japonaise a bien reflété le climat politique de l'époque : au fil des ans, elle s'est faite de plus en plus nationaliste et autoritaire. À quelques et honorables exceptions près, les penseurs les plus éminents, tels Kuki, Tanabe et Watsuji, ont défendu l'impérialisme japonais. La prise de position ambiguë de Nishida a été, à cette époque, particulièrement importante car il fut le premier philosophe japonais capable non seulement de comprendre les courants contemporains dominants de la pensée occidentale, mais aussi d'utiliser la tradition de l'Occident dans l'élaboration de son propre système philosophique. On le considère le plus souvent comme le fondateur de la philosophie japonaise moderne (Arisaka et Feenberg : 1990 ; Nakamura : 1983).

Les liens étroits entre philosophie et politique nationaliste pendant une période n'ont pas été oubliés après la guerre et ont parfois provoqué un rejet de la philosophie allant de pair avec le rejet du nationalisme, essentiellement dans les milieux de gauche.

Mais l'enthousiasme manifesté par les différents philosophes pour la politique nationaliste était plus ou moins intense et Nishida n'était pas le plus fanatique. Son nationalisme était essentiellement culturel. Dans l'un de ses principaux essais consacrés à la politique et rédigés à la fin des années trente, il résume ses ambitions pour le Japon dans la sphère de la culture de la façon suivante :

Jusqu'à aujourd'hui les Occidentaux ont cru leur culture supérieure à toute autre. Ils ont aussi été convaincus que les progrès des autres cultures humaines les rapprochaient de la leur. Les autres peuples, notamment les Orientaux, étaient en retard par rapport à l'Occident, leurs avancées se font quand ils se rapprochent de cette culture supérieure. Il y a même des Japonais qui partagent cette conviction. Mais je crois qu'il existe une spécificité radicale de la pensée orientale. Ils (l'Est et l'Ouest) doivent se compléter et leur union permettra d'arriver en fin de compte à une humanité complète. C'est le travail de la culture japonaise de mettre en œuvre ce principe (1965d : 404-405) ¹.

Politiquement, qu'est-ce que cela veut dire?

Selon moi, Nishida a espéré, presque jusqu'au bout, qu'à l'issue de la guerre, le Japon se retrouverait dominant, depuis une position centrale, une zone politico-culturelle. En même temps, il n'était pas militariste et portait un jugement critique sur les théories racistes et totalitaires associées aux politiques gouvernementales. Mais il semble qu'il ait fallu bien longtemps avant que ses doutes privés sur la guerre n'influencent ses réflexions théoriques. Et ses conceptions ont été utilisées par des penseurs bien plus favorables à l'impérialisme que lui².

1. Je tiens à remercier ARISAKA Yoko pour son aide indispensable de traduction des textes japonais.

2. Pour deux interprétations contraires de la position politique de NISHIDA, voir LAVELLE (1994) et YUSA (1991).

Bien qu'il y ait dans sa conception de la culture des éléments qui sont toujours d'actualité, elle s'est peu à peu trouvée si intimement liée au destin de l'impérialisme japonais qu'il est difficile aujourd'hui de dégager sa signification des circonstances où elle a été formulée. Le but de mon intervention est d'expliquer les idées de Nishida, et, dans la mesure du possible, de définir quelle a été sa contribution aux débats sur la culture qui sont actuellement loin d'avoir atteint une conclusion.

On s'est récemment à nouveau intéressé à un événement intellectuel clé de la guerre, événement qui éclaire dans une certaine mesure l'opinion de Nishida. En 1942, le thème de la spécificité culturelle japonaise a inspiré plusieurs colloques. Le titre du plus célèbre de ceux-ci était: "Dépasser la Modernité (européenne)". Le colloque rassemblait les tenants d'opinions très variées, notamment des anti-rationalistes et des anti-occidentaux, mais aussi d'autres penseurs éminents vouant un attachement plus tempéré à la culture (Hiromatsu: 1990; Nijita et Harootunian: 1988). Un certain nombre de disciples de Nishida étaient présents, notamment Nishitani Keiji. Ce dernier affirmait que la culture japonaise est un ordre spirituel original et authentique, tout aussi capable que la culture occidentale de guider une civilisation moderne. Il rejetait par là la prétention de la civilisation occidentale à définir la modernité pour l'espèce humaine toute entière. Comme l'indique Harootunian, "Le problème était de découvrir comment conceptualiser une modernité 'fabriquée au Japon' et non en Occident" (Harootunian, 1989 : 74-75).

C'est également en 1942 que *Chuô Kôron* a publié des débats parmi plusieurs élèves de Nishida sur "Le point de vue de l'histoire mondiale et le Japon". Les débats reflètent la position de Nishida qui défend à la fois la culture japonaise traditionnelle et une civilisation moderne scientifique et technique. Cette démarche rappelle le modernisme réactionnaire allemand, qui comme l'explique Jeffrey Herf, a réussi après la première guerre mondiale à reconceptualiser la science et la technologie comme

les dimensions d'une tradition culturelle spécifiquement allemande, permettant à ses partisans d'échapper à la critique romantique traditionnelle de la "civilisation matérialiste" (Herf : 1984). Mais dans les écrits de Nishida cette démarche reste abstraite, sans liens avec les thèmes nietzschéens et nihilistes des penseurs allemands de son temps, et compatibles avec des choix politiques variés qui ont d'ailleurs été explorés par ses élèves.

Les commentaires de ces élèves, publiés dans *Chuô Kôron*, concrétisent cette démarche dans les termes des idées des modernistes réactionnaires allemands comme par exemple Ernst Junger. Ils célèbrent la fusion de la "*moralische Energie*" et de la technologie moderne qui caractérisent le Japon en guerre. Plutôt que de s'inquiéter de ce qui justifierait la guerre, ils expriment leur enthousiasme pour les dimensions morales et esthétiques de la mobilisation totale. Pour eux, la lutte contre la Chine est un affrontement entre cultures dont le résultat sera une libération forcée de l'Asie de l'influence occidentale. On pourrait dire à leur décharge que ces élèves soutenaient une guerre imaginaire, mais c'est la façon ordinaire de s'engager en faveur d'une guerre réelle pendant l'ère de l'idéologie dans laquelle nous vivons depuis plusieurs siècles. Il faut admettre que ces débats ont paradoxalement conféré, par le biais de la philosophie de la culture de Nishida, une aura anti-impérialiste au militarisme nationaliste.

"Dépasser la modernité": cette idée anticipe étrangement sur les tentatives ultérieures d'autres intellectuels non européens dans leurs luttes anti-impérialistes et qui les ont menés à déclarer leur indépendance spirituelle par rapport aux sources européennes de leur modernité. Aujourd'hui on rappelle cette formule de plus en plus souvent comme anticipant la remarquable éclosion des théories de l' "exceptionnalité" japonaise (*nihonjinron*) qui s'est produite dans les années soixante et soixante-dix. Les *nihonjinron* sont secrètement redevables à ces ancêtres, mais une bonne part des éléments forts des formulations anciennes s'est

perdue avec les restes les plus embarrassants du penchant nationaliste³.

Il faut bien distinguer l'universalisme dialectique assez complexe de Nishida des particularismes des différentes formulations du nationalisme culturel. Écrivant avant le déclenchement de la seconde guerre mondiale, Nishida a été l'un des nombreux penseurs qui a tenté d'exprimer une philosophie positive de la contribution japonaise à la culture mondiale qu'il sentait en développement. Il pensait avec optimisme que "un point où se rejoignent les cultures de l'Est et de l'Ouest peut être recherché au Japon" (1958a : 365). Et il s'opposait à tout isolationnisme : "Pour atteindre la globalité, la culture orientale ne doit pas s'arrêter à sa propre spécificité mais plutôt éclairer d'un jour nouveau la culture occidentale, de façon à créer une culture mondiale nouvelle" (1965d : 407).

Dans ce contexte, la culture occidentale signifiait bien entendu les formes spécifiques de rationalité associées à la science et à la technologie moderne ; la synthèse culturelle que Nishida recherchait impliquait d'attacher à cette rationalité une signification naturelle tirée de la tradition orientale. Mais pour les *nihonjinron*, formulés après la guerre, ces possibilités avaient été rendues impossibles par l'histoire. L'expression la plus élevée de la culture japonaise est actuellement la production de différences, en particulier dans les domaines de la vie qui n'ont pas encore rencontré la rationalité scientifique et technique. Ainsi, ce qui fut, à l'origine, proposé comme une hypothèse sur la formation d'une culture mondiale moderne, dans laquelle le Japon serait l'égal de l'Europe et assimilerait sa science et sa technologie, est devenu aujourd'hui l'énumération des déviations ethniques propres au Japon qui séparent ce pays des modèles européens à vocation universelle. La moindre envergure de ce projet a des implications moins profondes.

3. Les origines des *nihonjinron* sont expliquées par DALE, 1986.

En dépit des critiques évidentes que peut susciter la tentative menée par les *nihonjinron* dans la sphère culturelle, elles attirent l'attention sur l'insuffisance des théories qui assimilent sans examen préalable modernisation et occidentalisation. Cet aspect de la philosophie de Nishida est très moderne et a provoqué un "retour" vers son œuvre de la part de certains intellectuels japonais qui décèlent une anticipation d'une "post-modernité" japonaise dans son œuvre, tandis que d'autres s'inquiètent du renouveau nationaliste que ce "retour" pourrait annoncer.

L'affirmation culturelle de l'identité japonaise

La philosophie de la culture de Nishida visait à justifier l'affirmation de l'identité du Japon en tant que nation asiatique face à l'hégémonie mondiale de l'Europe. L'ordre nouveau qui s'instaurerait à l'issue de la guerre restaurerait la "mission mondiale" historique du Japon, mission impossible à accomplir tant que "les nations asiatiques étaient opprimées par l'impérialisme européen et considérées comme des colonies" (1965c : 429).

Selon Nishida toutes les cultures modernes, notamment la culture japonaise, sont égales. Chacune doit contribuer à l'émergence d'une culture mondiale. Aucune culture universelle ne peut remplacer la culture nationale car "si elles perdent leur spécificité, elles cessent d'être des cultures" ; mais le fait d'être unique ne permet pas à une culture spécifique "un simple progrès abstrait dans un sens univoque". "Une véritable culture mondiale ne se constituera qu'à partir de différentes cultures qui garderont leurs orientations respectives tout en se développant à travers une médiation mondiale" (1970 : 254). Toutes les cultures modernes doivent participer à un métissage fructueux et à un jeu d'influences réciproques. La culture mondiale est une zone de dialogue et de conflit plutôt qu'un mode de vie se suffisant à lui-même, comparable aux cultures existant actuellement.

"Chaque peuple hérite de sa propre histoire et a une mission unique à remplir dans le monde, c'est ainsi que chaque nation est détentrice d'une vie ancrée dans son histoire. Quand je dis que chaque nation doit atteindre son stade ultime de développement tout en se transcendant elle-même en participant à la création de la culture mondiale, je veux dire que chaque nation doit atteindre son stade ultime de développement en respectant sa culture propre, sa culture spécifique. C'est de cette façon que des cultures particulières émergent des débuts de l'histoire et constituent une culture mondiale. Dans un tel monde, chaque culture nationale exprime sa propre, son unique vie historique et, dans le même temps, de par leurs missions historiques au niveau mondial, elles s'unissent pour former un seul monde (1965b : 428)".

L'engagement de l'Orient avec l'Occident était caractérisé par une collaboration profonde en dépit d'un conflit superficiel ; elle devait amener une transformation productive de la modernité dont les conséquences seraient mondiales.

Dans la mesure où, dans toutes les cultures modernes, la science joue un grand rôle, elles subsistent maintenant dans la "vérité" et l'on ne peut plus les décrire comme de simples erreurs ou divagations. Mais alors comment expliquer leur variété ? L'ontologie historiciste de Nishida annonçait un pont "multiculturel" entre les particularités nationales et l'universalité rationnelle. Les cultures incluent des horizons de pensées et d'actions, des paradigmes ou "archétypes" dans lesquels une catégorie ontologique donnée est présentée comme absolue de façon unilatérale. Les luttes nationales expriment des conflits dans les cadres conceptuels de l'ontologie sociale au niveau des peuples et de leur mode de vie.

Tout en défendant ces notions de multiplicité, Nishida soutenait un point de vue apparemment contradictoire selon lequel l'une des caractéristiques de la culture japonaise est d'être universelle. Comme la culture moderne est de type scientifique, la

mission universelle du Japon ne saurait être cantonnée au religieux ou au domaine esthétique, comme on le pense souvent. Elle doit comprendre un contenu intellectuel unique, une "logique" dotée de la valeur universelle attribuée aux autres avancées de la pensée moderne. Cette logique était l'appropriation culturelle spécifique du Japon de la modernité en termes de ce qu'il appelle "l'identité des contradictions" dans l'action historique.

Pour Nishida, les acteurs sont obligés de constituer un environnement au sein duquel il faut lutter pour s'affirmer et vivre, et pourtant, en exprimant leur vie, ils s'objectifient dans le processus de la lutte et deviennent chacun un élément de l'environnement des autres. C'est là l' "idée des contradictions" : "Agir implique la négation de l'autre, agir signifie la volonté de faire de l'autre une expression de soi. Le soi veut être le monde. Mais cela signifie aussi que le soi se nie lui-même et devient partie du monde" (1958b : 171). "Agir" en résumé "c'est essentiellement "être agi" (1958b: 186).

L'objectivité de l'histoire vient des perceptions mutuelles que les individus ont les uns des autres au cours de ces interactions. Autrement dit, cette objectivité n'est constituée que des relations réciproques nécessaires des acteurs puisque acteurs et objets sont devenus des points de vue réciproques des uns sur les autres plutôt que des entités distinctes. La théorie leibnizienne d'une communauté de monades, chacune reflétant le monde dans son être, a suggéré un modèle de cette dialectique du soi et de l'autre.

Se rendre compte au niveau le plus profond de cette vérité est la découverte existentielle du "champ" (*baslo*) dans lequel le soi et l'autre déploient leur identité et leur différence. Quand le soi s'identifie correctement avec ce champ, il "découvre la matrice auto-transformatrice de l'histoire dans ces profondeurs infinies" (1987 : 84). Ce champ est le lieu d'une lutte comprise d'un point de vue bouddhiste plutôt que selon les références individualistes de l'Occident : chacun joue son rôle sans réserve mais en ayant la conscience immédiate du système constitué par son interaction

avec les autres individus. Plus l'individu s'identifie au système considéré comme un tout, plus il est à sa place adéquate au sein du système et vice-versa. Cette structure particulière, double, de l'action, qui opère comme un postulat ontologique, constitue une image originale de la totalité concrète comme "le lieu du néant absolu" (*"mu no basho"*).

C'est cette même logique qui sous-tend la longue histoire de la souplesse et des capacités d'assimilation des influences étrangères au Japon. Autrefois le Japon a assimilé la culture chinoise, aujourd'hui il assimilera la culture occidentale, jouant par là un rôle universel de point de jonction. Selon Nishida, "l'absence de forme" ou le "vide" de la culture japonaise lui permet d'accueillir et garder en elle des contradictions non résolues. Cette absence de forme reflète au niveau historico-culturel la notion philosophique du néant absolu (1965d : 417).

Mais malheureusement, la conception de Nishida de l'affirmation culturelle de soi semble être allée bien au-delà de la recherche d'un dialogue fructueux, elle a inclus la lutte militaire comme un moment positif. Je dois donc aborder cet aspect troublant des réflexions de Nishida. Une limite se présente toutefois : le rôle joué par le philosophe pendant la guerre n'est pas clair. Il ne semble pas avoir occupé des fonctions officielles ni même semi-officielles, et les textes rédigés pendant cette période sont si abstraits qu'ils peuvent être interprétés comme défendant des opinions politiques contradictoires. D'où la controverse sans fin entre ceux pour lesquels Nishida en tant qu'intellectuel reconnu est, dans une certaine mesure, responsable de l'impérialisme japonais et ceux qui voient en lui un modéré qui s'est distancié des pires excès idéologiques de son temps. Néanmoins, je soutiens que ses derniers écrits permettent de dégager des conclusions que je vous livre maintenant, espérant susciter ainsi des recherches et des débats nouveaux.

Greco ou Juifs

D'après Hegel, la guerre est pour les nations modernes un moyen de s'affirmer. Aujourd'hui, ce point de vue nous choque, mais pour plusieurs générations la théorie de Hegel exprimait tout simplement le bon sens des nations d'Europe et d'Amérique du Nord. Souvenons-nous par exemple de l'hégélianisme vulgaire du concept américain de "Manifest Destiny" qui justifiait l'expansion vers l'Ouest. Plus tardivement, des philosophes japonais conservateurs ont défendu la guerre en termes hégéliens sans comprendre que l'époque n'était plus celle où l'on lançait des entreprises de colonisation pour constituer une sphère d'influence comme autrefois.

Il semble que Nishida ait partagé, au moins en partie, ces opinions. Plusieurs des élèves qui suivaient ses cours allaient devenir des hommes politiques importants (Konoe, Kido) et, en 1941, il a même été invité à faire un exposé devant l'empereur. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait été consulté par le gouvernement. Il a critiqué en privé la guerre avec les États-Unis et il a souligné l'importance des interactions culturelles cosmopolites avec une ferveur rare, mais, sinon, ses rares commentaires sur la politique internationale semblent se conformer au modèle dominant de l'époque. Bien qu'il n'ait jamais expliqué comment y parvenir, Nishida était partisan de la prééminence japonaise en Asie et un fervent adepte du système impérial. De fait, pour lui la maison impériale était le centre vital des systèmes politique et culturel de son pays. En tant que tel, il nommait le "lieu du néant" et "l'identité des contradictions" en le situant étrangement au delà de son propre concept d'action comme système de réciprocités (1965c : 336). Ce qui semblerait rendre l'État absolu en tant qu'expression de la volonté de l'empereur. Seule l'ambiguïté persistante des notions de politique et de culture dans les réflexions de Nishida le différencie un tant soit peu du nationalisme le plus fruste de son temps. En effet, la volonté de l'empereur en tant que

lieu (*basho*) vide est sans contenu particulier, une forme pure, que Nishida pourrait considérer universelle un peu comme nous considérons les droits de l'homme ou la démocratie.

La tonalité de sa prise de position est la raison essentielle des difficultés rencontrées aujourd'hui quand nous voulons juger Nishida sur ce sujet. Elle se lit clairement dans le passage tout à fait caractéristique de son discours à l'empereur que voici :

Aujourd'hui, grâce au très grand développement des transports internationaux, le monde est un. Le nationalisme d'aujourd'hui doit être pensé à partir de là. Ce n'est pas un nationalisme dans lequel chaque nation s'approprie une position spécifique dans le monde. Chaque nation doit donc devenir consciente du monde. Quand différents peuples nouent des relations de ce type, mondialo-historiques, des conflits peuvent apparaître, ainsi que nous le constatons actuellement, mais c'est tout à fait naturel. La nation la plus mondialo-historique doit alors servir de centre et jouer un rôle stabilisateur dans cette période agitée. Que veuill-je dire par une nation ayant un caractère universel ? Je veux dire que cette nation adopte le totalisme mais qu'en même temps elle ne nie pas l'individu et même, de fait, fait de la création individuelle son environnement fondamental. Aujourd'hui, nous concevons l'individualisme et le totalisme comme opposés, mais, par nature même, l'individualisme est dépassé et tout totalisme qui nie l'individu appartient aussi au passé (1965a : 270-271).

Dans le contexte de la guerre où était alors plongé le Japon, ces remarques peuvent être comprises comme une défense déguisée de l'impérialisme japonais. Mais en même temps Nishida conteste les régimes totalitaires au nom de la créativité des cultures et des individus indépendants.

Quand on se penche sur les écrits de Nishida rédigés pendant la guerre, la comparaison avec Heidegger nous vient immédiatement à l'esprit. Mais une telle comparaison est fautive. Il est vrai

que, comme Heidegger dans sa phase pro-nazie, Nishida répétait des slogans impérialistes. Mais, à la différence de Heidegger dont le "national-socialisme privé" s'est exprimé pendant un temps dans le langage officiel de l'État nazi qu'il représentait en tant qu'investi de fonctions officielles, Nishida, l'homme privé, a toujours qualifié des expressions nationalistes scandaleuses dans les termes de son point de vue culturaliste.

Il faut souligner une distinction encore plus importante entre Nishida et Heidegger. Il s'agit de leurs situations historiques. Bien que Heidegger ait prétendu avoir une vision du futur, il a été incapable de donner un contenu positif quelconque à sa notion d'une modernité réellement authentique, et, en fin de compte, il s'est bercé du vain espoir de voir l'Allemagne mettre en oeuvre son programme réactionnaire qui soutient l'homme contre la technologie et la société de masse. C'était la base de son aventure avec le nazisme et il n'a jamais proposé d'alternative compréhensible, encore moins une alternative crédible. Plus tard, la pensée de Heidegger sur l'Être offre un discours obscur qui cherche noblement à réenchanter le monde, mais il n'a aucune alternative concrète à proposer.

Au contraire, Nishida, non occidental, citoyen d'un pays dont le développement économique était récent, semble n'avoir éprouvé aucune angoisse particulière face au progrès scientifique et technique. Les pensées morbides diffusées par Weber, Jünger et Spengler ne le touchent absolument pas, et il envisage avec espoir l'émergence d'une modernité alternative définie dans les termes de sa propre, vivante, culture japonaise. Il n'a donc aucun besoin d'une "politique de l'être" pour rompre avec un présent méprisable.

C'est cette réaction pleine d'espoir qu'il lie à l'idéologie de l'impérialisme japonais dans la réponse qu'il fit en 1943 quand le Ministère de la guerre lui demanda de rédiger un document sur le soi-disant "nouvel ordre du monde". Là, il exprime l'ancienne version hégélienne de l'identité nationale. Selon ce texte, la guerre du Pacifique aura pour résultat l'appropriation de la

modernité par les cultures orientales, qui n'avaient jusque là participé au monde moderne qu'en tant qu'objets de la conquête occidentale. Nishida interprète la guerre comme une sorte de lutte pour la reconnaissance, d'où émergera une nouvelle forme de communauté universelle des nations.

Nishida n'explique pas pourquoi le Japon devrait imiter le colonialisme occidental pour réaliser ce louable objectif, et sa façon d'appréhender les événements semble étrangement anachronique. Il compare naïvement la guerre à la lutte de la Grèce contre la Perse, précondition d'une affirmation triomphante de la culture japonaise qui changera l'histoire du monde : "Tout comme la victoire de la Grèce contre la Perse a autrefois lancé la culture européenne sur une voie qu'elle a suivie jusqu'à aujourd'hui, la guerre en Asie de l'Est détermine la voie du développement futur dans l'histoire mondiale" (1965b : 429). De ce point de vue, la défaite du Japon semblerait avoir pour conséquence la destruction d'un univers culturel et même la possibilité d'une pluralité culturelle dans le monde moderne.

On devine l'homme de Meiji dans cette prise de position. À l'époque Meiji, le militarisme japonais avait un contenu anti-impérialiste beaucoup plus clair que ce ne fut le cas plus tard. Il est facile d'approuver l'enthousiasme de Nishida lors des victoires japonaises contre la Russie en 1905, alors que la nation japonaise était encore humiliée par les puissances occidentales. Il est moins facile de comprendre le soutien qu'il semble avoir apporté à la guerre contre la Chine dans les années trente et quarante lorsque le Japon était devenu une grande puissance.

Les opinions optimistes de Nishida reflétaient peut-être la conscience de cette différence. Sans doute espérait-il que la substitution de l'hégémonie culturelle à la domination militaire en Asie contribuerait à écourter la guerre. Mais il continuait à penser en termes de zones de domination ; ses écrits ne reflètent que très tardivement une compréhension nette du fait que la politique coloniale japonaise ne constituait pas une participation

normale à la politique mondiale et impliquait au contraire la destruction même de son propre programme en matière de culture. À notre époque, c'est la liberté, la créativité, l'égalité et les échanges qui ont des conséquences positives pour la culture, pas la conquête militaire des pays voisins.

Il nous est impossible de négliger la leçon que la décolonisation d'après guerre a donnée. Si le Japon avait gagné la guerre du Pacifique, il aurait fondé un immense empire asiatique au moment même où l'Europe abandonnait ses colonies. En tant qu'Européens honoraires, les Japonais seraient arrivés trop tard pour profiter de l'époque coloniale. On imagine les conséquences : la génération suivante du Japon se consacrant à combattre les combattants de la libération dans les pays d'Asie colonisés ; le fascisme au pouvoir pendant de longues années encore. La conquête d'Asie, loin de permettre la réalisation du programme culturel de Nishida, aurait eu pour conséquence une véritable catastrophe en matière de culture.

Vers la fin de la guerre, Nishida semble avoir mieux compris le monde contemporain. Lui et ses proches se lancèrent dans d'intenses débats sur la politique qu'il faudrait adopter après la guerre pour que survive la notion de culture. Quelques mois avant que le Japon ne se rende, Nishida a écrit un essai final intitulé "La logique du *Basho* et le point de vue religieux sur le monde" qui indiquait de façon allusive une compréhension fort nouvelle de la situation du Japon.

Cet essai extraordinaire pose une nette différence entre les dimensions politique et religieuse de l'expérience humaine. La nation est une unité éthico-politique au sens hégélien de la "Sittlichkeit", mais, en tant que telle, elle appartient au monde "corrompu" de l'existence quotidienne. Ainsi, "la nation ne sauve pas nos âmes" (1987 : 122). Et pourtant, grâce à la logique de "l'identité des contradictions", l'immanence est transcendance et la vie nationale est aussi liée à l'absolu. "La raison pour laquelle une nation est une nation vient de son caractère religieux, en tant

qu'expression de soi de la vie historique. Une vraie nation apparaît lorsqu'un peuple accueille en son sein le principe du monde et se forme historiquement et socialement" (1987: 116). L'essence religieuse de la nationalité est à la fois culturelle et universelle et, en tant que telle, elle contient le secret de la coexistence entre les nations à l'époque moderne.

Ces idées constituent une rupture radicale avec le nationalisme japonais de l'époque. Les écrits politiques antérieurs de Nishida étaient conformes à l'opinion dominante et surestimaient donc la signification philosophique de l'État. Cette tendance est d'ailleurs assez naturelle si l'on tient compte du rôle central joué par l'État dans la transformation du Japon depuis l'époque Meiji. Mais ce nationalisme d'État s'était révélé erroné et la tentative de Nishida d'y intégrer son culturalisme un échec désastreux. Ce qu'il aurait sans doute admis s'il n'était mort pendant la guerre.

Comme une défaite imminente clarifiait la situation, Nishida créait un nouveau discours nationaliste basé non plus sur l'État mais sur la culture. Ce discours n'était pas en rupture avec l'ancien nationalisme d'État sur tous les points, et il se peut que l'influence des disciples du philosophe après la guerre ait contribué à la reconstruction conservatrice du Japon, nation de culture non armée. L'important est d'être passé à une affirmation de principe de l'identité ethnique, non sur une base raciale primitive ou nationaliste moderne, mais en termes de mission culturelle universelle, excluant tout militarisme. Ce changement se manifeste dans une évolution des métaphores historiques relatives à la position du Japon dans le monde.

La comparaison implicite n'était plus avec les Grecs mais avec les Juifs d'autrefois. Leur défaite et l'occupation des Babyloniens est racontée dans la Bible, en particulier dans le livre prophétique de Jérémie. Nishida faisait remarquer qu'en dépit de l'occupation, les Juifs maintinrent leur "confiance en soi spirituelle" et transcendèrent leurs limitations ethniques en créant une religion mondiale (1987: 116). De la même façon, dit-il, "l'esprit

japonais en participant à l'histoire du monde ... peut devenir le point de départ d'une nouvelle culture universelle", mais seulement si le Japon surmonte son point de vue "insulaire" et ses "prétentions arrogantes" (1987: 112). Le Japon n'aurait alors plus à concurrencer l'Occident par des moyens violents pour apporter sa contribution culturelle, mais, comme les Juifs, il pourrait apprendre à défendre et à répandre ses valeurs à l'intérieur d'un système défini et dominée par l'Autre.

Nishida a utilisé les textes bibliques pour parler à mots couverts de la défaite imminente qu'il annonçait plus ouvertement dans les lettres écrites pendant cette période. De façon étonnante, alors que les navires de Mac Arthur approchaient, Nishida citait l'avertissement de Jérémie rappelant que Nabuchodonosor était aussi un serviteur de Jéhovah. Même les ennemis du peuple élu servent Dieu en châtiant son peuple. Dans ce passage étrange, Nishida semble anticiper une occupation significative, ce qu'elle fut effectivement.

Et ce n'était pas trop tôt ! Le rôle du Japon dans le monde moderne ne pouvait absolument pas suivre le modèle hégélien. Il lui en fallait un nouveau dont l'esquisse était à peine discernable dans les mois qui ont précédé la défaite. L'exemple du peuple juif évoquait une façon de s'en sortir en séparant radicalement l'affirmation de l'identité par la culture de son affirmation par la politique et la puissance militaire. La référence surprenante de Nishida aux Juifs semble indiquer qu'il souhaitait que le Japon accepte sa défaite et choisisse son destin. Il semblait promettre que, dans ce cas, le Japon renaîtrait de ses cendres et serait une grande force culturelle dans le monde d'après-guerre.

Conclusion

Pour Nishida, l'émergence d'une culture mondiale mettait la philosophie et la science au défi de reconnaître les contributions

des peuples non occidentaux. Il croyait que la culture orientale pourrait offrir un nouveau paradigme de compréhension historique qui jouerait un rôle non seulement pour résoudre les problèmes théoriques contemporains mais aussi pour répondre au besoin intense d'un nouveau mode de coexistence entre les nations et les cultures. Ce paradigme est fondé sur la notion de l'identité des contradictions et le conflit universel appréhendé en tant que processus de formation du soi et du monde. De ce point de vue, la culture japonaise semblait exemplaire à Nishida et capable de représenter le nouveau paradigme en tant qu'exemple spécifique national. Un peu comme l'Europe représente les réussites universelles de la science aux yeux du monde entier.

L'importance de ces idées dans le monde contemporain est évidente. Le système mondial de plus en plus décentré appelle des réflexions nouvelles sur l'égalité des cultures. Mais il n'est pas facile de réconcilier cette exigence morale avec les prétentions fortes en matière cognitive de la science et de la technologie qui tendent à l'hégémonie. C'était le dilemme que Nishida affrontait. En tentant de le résoudre, il a montré que la culture du monde est plurielle, pas simplement par la variété de traditions moribondes, mais aussi par l'esprit même de ses expérimentations modernes singulières.

Traduit par Hélène Francès

Bibliographie

DALE Peter (1986), *The Myth of Japanese Uniqueness*, New York, St. Martin's Press.

FEENBERG Andrew and ARISAKA, Yoko (1990), "Experiential Ontology : The origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience", *International Philosophical Quarterly*, vol. 30, n° 2.

HAROOTUNIAN, H.D. (1989), "Visible Discourses/Invisible Ideologies", *Postmodernism and Japan*. Masao Miyoshi and H.D. Harootunian, eds., Durham, Duke University Press.

- HERF Jeffrey (1984), *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- HIROMATSU Wataru (1990), *Kindai no Chokoku Ron* ("Theories on 'Overcoming Modernity'"), Tokyo, Kodansha.
- LAVELLE Pierre (1994), "The Political Thought of Nishida Kitaro", *Monumenta Nipponica*.
- NAJITA Tetsuo and HAROOTUNIAN, H.D. (1988), "Japanese Revolt Against the West", *The Cambridge History of Japan*, P. Duus, ed., vol. 6, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- NAKAMURA, Yujiro (1983), "Nishida: Le Premier Philosophe Original au Japon", *Critique*, vol. 39, n°5, 428-429.
- NISHIDA Kitaro (1958a), "The Problem of Japanese Culture", *Sources of the Japanese Tradition*, volume II., Ed. and Trans. by W. T. de Bary, New York, Colombia Univ. Press.
- (1958b), *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, R. Schinzinger, trans., Honolulu, East-West Center Press.
- (1965a), "Rekishu Tetsugaku ni Tsuite" ("On the Philosophy of History"), *Nishida Kitaro Zenshu*, vol. 12., Tokyo, Iwanami Shoten.
- (1965b), "Sekai shin chitsujō no genri" ("The principle of New World Order"), *Nishida Kitaro Zenshu*, vol. 12, Tokyo, Iwanami Shoten.
- (1965c), "Nihonbunka no mondai" ("The Problem of Japanese Culture"), *Nishida Kitaro Zenshu*, vol. 12, Tokyo, Iwanami Shoten.
- (1965d), "Nihonbunka no Mondai" ("The Problem of Japanese Culture"), *Nishida Kitaro Zenshu*, vol. 14, Tokyo, Iwanami Shoten.
- (1970), *Fundamental Problems of Philosophy*, trans. by D. Dilworth, Tokyo, Sophia Univ. Press.
- (1987), *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, D. Dilworth, Honolulu, Univ. of Hawaii Press.
- YUSA Michiko (1991), "Nishida and the Question of Nationalism", *Monumenta Nipponica* 46/2.

LOGIQUE DU LIEU ET OEUVRE HUMAINE

sous la direction de
AUGUSTIN BERQUE
et
PHILIPPE NYS

ARAKI TÔRU
AUGUSTIN BERQUE
JEANMARC BESSE
ANDREW FEENBERG
NAKAMURA YUJIRO
OHASHI RYOSUKE
PHILIPPE NYS
BERNARD STEVENS

OUSIA

EURORGAN sprl
Éditions OUSIA
rue Bosquet 37-Bte 3
B-1060 Bruxelles
Tél (322) 537 80 55
Tél (322) 647 11 95

DISTRIBUTION

Librairie Philosophique J. Vrin	Diffusion Nord- Sud
6, Place de la sorbonne	rue Berthelot 150
F - 75005 Paris (France)	B - 1190 Bruxelles
Tél. (331) 43 54 03 47	Télécopie (322) 343 42 91
	Tél. (322) 343 10 13

Éditions Peeters
P. B. 41
Bondgenotenlaan 153
B - 3000 Leuven (Belgique)
Tél. (016) 23 51 70

Éditions OUSIA, 1997
Dépôt légal 2954/97/7
ISBN 2-87060-061-5

Imprimé en Grèce par "K. MIHALAS" S.A.