



HAL
open science

Mori Arimasa : le Japon et l'Europe au travers de sa philosophie de l'“ expérience ”

Laurent Rauber

► **To cite this version:**

Laurent Rauber. Mori Arimasa : le Japon et l'Europe au travers de sa philosophie de l'“ expérience ”. Philosophie. Université de Strasbourg, 2014. Français. NNT : 2014STRAC027 . tel-01175815

HAL Id: tel-01175815

<https://theses.hal.science/tel-01175815>

Submitted on 13 Jul 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS ED520

Groupe d'Études Orientales, slaves et néohelléniques EA1340

THÈSE

présentée par :

Laurent RAUBER

soutenue le : **02 septembre 2014**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Études Japonaises**

**Mori Arimasa : le Japon et l'Europe au travers de
sa philosophie de l'« expérience »**

THÈSE dirigée par :

Mme MURAKAMI-GIROUX Sakae Professeur émérite, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. ASARI Makoto

Professeur émérite, Université de Bordeaux-Montaigne

Mme UEHARA Mayuko

Professeur, Université de Kyôto

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. ABIKO Shin

Professeur, Université Hôsei

M. NINOMIYA Masayuki

Professeur émérite, Université de Genève

Mme SEGUY Christiane

Professeur, Université de Strasbourg

REMERCIEMENTS

Nous voudrions en premier lieu remercier notre directrice de thèse, Madame MURAKAMI-GIROUX Sakae, de nous avoir permis de poursuivre ces recherches, qui ne s'inscrivaient pas directement en continuité de nos études en Master.

Nous aimerions également remercier Monsieur ABIKO Shin, qui a accepté de nous recevoir pendant deux ans dans son très dynamique département de philosophie de l'Université Hôsei. Cette expérience fut pour nous importante dans l'élaboration de ce travail, non seulement grâce à ses conseils avisés, mais aussi par l'expérience qu'elle a rendue possible « sur le terrain ». Que soient ici aussi vivement remerciées les personnes qui nous ont permis de séjourner deux années au Japon en tant que boursier du gouvernement japonais.

En troisième lieu, il nous est impossible de ne pas remercier Monsieur TSUZAKI Yoshinori, qui fut celui qui nous a intéressé aux écrits de Mori Arimasa.

Nous sommes infiniment reconnaissant à Madame UEHARA Mayuko et Monsieur ASARI Makoto d'avoir bien voulu endosser la charge de rapporteurs pour notre travail. Nous remercions aussi particulièrement Monsieur NINOMIYA Masayuki pour avoir accepté de participer au jury.

Enfin, nous souhaiterions adresser nos derniers remerciements aux autres personnes qui ont contribué directement à l'enrichissement de ce travail. Shuko TANAKA-RAUBER, Alexandre GOY...

Après avoir parcouru en mémoire tout le chemin qui a mené vers la présente étude, nous nous rendons compte que ce travail fait très peu honneur à ce que nous a véritablement apporté cette longue période de recherches et de vie. Elle fut bien sûr ponctuée de voyages, de rencontres, de discussions et d'événements heureux. Mais elle

fut également un long chemin sinueux de questionnements, de doutes, d'erreurs et d'échecs, de recommencements. Elle laisse aussi de nombreux regrets vis-à-vis des choses que l'on ne peut recommencer.

Malgré cela, l'enseignement et l'expérience reçus pendant ses années fut véritablement immense, au point que c'est avec un sentiment de vertige que nous nous revoyons nous-même au moment d'engager cette étude.

NOTES PRÉLIMINAIRES

Pour retranscrire phonétiquement les mots, patronymes et toponymes en japonais, nous utilisons le système de retranscription Hepburn. Nous avons conservé l'usage des accents circonflexes (à la place des macrons) pour indiquer les voyelles longues.

Comme il est de coutume en langue japonaise, dans le cas de patronymes japonais, le nom de famille précède systématiquement le prénom. Exemple : Fukuzawa Yukichi. Les patronymes français sont donnés dans l'ordre inverse.

Nous avons choisi de donner l'intégralité des titres des ouvrages dans leur traduction française dans le corps du texte. Aucun ouvrage de Mori Arimasa n'a été traduit en français à notre connaissance (hors un cours extrait de quelques pages paru dans une anthologie traduit par Dominique Palmé¹). Lorsque nous nous référons à la traduction française d'un ouvrage en japonais, nous faisons suivre le titre par un astérisque. Lorsqu'aucun astérisque ne figure après le titre alors même que l'ouvrage a été traduit en français, cela signifie que nous nous sommes référé au texte dans sa version japonaise. En revanche, nous utilisons les normes habituelles dans la bibliographie.

¹ Dominique Palmé, « Et les arbres, dans un ruissellement de lumière », in Collectif, *Cent ans de pensée au Japon*, t. II, Philippe Picquier, 1996.

ABRÉVIATIONS

Dans le texte et les notes, nous abrégeons les titres *dans leur version française* pour garder une unité entre le plein texte et les références. L'abréviation du titre est immédiatement suivie de la tomaisson dans les œuvres complètes (Chikuma shobô) puis de la pagination.

Liste des abréviations utilisées pour les principaux textes de Mori

ARL	<i>Les Arbres, sous un ruissellement de lumière</i> (<i>Kigi ha hikari wo abite</i> , 『木々は光を浴びて』, 1972)
DD	<i>En Direction du désert</i> (<i>Sabaku ni mukatte</i> , 『砂漠に向かって』, 1970)
EP	<i>L'Expérience et la pensée</i> (<i>Keiken to shisô</i> , 『経験と思想』)
ES	<i>L'Existence et la société</i> (<i>Jitsuzon to shakai</i> , 『実存と社会』)
JN	Journal (<i>Nikki</i> , 『日記』, paru en deux tomes, nous donnons le tome avant la page)
LND	<i>Lointaine Notre-Dame</i> (<i>Harukana nôtoru-damu</i> , 『遙かなノートル・ダム』, 1967)
NDE	<i>Notre-Dame qui s'éloigne</i> (<i>Tôzakaru nôtoru-damu</i> , 『遠ざかるノートル・ダム』, 1976)
PC	<i>Aux Portes de la citadelle</i> (<i>Jômon no katawara nite</i> , 『城門のかたわらにて』, 1963)
SCV	<i>Sous le Ciel du voyage</i> (<i>Tabi no sora no shita de</i> , 『旅の空の下で』, 1969)
SF	<i>Sur les Fleuves</i> (<i>Nagare no hotori nite</i> , 『流れのほとりにて』, 1959)
SFB	<i>Sur les Fleuves de Babylone</i> (<i>Babiron no nagare no hotori nite</i> , 『バビロンの流れのほとりにて』, 1957)
TAEJ	<i>En Terre aride l'eau jaillit</i> (<i>Arano ni mizu ha wakite</i> , 『荒野に水は湧きて』, 1979)

Exemple de référencement pour ces œuvres :

Mori Arimasa, *Sur les Fleuves de Babylone* (*Babiron no nagare no hotori nite*, 『バビロンの流れのほとりにて』), in *Œuvres complètes de Mori Arimasa* (*Mori Arimasa zenshû*, 『森有正全集』), Chikuma shobô, t. I, 1979, p. 109.

est donc abrégé comme suit :

SFB, p. 109.

Les autres textes réunis dans les *Œuvres complètes*

Pour conserver l'origine des textes, nous abrégeons *dans sa version japonaise* le titre de l'édition des œuvres complètes, soit *Mori Arimasa Zenshû* en « MAZ ».

Ainsi,

Tokoro Takefumi (所雄章), « Autour de Descartes, souvenir de Mori Arimasa » ((« *Dekaruto wo megutte – Mori Arimasa sensei no tsuisô* », 「デカルトをめぐって—森有正先生の追想—」), in *Mori Arimasa Zenshû* (『森有正全集』), Chikuma shobô, t. IX, 1981, Annexe n°11, p. 3.

est abrégé comme suit :

Tokoro Takefumi (所雄章), « Autour de Descartes, souvenir de Mori Arimasa » ((« *Dekaruto wo megutte – Mori Arimasa sensei no tsuisô* », 「デカルトをめぐって—森有正先生の追想—」), MAZ, IX, Annexe n°11, p. 3.

Dans le cas où l'année de première parution diffère de l'année de publication du volume de l'œuvre complète que nous utilisons comme référence, nous donnons la première date entre crochets :

Mori Arimasa, « Sur le "langage" » (『ことば』について) [1968], MAZ, IV, p. 132.

puis dès la deuxième occurrence,

Mori Arimasa, « Sur le "langage" », *op. cit.*, p. 132.

INTRODUCTION

Sans le savoir, beaucoup de Français connaissent Mori Arimasa au travers de sa traduction en langue française d'une quinzaine de nouvelles d'Akutagawa Ryûnosuke éditées chez Gallimard en 1965. Mais son œuvre personnelle, uniquement disponible en japonais, est largement méconnue, en dépit d'une quantité certaine d'articles qui s'intéressent de près ou de loin à sa pensée. Citons notamment les noms de Ninomiya Masayuki, Asari Makoto ou Kuroda Akinobu qui s'y intéressent dans leurs articles scientifiques, ou Mizubayashi Akira qui mentionne l'auteur à plusieurs reprises dans son livre en français, *Une langue venue d'ailleurs* (Gallimard, 2011).

Mori Arimasa (森有正) est né en 1911 à Tôkyô. Tout en grandissant dans une famille protestante de l'ancienne aristocratie (華族) de Meiji, il entreprend des études de philosophie française à l'Université de Tôkyô. Travailleur acharné, il publie quantité d'études qui touchent non seulement sa spécialité, Blaise Pascal et les moralistes des XVI^e et XVII^e siècles, mais également le grand rival de Pascal, René Descartes, sur lequel il n'écrit pas moins. 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. Mori s'était préparé à participer activement à l'effervescence qui s'installa en même temps que le GHQ des États-Unis pour occuper le Japon.

Mais en 1950, le destin lui demande d'aller en France, alors que lui préférerait davantage continuer à expliquer la pensée française au Japon, aux Japonais avides de la nouvelle mode, la « démocratie ». 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, Mori ne reviendra jamais, ou si, mais bien plus tard. Il s'est perdu parmi les Français et les étrangers de Paris, et y a pris goût. De menus travaux et un soutien financier du Japon lui permettront de survivre entre les deux années où il put

toucher une bourse, et celle où il trouva finalement un emploi, comme enseignant de culture japonaise. C'est alors un demi-tour qui s'amorce dans la vie de Mori. De spécialiste de la culture française (on ne dit guère encore « francologue », mais gageons que cela viendra) au Japon, il devient japonologue en France. Il n'a jamais regardé sous ses pieds, mais toujours au loin, à l'autre bout de la terre. Qu'il s'agisse des cours de japonais et de pensée japonaise, ou de la traduction du japonais vers le français, Mori doit tout réapprendre, ce qui, en dépit de ses connaissances déjà acquises, se révèle n'être pas une mince affaire. Mais cela devient l'occasion de tourner vers son propre pays. Et vers lui-même, vers un soi qu'il sculpte avec sa nouvelle activité, l'écriture. Un décalage s'installe entre sa vie de bon vivant et sa pensée voilée d'un nuage sombre, entre sa vie relationnelle haute en couleur et sa vie individuelle chargée de désespoir. Pour lui, c'est le poids de la « liberté ». Malheureusement, il voit ce désespoir au Japon également, et toute sa comparaison culturelle sera dès lors teintée de cette nuance pesante.

Mais bientôt, la lumière revient, et il décide de retrouver son pays chaque année pendant l'été. Il y est attendu avec impatience pour donner des conférences, des interviews et participer à des débats, alors que le reste du temps il écrit des textes qu'il envoie de France. Finalement, il décide même de retourner vivre au Japon. Si la mort l'empêche d'y parvenir, elle ne peut s'opposer à ce que ses cendres reposent dans la tombe familiale de la banlieue ouest de Tôkyô, au milieu d'un cimetière lumineux et verdoyant comme nous n'en voyons que peu chez nous.

S'il a disparu, sa pensée survit toujours aujourd'hui au travers d'études qui paraissent à un rythme lent, mais sans s'épuiser. Le fait est que les textes de Mori, très subjectifs, invitent d'abord le lecteur à une réflexion intérieure, peut-être à une méditation, à un état des lieux personnel. Ainsi, les textes qui traitent de Mori sont pour la majorité des réflexions plus personnelles qu'académiques. Cette invitation à l'introspection constitue à la fois le charme et le danger des textes de Mori. Sa force de persuasion, décuplée par le vécu qui s'y trouve, comme par le lyrisme subtil de son style, accentue l'un comme l'autre.

Mais peut-être la première erreur à ne pas commettre lorsqu'on lit un texte de Mori, est d'accepter ses conclusions sans s'interroger sur les fondements logiques et

réels de ses déductions, ni se renseigner sur sa propre vie. Si la philosophie est reliée profondément à la vie, alors il paraît tout à fait naturel de ne pas fermer l'œil sur la vie d'un philosophe. Mori le dit lui-même : il ne fait pas confiance à quelqu'un qui, ne sachant pas laver un bol, parle de choses compliquées. Faut-il quant à nous faire confiance au discours philosophique de Mori ? C'est sur quoi, au fond, porte ce travail.

Les écrits de Mori révèlent plusieurs problèmes d'ordre idéologique, que nous avons choisi d'utiliser pour développer une étude sur sa pensée. Notre but ce faisant n'était pas de rompre l'élan de l'intuition de Mori, mais plutôt de lui redonner peut-être un second souffle, en infléchissant l'axe sur lequel s'était engagé certainement trop promptement Mori. Ainsi, nous nous sommes donné pour tâche de rééquilibrer le discours de Mori, dans la limite évidemment de notre propre capacité.

Quels sont ces problèmes idéologiques qui dirigent le philosophe dans une impasse ? Ils sont pour nous : premièrement la souscription à une tradition de pensée inapte à répondre aux problèmes de la société de son temps, le dualisme classique ; deuxièmement le rejet des études japonaises développées du point de vue japonais ; et enfin troisièmement le rejet de la psychologie, qui a son époque renouvelait largement la philosophie. Les trois parties qui suivent la biographie prennent donc pour cœur ces trois problèmes.

Dans la première partie, nous allons donc simplement essayer de retracer avec les renseignements disponibles la vie de Mori Arimasa. Cela nous semble être une introduction inévitable à un travail présentant dans sa généralité la pensée d'un écrivain. Comme nous avons déjà présenté brièvement l'auteur dans cette introduction, nous laissons le soin au lecteur de prendre davantage connaissance avec Mori en découvrant la partie en question.

Passons maintenant aux parties suivantes qui, nous l'avons dit, s'articulent chacune en prenant pour thème général une faiblesse du « système » philosophique de Mori.

Ainsi, la deuxième partie essaye de mettre en question l'influence de la tradition philosophique française classique, issue de Descartes et qui se perpétue peu ou prou jusqu'à Bergson (en tout cas jusque l'introduction de la pensée phénoménologique dans

l'environnement intellectuel français). Jusque-là, la pensée française s'inscrit fortement dans un schème dualiste, qu'elle arrive très mal à quitter. Si avec Descartes ce schème dualiste apportait avec lui les promesses d'un monde nouveau, la modernité, il n'en est plus de même au XIX^e et a fortiori au XX^e siècle, où ce dualisme fait désormais office de rupture béante impossible à refermer entre deux faces de la réalité qui ne tiennent plus ensemble par aucun principe métaphysique.

Mori, toutefois, conserve ce modèle pour structurer les fondements de sa pensée, élaborée en France entre les années 1950 et 1970 environ. Autour de lui, ce modèle éclate, est mis en pièce par les structuralistes, les déconstructeurs, les psychanalystes, les écrivains, c'est-à-dire par tout le nouveau fer de lance de la pensée française contemporaine de Mori, que sont les Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida et Jacques Lacan, etc. Ce sont eux qui vont redonner une nouvelle vie à la pensée française, et influencer au-delà toute la pensée occidentale de la deuxième moitié du XX^e siècle. Mori lui n'est pas réceptif à cet environnement en pleine effervescence, bien qu'il côtoie de très près les acteurs principaux de cette réforme radicale de la pensée occidentale. Cette voie trouvera d'ailleurs des développements énergiques aux États-Unis notamment, comme si l'Europe, après une effervescence d'une vingtaine d'années, s'était rebiffée.

Mori ne fit que poursuivre une voie qui le menait vers une impasse en donnant finalement naissance à un nouveau « dualisme » (ou devrions-nous dire essentialisme ?), entre l'« expérience » et le « vécu », inspiré explicitement de Pascal, Descartes et Bergson. Il était dans une impasse en tout cas du point de vue occidental. En fait, il devient même patent que Mori ne s'intéresse guère à la philosophie en général, ni même à l'Occident (il n'écrira aucun texte philosophique en français). Lorsque sa pensée de l'« expérience » arrive à maturité, Mori est tourné tout à fait vers le Japon, et ne s'intéresse plus qu'à la critique de la culture japonaise. Cette critique, il la fait néanmoins à partir de valeurs occidentales, et notamment françaises. Sans doute est-ce la raison pour laquelle elle révèle une limite. Elle figure peut-être même la pire façon que l'on peut utiliser pour aborder la culture japonaise : le « vécu » japonais est une version appauvrie et superficielle de la véritable « expérience » à l'occidentale. Mais, bien que celui-ci est mince, Mori garde espoir : encore deux ou trois siècles, pense-t-il, et le Japon se sera hissé au niveau de l'Occident...

De cette comparaison culturelle fondée sur la dualité « expérience »/ « vécu », où l'expérience occidentale est le modèle à atteindre pour les Japonais, découle directement le deuxième problème : le manque de prise en compte de la façon de voir japonaise, et même plus franchement, la volonté de la voir comme « déformée ». Pour Mori, elle ne possède ainsi aucune « autorité ». Seule compte pour Mori l'autorité de l'« universalisme » occidental, largement mis en question dès son époque. La légitimité d'une telle autorité en effet devient problématique dans un monde qui n'a plus de centre unique.

Le processus de modernisation du Japon avait pris pour modèle la société occidentale. Ce pays a donc importé le cadre théorique qui sous-tendait ce modèle pratique, avec ses concepts, etc., et la société occidentale devint en même temps la référence pour l'examen de la société japonaise. Cette progression fut un temps interrompue par l'ultranationalisme et la guerre, mais reprit de plus belle après 1945. L'importation s'était cette fois doublée d'une certaine critique, et l'assimilation de la culture occidentale pendant l'après-guerre ne fut pas la même que celle de Meiji.

Cependant, les *nihonjinron* (日本人論) ou *nihonron* (日本論), qui doivent aussi être pris comme une tentative des Japonais d'exprimer leur propre point de vue, ne montrent pour Mori qu'une faiblesse de la « volonté » japonaise. Pour lui, ils n'apporteront pas d'amélioration au Japon, ils ne vont pas « sauver le Japon » (日本を救わない)¹. Mori est ici très contradictoire (il l'est souvent), car il écrit également que les améliorations de la société japonaise ne viendront pas de Paris, que les possibilités futures de ce pays ne peuvent naître que du Japon. Il remarque même concrètement que le Japon s'évade progressivement de l'influence des autres pays et notamment des États-Unis (qu'il devient par exemple plus courant de porter des vêtements japonais et de manger du riz plutôt que du pain²). N'y a-t-il pas ici une possibilité positive dans l'essor des *nihonjinron* (si l'on passe sur certaines théories politiques extrêmes), est-ce un hasard si dans l'époque contemporaine de Mori les réflexions sur les conséquences

¹ NDE, p. 53

² NDE, p. 99-100

coloniales et les « cultural studies » prennent une importance majeure dans les sciences humaines ?

Pour Mori malheureusement, la question de la relation Japon-Occident ne s'est jamais posée dans le sens d'une (re)présentation de la pensée japonaise en Occident. Pour Mori, paradoxalement, l'espoir pour le Japon résidait dans la ressemblance avec l'Occident, et il s'inscrit ainsi dans la plus pure tradition de Meiji, bien qu'il estimait lui-même qu'il fallait que cela change. Mori voulait que le Japon ne soit plus à l'école de l'Occident mais il voulait que les Japonais vivent comme des Occidentaux, ou mieux encore, comme les Français...

Dans la quatrième partie de ce travail, nous proposons une traduction commentée de l'écrit majeur du point de vue des *nihonron* (!), ou ce que nous appelons de notre côté la japonologie, c'est-à-dire *L'Expérience et la pensée* (*Keiken to shisô*, 『経験と思想』), qui parut pour la première fois entre 1970 et 1972 dans la revue *Shisô* (思想). C'est un texte difficile, écrit presque « au fil du pinceau », où les thèmes ne sont pas traités de manière linéaire, mais ressurgissent et s'approfondissent selon un ordre laissé à la discrétion de l'auteur lui-même. Nous sentons également à la lecture que le japonais est bien différent du style fluide et métaphorique, très poétique et d'une haute qualité littéraire des « essais de Babylone », sans doute l'œuvre littéraire la plus importante de Mori Arimasa. Dans *L'Expérience et la pensée* en effet, Mori s'essaye à l'exposé philosophique, et le lecteur est aux premières loges pour apprécier la tension entre la langue japonaise et la pensée héritée du français que Mori essaye de rendre claire. Ainsi, il n'est pas si étonnant qu'au centre de ce texte, se trouve le problème de l'« expérience » des Japonais, et de sa relation avec le langage, soit le japonais.

Nous reviendrons sur le texte même dans la présentation de celui-ci. Mais Mori cherche à rendre clair au travers de la langue, qui l'illustre, la forme de l'expérience des Japonais : il veut montrer finalement que le sujet individuel est repoussé le plus loin possible comme dans la conversation, où le rapport interpersonnel est mis au contraire en avant. Seulement pour Mori, le sujet individuel est le fondement d'une société digne de ce nom (c'est-à-dire occidentale). Pour lui le Japon n'est ainsi qu'une « communauté » de « tu », et non une « société » constituée de nombreux « je ». Malgré cela, il a du mal à proposer une solution pour l'établissement du « sujet individuel » à

l'occidentale au Japon, reconnaissant que le japonais représente l'essence même de la culture japonaise et qu'il est impossible de changer la langue des Japonais.

Dans le commentaire, nous essayons d'une part d'expliquer le contexte de ce texte (1968, la crise de la société occidentale, la recherche d'un nouveau modèle de pensée) mais aussi de donner un autre horizon à la réflexion qu'à pu fournir Mori, et qui, à notre sens, s'est à nouveau trouvée en échec à cause d'un préjugé de l'auteur : le rejet de la psychologie. Mori était prisonnier d'un dualisme (ou essentialisme), qui maintenait séparés sans espoir (autre que métaphysique ou divin) les choses et les mots. Il était aussi pris au piège par sa vision de l'origine de la société humaine soi-disant présente dans le sujet individuel. Mais la psychologie (et la philosophie renouvelée par la psychanalyse comme par la linguistique), a montré au XX^e siècle d'une part que la dimension des mots et celle des choses n'étaient pas seulement difficiles à relier, mais séparées *absolument* (il est inutile de chercher un lien entre les deux), et d'autre part que c'est la société qui est à l'origine de l'individu et non l'inverse. Cela se fonde sur le fait que toute intelligibilité et toute conscience de quelque chose présupposent l'« autre », suppose la compréhension d'un groupe, suppose une « structure » (le langage). Ce n'est pas le groupe qui se forme selon le type d'individu qui le constitue, mais ce sont les individus qui s'individualisent à partir d'une existence commune au sein d'un groupe. Ainsi, le langage n'est pas simplement un outil pour exprimer des sensations qui s'organisent alors en pensée, mais la dimension que la pensée ne peut quitter sans disparaître, et peut-être l'origine d'une expérience humaine.

Nous pensons donc que le problème fondamental de l'analyse culturelle autant que philosophique de Mori a été de chercher un lien entre l'expérience faite de sensations et la pensée faite de mots, alors que ces catégories menaient d'elles-mêmes à l'aporie. Mais si ses fondements étaient instables, il nous semble que déplacées et renforcées, ils peuvent porter le sol d'une pensée interculturelle originale et vivante. C'est pourquoi dans ce travail nous n'allons pas nous contenter de présenter les idées de Mori et nous en tenir à une contemplation muette, dont le respect ne pourrait être que de façade, mais nous nous engageons ici dans une critique de la philosophie de Mori (et non pas de son grand art d'écrivain), telle qu'elle a pu se forger dans notre esprit après de nombreuses discussions ? Nous espérons que cette tentative trouvera grâce aux yeux du lecteur, en lui montrant d'une part notre intérêt pour la discussion profonde des idées

de Mori, et d'autre part dans l'opinion certainement partagée que dans les procès contre la société japonaise (puisque la philosophie de Mori lorsqu'elle se tourne vers le Japon en est un), il est nécessaire de donner une voie suffisante aux Japonais. Par ailleurs, la pensée de Mori est certes tributaire de son époque et du parcours de l'homme lui-même comme nous l'aurons déjà tôt suggéré dans la biographie. Mais il s'agit pour nous principalement d'accéder à la pertinence de Mori aujourd'hui et non hier, car nous ne faisons pas l'histoire de Mori : nous ne voulons pas raconter comment il est passé, mais comment il est présent.

Enfin, derrière toutes ses problématiques se profilent les silhouettes de l'Europe (vue exagérément comme une France élargie¹), et du Japon. C'est pourquoi nous avons décidé d'intituler ce travail « Mori Arimasa : le Japon et l'Europe au travers de sa philosophie de l'"expérience" ». Au cœur de la pensée de Mori se joue une tragédie d'incompréhension entre l'Europe et le Japon. Deux tendances profondes incarnent les personnages antagonistes : l'« universalisme » européen et le « particularisme » japonais. Il nous semble que ce qui maintenait dans l'inefficace la pensée de Mori était ce tiraillement, qui vu d'aujourd'hui est déjà une thématique passée. Pourtant, ce qui existait anciennement sous cette apparence semble être un problème qui cherche sans cesse une nouvelle forme pour se réincarner, et ce depuis bien longtemps. Autrement dit, depuis qu'une « civilisation humaine » unique, qui serait à la fois homogène et hétérogène, est rêvée. Cette problématique est pour nous, Occidentaux, Européens, Français, des plus importantes.

¹ Les termes Occident (西洋), Europe (西欧) et France s'intervertissent incessamment dans le discours de Mori, montrant sa propre indistinction stricte entre ces entités pourtant très différentes.

I. MORI ARIMASA

Le SEIGNEUR dit à Abram:

Va-t-en de ton pays, de ta patrie, et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai.

Genèse 12,1

INTRODUCTION

La pensée d'un écrivain étant directement influencée par sa propre vie, c'est avec cette perspective que nous allons ouvrir ce travail sur Mori Arimasa. Nous tenterons de retracer sa biographie à partir des données présentes dans sa propre bibliographie et de celles émanant d'autres sources. Sa sœur par exemple, Sekiya Ayako, ou un ancien élève, Itô Katsuhiko, nous permettent entre autres d'en apprendre davantage sur la dimension personnelle de l'auteur. En effet, les informations que nous donne Mori ne découvrent qu'un pan de sa vie, le plus « officiel ». Bien qu'étant doté d'un fort tempérament et d'une grande énergie dans la vie de tous les jours, l'homme ne se dévoile pas par écrit.

Nous évoquerons dans un premier temps sa jeunesse et son parcours d'études au Japon. Né dans une famille issue de l'ancienne aristocratie, chrétienne de surcroît, il poursuit des études françaises sur Pascal et Descartes. Son chemin est atypique, dans le Japon nationaliste et de plus en plus militarisé, qui, sa « modernisation » alors achevée, se lance corps et âme dans la guerre pour étendre son territoire et établir un « nouvel ordre » en Asie. La défaite finalement survient, le Japon est anéanti militairement. Mais pour Mori, c'est aussi un choc psychologique dont il aura du mal à se remettre. D'un autre côté, le destin lui tend les bras en Europe.

À partir de l'automne 1950, Mori va entamer son séjour en France. Prévu à l'origine à l'issue d'une année d'études, son retour au Japon sera finalement reporté *sine die*. Nous évoquerons sa peur du voyage vers la France, puis sa peur du retour au Japon, la période charnière des deux années qui l'ont décidé à vivre à Paris, et à attendre cinq années avant de retourner pour la première fois au Japon.

Sa première quinzaine d'années en France (1950-1966) sera donc principalement dévolue à *vivre* en Europe, et à faire siennes les cultures françaises et européennes. Comme nous aurons évoqué les premières années de sa vie en France dans le premier chapitre, il nous faudra explorer la décennie suivante.

Mori retourne pour la première fois au Japon en 1955, et son retour suivant n'aura lieu que onze années plus tard, en 1966. Le retour de 1955 est donc un événement important, sur lequel nous nous pencherons en premier.

Tout en continuant à évoquer la vie de Mori, nous distinguerons les grands axes qui animent cette longue période de la vie de Mori en France. Il y a d'abord l'enseignement du japonais, qui va permettre à Mori, lentement, de tourner un regard neuf sur le Japon. Ensuite vient la traduction, qui avec une force aussi intense contribuera à redéfinir et d'approfondir sa perception sur son pays natal. En troisième lieu, il y a les recherches académiques, toujours dans le domaine de la philosophie. Commencées dès l'arrivée de Mori dans le cadre de son statut de boursier, elles n'en finiront pas de paraître plus lointaines et impossibles à achever, à mesure que son activité d'écrivain prend son essor. C'est sur cette « vie d'écrivain », nourrie de voyages, que nous compléterons ce chapitre, puisqu'elle s'est constituée comme la force centrifuge de toutes ses autres activités.

Enfin, dans le troisième chapitre, nous porterons notre attention vers ses « retrouvailles » avec son pays natal au cours de la dernière décennie de sa vie (1966-1976). S'il continue à habiter et travailler en France, on sent que Mori est de plus en plus attiré vers son pays natal. Il y retournera dès lors chaque année pour quelques mois (sauf en 1967). Comme pour le chapitre précédent, il nous sera à nouveau plus commode de retracer sa biographie selon les axes thématiques importants, plutôt que purement chronologiquement. Cela nous permettra également d'observer le contraste entre cette période et la précédente.

Le « retour au Japon » constitue naturellement le premier thème qui va nous intéresser. Nous essayerons d'y souligner ce que peut être le sens de ce « retour » dans le cas de Mori, c'est-à-dire de son « voyage ». Lorsque Mori retrouve le Japon, il retrouve également son investissement religieux, qui l'animait déjà étant jeune. Aux côtés de l'université et de la foi, la musique, et en particulier l'orgue est encore un élément qui raccroche l'auteur à son enfance. Ces trois axes sont les symboles d'une continuité dans la discontinuité. Enfin, ce dernier chapitre trouvera sa conclusion inévitable avec la disparition du protagoniste principal de cette biographie, ou plutôt son « vrai départ », en vue duquel tout ce qui précédait n'était qu'une « préparation ».

Cette partie nous permettra d'avoir un aperçu dans ses grandes lignes de la relation entre Mori, le Japon et l'Europe, et nous pourrons, ces bases établies, entrer plus avant dans sa philosophie à partir de la deuxième partie.

1. AU JAPON : DES ÉTUDES FRANÇAISES

La religion chrétienne tient une grande place dans la formation intellectuelle de Mori. Elle est présente à la maison, et à l'école. En parallèle, il s'emploie à approfondir ses connaissances dans la culture française, au travers des moralistes du XVII^e siècle. Il écrit sur la culture européenne, traduit les grands auteurs.

Pourtant, il ne veut pas aller en France. Mori ne voit pas l'intérêt de se confronter à la culture qu'il peut tout aussi bien étudier de là où il vit. Forcé finalement par les circonstances de s'y rendre, son désintérêt se changera en effroi, avant d'évoluer en amour.

1.1. Une famille chrétienne

En 1912, l'empereur Meiji décède, au terme d'un règne de près d'un demi-siècle, pendant lequel le Japon avait mis en chantier sa modernisation. La politique intérieure qui avait montré des signes de tension¹ dans les dernières années se relâche à l'entrée dans une nouvelle ère. Cependant, comme un signe du destin, la naissance de Mori Arimasa (森有正) n'attendit pas la fin de cette période charnière de l'histoire japonaise.

Son grand-père Mori Arinori (森有礼)², fervent admirateur de l'Occident, avait embrassé la foi chrétienne lors de son voyage aux États-Unis. Après lui, toute la famille devint protestante. Mori Arimasa, né le 30 novembre 1911 à Tôkyô, est à son tour

¹ Citons le « crime de lèse-majesté » (大逆事件) de 1911.

² Mori Arinori (1847-1889) a pris part activement aux réformes du nouvel État japonais de Meiji. Il occupa des postes diplomatiques à l'étranger, en Angleterre et aux États-Unis avant de revenir au Japon et d'intégrer le premier cabinet d'Itô Hirobumi (伊藤博文) comme ministre de l'Éducation, en 1885. L'année suivante, il promulguera la nouvelle loi sur l'éducation. Par ailleurs, il fonda avec des intellectuels comme Fukuzawa Yukichi ou Nishi Amane la société Meirokusha (明六社), l'un des symboles de l'« ouverture à la civilisation » (文明開化). Il sera assassiné le jour même de la promulgation de la Constitution, le 11 février 1889, par un fanatique, sous le prétexte d'avoir témoigné de l'irrespect lors d'une visite au Sanctuaire d'Ise (伊勢神宮).

baptisé à l'âge de deux ans, à l'église de Fujimi (富士見, aujourd'hui Idabashi 飯田橋), comme sa petite sœur, Ayako (綾子¹), née le 2 septembre 1915.

Leur père, Mori Akira (森明)², devenu pasteur, fonde cette même année l'église évangéliste japonaise de Naka-Shibuya (中渋谷日本基督伝道教会) qui évolue en église de Naka-Shibuya (中渋谷日本基督教会) deux ans plus tard. En 1919, avec la volonté de répandre la foi protestante parmi les étudiants de l'Université de Tôkyô, de Kyôto et des lycées, il crée l'Association de coopération chrétienne des étudiants des universités impériales (帝国大学学生基督教共助会, ou Association de coopération 共助会). La famille Mori habite alors à Tsunohazu (角筈) dans le quartier de Yodobashi (淀橋, actuellement Nishi-Shinjuku 西新宿).

À six ans, en 1918, Mori Arimasa entre en primaire à l'école Gyôsei (暁星小学校, répondant au nom français de « École de l'Étoile du Matin »). C'est une école catholique de l'ancien quartier de Fujimi, fondée par le missionnaire Alphonse Henrique en 1888. L'enseignement du français y est pratiqué. Mori commence ainsi dès la première année à apprendre cette langue étrangère. On peut se demander pourquoi un établissement catholique pour un membre du culte protestant. Mori ne le sait pas lui-même, et son père restera silencieux sur les raisons éventuelles qui l'auront poussé à inscrire son fils dans cette école³.

Les premières lectures de Mori alors qu'il commence à peine à pouvoir lire les *hiragana* sont l'*Histoire de l'Ancien Testament* (旧約物語) et l'*Histoire du Nouveau Testament* (新約物語). Il s'agit de deux livres offerts par sa grand-mère et écrits par Nobechi Tenma (野辺地天馬, 1885-1965), chrétien et auteur de littérature pour enfant.

¹ Mori Ayako (1915-2002) se marie avec Sekiya Mitsuhiko (関屋光彦), professeur à l'Université Chrétienne Internationale. Elle sera Présidente du YWCA du Japon de 1970 à 1976, membre du Comité des sept pour la paix mondiale (世界平和アピール七人委員会), organisation fondée en 1955, à partir de 1984 et jusqu'à sa mort. Militante antinucléaire convaincue, elle sera également responsable du Musée Maruki des panneaux d'Hiroshima (原爆の図丸木美術館). Elle écrit également un livre sur sa famille en 1981.

² Mori Akira (1888-1925) est le premier et seul fils que Mori Arinori et Mori Hiroko ont eu ensemble. Ses deux parents ont eu chacun deux autres enfants lors d'un précédent mariage.

³ Mori Arimasa, Furuya Yasuo (古屋安雄), Katô Tsuneaki (加藤常昭), *L'Aréopage contemporain, Mori Arimasa et le christianisme (Gendai no areopagosu Mori Arimasa to kirisutokyô, 『現代のアレオパゴス 森有正とキリスト教』)*, Nihon kirisutokyôdan shuppan kyoku, 1973, p. 33.

Ce sont ses lectures favorites, et de nombreuses fois, il parcourt l'histoire d'Abraham, de la création du Ciel et de la Terre, de l'exode, des prophètes, du Christ et de ses douze apôtres¹.

Les Mori sont aussi des amateurs de musique. Ses parents jouent ensemble des concertos ou des sonates de Mozart : son père Akira joue du violon et sa mère Yasuko (保子)² l'accompagne au piano. La musique est pour cette dernière une occupation importante, n'étant pas occupée comme les mères de familles modestes au travail ou aux tâches ménagères. Elle reçoit des leçons de musique de la petite sœur de Kôda Rohan (幸田露伴), Kôda Nobu (幸田延), alors une pianiste plutôt réputée. Yasuko initie de son côté le jeune Arimasa au piano dès ses neuf ans. Ces cours de musique sont un rendez-vous quotidien très attendu, tant Mori aime la musique et les moments passés avec sa mère. Bientôt, il se tourne cependant vers l'orgue, après sa rencontre avec des partitions de Bach.

Plus tard, il se souviendra de cette époque avec nostalgie. Il se promenait alors souvent avec sa famille au nord de Tôkyô, dans « le Musashino décrit par Kunikida Doppo et Tokutomi Roka³ », qui contrairement à aujourd'hui, était encore recouvert par les arbres. Cette période a, au moins dans ses souvenirs, tout d'une idylle. Nous y verrions presque une famille idéale, si elle n'était cimentée par l'autoritarisme du père et les convenances sociales qu'une famille de haute lignée se doit de respecter. Pourtant, une « vague inquiétude » guette :

Mes parents étaient encore en bonne santé, et ce fut dans ma vie jusqu'à aujourd'hui la seule période paisible sans aucun sombre nuage. Cependant,

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser (Ikirukoto to kangaerukoto)*, 『生きることと考えること』, Kôdansha, 1970, p. 25-26.

² Mori Yasuko (?-1959) est la troisième fille de Tokugawa Atsumori (1856-1924). Celui-ci étudie le droit aux États-Unis de 1871 à 1877, travaille à l'Ambassade du Japon à Pékin en 1879 et 1880, avant d'être anobli puis finalement connaître des difficultés financières qui le mèneront à l'emprisonnement malgré l'aide de la famille Tokugawa.

³ PC, p. 190. Pionnier de la littérature dite « naturaliste » japonaise, Kunikida Doppo (国木田独步, 1871-1908) passe de la poésie au style romanesque avec *Musashino* (『武蔵野』), son premier recueil de nouvelles, qui dépeint la beauté automnale et hivernale de la région. Tokutomi Roka (徳富蘆花, 1868-1927), lui aussi romancier, fut influencé par Tolstoï et le christianisme à la fin de sa vie.

était-ce parce que j'étais alors fragile ? – sur cette seule période paisible flotte une sorte d'humeur langoureuse. J'ai essayé plusieurs fois de connaître la nature de cette langueur ou de cette tristesse, mais en vain. J'ai écrit que c'était peut-être parce que j'étais faible, mais cela ne semble pas être la raison ultime. Je me demande si cela n'est pas une atmosphère propre à un temps particulier de l'histoire du Japon, c'est-à-dire les périodes Meiji et Taishô.

父母もまだ健在で僕のこれまでの生活の中で唯一の曇った影のない平和な時期だった。しかし、その頃の自分が虚弱だったせいか、この唯一の平和な時期には、一種のわびしい気分が漂っているのである。僕はこれまで何度か、このわびしさ、あるいはかなしみの本体を知ろうとしたのが駄目だった。自分が虚弱だったせいか、と書いたが、どうもそれが最後の理由ではなさそうである。あるいはそれは、明治・大正時代という、日本歴史の一時期に特有の空気だったのではないかと考えている。¹

Six mois avant sa naissance, en février 1911, le Japon s'était enfin libéré des contraintes imposées par les traités inégaux, et retrouvait son autorité pour fixer les tarifs douaniers (関税自主権). Cela annonçait le début de la « démocratie de Taishô » (大正デモクラシー), qui fera durer en quelque sorte l'atmosphère particulière de Meiji. Cette « humeur langoureuse » ne reflète-t-elle pas ce que l'on appelle le « romantisme de Taishô » (大正ロマン), où une certaine jouissance d'un état de grâce se mêle à l'angoisse de sa fin ?

Lorsqu'il dit avoir été éduqué par la culture de l'ère Meiji², on ne peut qu'approuver son propre constat. La culture occidentale tient une grande part dans l'éducation qu'il reçoit, à l'école comme à la maison. Il est inutile de se demander combien son environnement – richesse matérielle, christianisme, langues occidentales – a contribué à le mettre dans une situation de rupture précoce avec son propre pays.

En 1924, âgé de treize ans, il entre au collège toujours à Gyôsei. C'est cette même année qu'il commence les cours de catéchisme protestant. Pendant ses années de

¹ PC, p. 190-191.

² Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 24.

collèges, il reçoit également des leçons privées d'un jeune précepteur, étudiant à l'Université de Tôkyô, Shimizu Jirô (清水次郎). Il recevra des cours de latin à partir de seize ans, puis d'allemand à partir de dix-sept ans. Le Japon d'avant-guerre encourageait l'apprentissage de cette langue, notamment à cause de sa politique inspirée de la culture allemande. Mori était et restera lui-même sensible à cette langue et à la culture qui l'accompagne. Il apprécie Bach évidemment, mais lira aussi Thomas Mann ou Martin Luther. Une fois arrivé en France, il se plongera avec constance dans la langue de Goethe, des philosophes Kant, Husserl ou Heidegger, et voyagera plusieurs fois en Allemagne.

Mori s'intéresse certes aux études, mais derrière son plaisir de la musique, derrière son désir d'enfant de devenir historien, se profile déjà une attirance prononcée pour l'art. Dans les manuels d'histoire, ce sont les pyramides d'Égypte et les bas-reliefs assyriens qui le fascinent. Seulement, son environnement familial le prédestine à poursuivre des études académiques. Depuis plusieurs générations, les Mori se consacrent traditionnellement aux études, et le jeune Arimasa n'y dérogera pas. Leur domaine de prédilection est les études occidentales¹.

Son père Akira, à la santé fragile, décède l'année suivante, le 6 mars 1925, avant même ses quarante ans. C'est un grand drame pour toute la famille, et sa veuve comme la mère du défunt, Hiroko (寛子)², ne s'en remettront jamais. Elles ne sortiront

¹ « Mon arrière grand-père, ami de Kagawa Kageki, fit des études japonaises et était brillant en *waka*. Mon grand-père est passé des études chinoises à l'anglais. Mon père fit de l'anglais et de l'allemand, et étudia la théologie et la philosophie, car il était fervent chrétien. Ainsi, il y avait un esprit de respect des études dans ma famille, et c'est comme s'il n'y avait eu aucun intérêt pour les arts plastiques. » 「曾祖父は、香川景樹の友人で国学をやり、和歌の造詣が深かった。祖父は漢学から英学に移った。父は英語、ドイツ語などをやり、またキリスト教信者であったため、神学、哲学などを勉強した。こういう次第で、家には学問を尊重する気風はあったが、造形に対する関心はまるでなかった。」 (DD, p. 192)

² Mori Hiroko (1864-1943) est la cinquième fille d'Iwakura Tomomi (岩倉具視). Sa vie dramatique marquera profondément son caractère, et son petit-fils Mori Arimasa y sera très sensible. Elle se marie en 1881 avec Arima Yoritsumu (有馬頼万) duquel elle divorce en 1885 après avoir eu deux enfants, âgée seulement de 21 ans. L'année suivante, elle se remarie avec Mori Arinori, alors premier ministre de l'Éducation du nouveau système des Cabinets ministériels tout juste établi par Itô Hirobumi l'année précédente. De sa nouvelle vie conjugale naîtra Mori Akira, troisième fils de Mori Arinori. Veuve à 25 ans après l'assassinat de son mari, elle ne se remariera plus. C'est elle qui parlera d'Arinori à Arimasa, qui dit que son image sera au travers d'elle « gravée dans son [mon] cœur » (「僕の心に刻みつけられた」 SF, p. 289). Plus tard, il se documentera un peu sur la vie de son

pratiquement plus et consacreront leur énergie calme aux jeunes Arimasa et Ayako. D'un autre côté, Mori Akira fut un personnage distant pour ses enfants. Arimasa confessa même ne l'avoir jamais aimé, et plutôt le craindre¹. Aussi, lui disparu, la relation entre Arimasa, sa mère et sa grand-mère peut davantage s'épanouir.

Néanmoins, en tant qu'aîné et seul homme de la famille, la mort de son père le frappe aussi d'une manière plus symbolique. L'épisode raconté par Mori à propos de sa visite en solitaire sur la tombe de son père une semaine après ses funérailles figure sans doute parmi les plus marquants dans ses écrits. Comme cela deviendra son habitude – dès cette époque ? –, l'évènement est propice à une réflexion intérieure plutôt qu'à une « simple » manifestation d'émotion.

Quand j'avais treize ans, mon père est mort et a été enterré dans une tombe de la banlieue ouest de Tôkyô. C'était un jour nuageux et froid de février. Sur une stèle était gravé « Famille Mori », et l'on mettait les urnes dans une chambre de pierre sous elle. À cette époque, il n'y avait pas encore autant d'arbres qu'aujourd'hui. Environ une semaine plus tard, je suis retourné là-bas tout seul. Il n'y avait personne, et l'on n'entendait pas un cri d'oiseau. En regardant la terre de la tombe, j'ai senti qu'un jour, sans faute, moi aussi j'entrerai là dedans. Et j'ai décidé de prendre cet endroit comme le point de départ de ma marche qui durerait jusqu'au jour où il me faudrait rentrer là-dedans définitivement.

僕が十三の時、父が死んで東京の西郊にある墓地に葬られた。二月の曇った寒い日だった。墓石には「M 家の墓」と刻んであって、その下にある石の室に骨壺を入れるようになっている。その頃はまだ現在のように木が茂っていなかった。僕は、一週間ほどして、もう一度一人でそこに行った。人影もなく、鳥の鳴く声もきこえてもなかった。僕は墓の土を見ながら、僕もいつかはかならずここに入るのだということを感じた。そしてその日まで、ここに入るために決定的にここにかえって来る日まで、ここから歩いて行こうと思った。²

grand-père (cf. DD, p. 330). Globalement cependant, il n'en fait que très rarement mention dans ses textes.

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 30.

² SFB, p. 6.

Après la mort d’Akira, ses enfants découvrent le bureau de leur père, auquel ils ont désormais accès. De son vivant, il ne leur était guère possible d’y entrer librement. C’est un nouveau monde qui se dévoile devant leurs yeux. D’abord Ayako puis son grand frère s’éveillent à la richesse des volumes alignés dans la bibliothèque. Arimasa en fera même son propre bureau de travail, laissant à sa sœur la pièce qu’ils partageaient.

Mori Arimasa quitte ensuite l’école Gyôsei. Grâce à ce premier long contact avec les catholiques, il aura développé pour cette branche majeure de la religion chrétienne une sensibilité qu’il gardera sa vie durant, comme en témoigne son admiration fréquemment exprimée pour la richesse intellectuelle (écrits philosophiques et théologiques) et matérielle (architecture, peintures, sculpture) de cette tradition. Son attirance pour le catholicisme restera forte et durable, mais il n’ira pas jusqu’à s’y convertir. Avant son départ de l’établissement scolaire, il refuse – aussi par commodité – les invites de ses professeurs de Gyôsei¹.

Au travers de sa scolarité, Mori s’approche encore de l’Occident. Gyôsei était très fréquentée par des étrangers et particulièrement par des Français. À la fin de son collège, Arimasa entre même en internat, et vit donc en permanence avec de nombreux Occidentaux, élèves comme professeurs. À la maison viennent aussi régulièrement des évangélistes de la branche protestante anglo-saxonne. Il raconte que pour toutes ces raisons, jamais les Occidentaux ne lui ont fait éprouver un sentiment de rareté. Il souligne qu’il était un enfant des plus « normaux », ayant une vie tout à fait banale².

Inutile d’insister bien au contraire sur le caractère tout à fait exceptionnel de son enfance, et de l’environnement dans lequel il l’a passée. Elle aura contribué largement à une sensibilisation précoce et profonde de la culture occidentale, mais aussi à l’éloigner de son propre environnement. Il grandit dans une véritable enclave occidentale.

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 32-33.

² *Ibid.*, p. 26-27.

Suivant l'ancien système, il est reçu à l'école des études supérieures de Tôkyô (東京高等学校高等科)¹ l'année de ses 18 ans, en 1929. Il séjourne alors dans plusieurs endroits de la banlieue. Il reçoit des cours particuliers de grec, encore une langue qu'il se félicitera plus tard d'avoir appris jeune. Au printemps, dès la rentrée, il adhère à l'église chrétienne fondée par son père. Dix ans plus tard, il écrira un court texte, « Une Pensée » (« *Dansô* », 「断想」), relatant son entrée, et célébrant les efforts fournis dans un contexte tourmenté pour maintenir le groupe uni. S'il ne rentre pas dans les détails, cela pourrait être un témoignage du contexte de plus en plus totalitaire de la société japonaise depuis 1925. Mori met dans son texte l'accent sur la foi et la conscience personnelle de la croyance, qui sont aussi les symboles du culte luthérien. Ce qui l'intéresse le plus à cette époque, c'est d'ailleurs la religion, et au fond, sous l'influence de la tradition protestante, la subjectivité du croyant. Celle-ci éclipse toute autre problématique à ces yeux :

En ce temps là, je faisais relativement bien mes études, mais je n'avais aucun intérêt vis-à-vis des problèmes sociaux, politiques ou économiques. [...] Ce qui occupait mon esprit, c'était plutôt le problème du soi, en tant que problème de caractère religieux. [...] À l'époque du lycée, certains étudiants plus âgés étaient déjà en relation avec des mouvements sociaux. [...] Mais pour moi [...] s'ils pouvaient se consacrer à ces problèmes, c'était parce qu'ils n'avaient pas de problèmes personnels, de problèmes strictement intérieurs.

その頃の自分は、割合に勉強はよくしたが、社会、政治、経済の問題には何の関心もなかった。[...] 僕の心を占めていたのは、むしろ宗教的性格をもつ問題としての自己の問題であった。[...] 高校の頃、同じ先輩のある人々はすでに社会運動に関係していた。[...] しかし僕には、[...] ただそういうことが出来るのは、自分の問題、その厳密な内面の問題が存在しないからだと思っていた。²

¹ Équivalent des deux premières années de l'enseignement à l'Université de Tôkyô, la faculté d'arts libéraux (教養学部), divisée en plusieurs catégories selon les futures spécialités des étudiants.

² DD, p. 270.

La même année éclate une révolte de lycéens et Arimasa est séquestré avant de pouvoir s'enfuir et retourner chez lui. Cet épisode fut selon sa sœur un événement déclencheur et le jeune Arimasa devînt moins introverti.

L'enfance de Mori Arimasa semble baigner dans une certaine sérénité. Celle-ci fut apportée par la relative sécurité financière de la famille et un statut social qui n'ont pas encore été ébranlés par le feu de la guerre. La religion également a dû servir également de structure à ce quotidien, et lui donner une direction solide. Mais cette quiétude dans les souvenirs nous ferait presque oublier que Mori n'est pas sans avoir été le spectateur d'une période particulièrement mouvementée et problématique de l'histoire japonaise.

En effet, le jeune Arimasa sera témoin de la Première Guerre mondiale, conflit certes lointain, mais auquel prend part le Japon du côté de la coalition formée autour de la Triple Entente, suivant ses obligations stipulées dans ses accords avec le Royaume-Uni. Le Japon déclare ainsi officiellement la guerre à l'Allemagne en 1914, et occupera pendant le conflit ses colonies en Asie. Plus près du Japon éclate pendant le conflit européen la Révolution d'octobre en Russie (1917), qui suit de quelques années la Révolution chinoise (1911). Cette dernière, loin d'apporter une meilleure situation à la Chine, se solde par une déstabilisation et un morcellement qui va mettre bientôt le territoire à la merci de ses voisins, et notamment du Japon. En 1923, c'est le grand tremblement de terre qui met à genoux le Kantô, et en 1929, la crise financière qui finalement fait vaciller l'économie des pays les plus développés et surtout ceux qui ont opté pour le système capitaliste, comme le Japon.

Les événements en Mandchourie qui éclatent en 1931 font se répandre une ombre sur le pays. Mori est alors en troisième année de lycée. Une « période d'ébranlement » commence, qui mènera à la guerre¹. Pendant les quinze années qui vont suivre et qui s'achèvent avec la fin de la Deuxième Guerre mondiale, en 1945, il n'est pas exagéré de

¹ « Lorsque la Guerre du Pacifique commença, écrit Mori, j'étais chercheur et assistant à l'université. Mais depuis bien longtemps, le Japon était entré dans une période d'ébranlement précédant la Deuxième Guerre mondiale. En 1931 quand éclata l'incident de Mandchourie, j'étais en troisième année de lycée. » 「太平洋戦争が始まった時には、大学で研究生と副手をやっていた。しかし、ずっと前から日本は第二次大戦前の動揺期に入っていた。満州事変が起った昭和六年は、高校三年だった。」 (DD, p. 270)

dire que le Japon était en état de guerre. Pourtant, via la propagande, pour le commun du peuple japonais l'invasion du territoire chinois et la montée du militarisme sont perçues comme des solutions face au chômage et au manque de ressources : empruntant ce chemin, le Japon se prépare sans le savoir à apporter la ruine en Asie, comme son futur allié nazi en Europe.

Mori percevait-il alors déjà l'ombre qui s'étend sur le pays ? Comme beaucoup sans doute, il est concentré sur son propre avenir, et non sur les prémices d'une future catastrophe. Ses résultats scolaires n'ont cessé de s'améliorer, tout comme sa santé, car, valétudinaire comme son père, il manquait auparavant beaucoup les cours. Il entame finalement des études supérieures spécialisées dans la prestigieuse Université impériale de Tôkyô en 1932, après sa formation générale de trois ans.

Lui qui voulait d'abord faire de l'histoire occidentale se laissa convaincre par ses proches de continuer plutôt en lettres françaises¹. Il a bien fait : il sera dispensé du premier semestre de cours de français parce qu'il a étudié à Gyôsei. Il veut d'abord étudier le début de la période romantique, avec Jean-Jacques Rousseau² (le mouvement contestataire qui s'oppose à la rationalité classique), mais va changer ses vues. Si Mori choisit de se spécialiser dans la pensée de Pascal, c'est un peu parce que ses professeurs de Gyôsei avaient plusieurs fois parlé de l'apologue janséniste, mais aussi et surtout parce que Maeda Yôichi (前田陽一)³, un *senpai* avec lequel il se lie d'amitié, l'étudie également⁴. Il va donc préparer un mémoire de fin d'études (卒業論文) sur le physicien et théologien français intitulé *Recherche sur Pascal (Pasukaru kenkyû, 「パスカル研究」)*. Tatsuno Yutaka (辰野隆)⁵ supervise ses recherches.

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 209.

² Mori Arimasa, « Pensées diverses de Paris » (« *Pari zuisô* », 「パリ随想」) [1972], MAZ, IV, p. 288.

³ Maeda Yôichi (1911-1987) est le fils du ministre de l'Éducation du gouvernement sous l'occupation américaine, Maeda Tamon (前田多門, 1884-1962). Maeda Yôichi passera dix années à l'étranger, entre 1934 et 1945. Il travaille comme diplomate à Paris sous l'occupation allemande, avant de fuir en Allemagne au moment du débarquement. Il sera capturé par les Américains et assistera à la défaite japonaise aux États-Unis. Sommité des études sur Pascal, il sera Professeur invité à la Sorbonne en 1973-1973, et se verra délivrer un Doctorat honoris causa par la même université en 1980, auquel s'ajoutera un prix de l'Académie française l'année de sa mort, en 1987.

⁴ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 35.

⁵ Tatsuno Yutaka (1888-1964) fit des études françaises à l'Université impériale de Tôkyô, puis étudia en France pendant deux ans, entre 1921 et 1923. Il enseignera à Tôdai jusqu'à l'année de sa

Cependant, à la fin du semestre de deuxième année sa santé se dégrade soudainement : il a contracté une tuberculose pulmonaire qui va l'assaillir pendant quatre ans. C'est une épreuve difficile pour lui comme pour sa petite sœur qui est très proche de lui.

Le visage de mon frère devenait de plus en plus sombre. J'étais aussi à la maison ce jour-là. Quand il ferma la porte d'entrée sans rien dire, lui qui entrait toujours en disant « je suis rentré », on entendit un bruit sourd comme si quelque chose était tombé, puis plus rien. Ayant reçu une impression quelque peu inhabituelle, j'allais voir dans l'entrée : mon frère était affaissé devant la porte. Lorsque je m'approchais en disant « Mais qu'y a-t-il enfin ? », il ne dit que faiblement qu'il avait comme une lourde plaque de fer sur la poitrine, et lorsque je lui touchais le front, il était brûlant. [...] « C'est une tuberculose pulmonaire. Elle est déjà bien avancée. C'est le troisième stade. »¹

Sa mère, Yasuko, va principalement veiller sur le malade, alors qu'Ayako travaille dans une banque américaine. C'est cette dernière qui va taper à la machine son mémoire de fin d'études sur Pascal, alors qu'elle doit aussi s'occuper de son mariage. Pour procurer au malade un air plus sain, elle cherche même une demeure à Kamakura, à Tônotsuji (塔の辻), où la famille restera pendant deux ans, avant de passer les quelques mois de l'été 1937 à Hakone (箱根). C'est là-bas que Mori Arimasa montrera les derniers signes de son rétablissement. Faisant contre mauvaise fortune bon cœur, pendant toute la durée de sa maladie il ne cessera de lire des livres et de préparer son mémoire.

retraite en 1948. Il continua néanmoins à enseigner ensuite dans d'autres universités. Ce fut une personnalité centrale dans les études françaises au Japon, qui passa le relai à Watanabe Kazuo dans ce rôle pour la génération suivante.

¹ Sekiya Ayako (関屋綾子), *Un chêne, les personnes de la maison de Yodobashi (Ippon no kashinoki yodobashi no ie no hitobito)*, 『一本の檜の木 淀橋の家の人々』, Nihon kirisutokyô shuppanyoku, 1981, p. 190-191. 「何となく兄の顔付きがけわしくなっていた。その日は私も家にいた。いつもなら「只今」と声をかけて入ってくる兄が黙って玄関の戸をしめると、どさっと何か倒れる様な音がしてそれっ切になった。何となく異様な感じを受けて、玄関に出て見ると、入り口の板の間に兄が倒れている。「どうしたの一体？」と傍によると、兄は目を閉じたまま、「胸の上に厚い鉄の板が乗っているようだ」とかすかに言っただけで、額に手をやると燃えるように熱かった。[...]『肺浸潤です。相当に進んでおります。第三期です』と。」

Obtenant son grade universitaire en 1938, Mori poursuit ses études comme chercheur (特別研究生, équivalent des deuxième et troisième cycles aujourd'hui) et travaille comme assistant dans son département (副手, grade précédent le statut d'assistant d'enseignement (助手) dans l'ancien système universitaire). Il donne également des cours à Ichikô (第一高等学校).

C'est précisément cette année-là que vont commencer ses publications.

Ses premiers écrits portent naturellement sur le thème de la croyance. « Souvenir » (« *Omokage* », 「面影」), paraît dans le soixante-quatrième numéro de la revue *Kyôjo*¹ en juin 1938. À la fin du volume est écrit : « M. Mori Arimasa qui figure parmi les auteurs de ce numéro a eu son diplôme de premier cycle ce printemps, et étudie maintenant en 2^e cycle² ». Ce texte est un hommage à Kawamura Makoto (河村誠), membre comme Mori de la paroisse de Naka-Shibuya, et décédé prématurément. Le texte s'ouvre sur une description du campus de Hongô, endroit dont l'importance dans la vie de Mori peut sans peine être rapportée à sa fréquentation presque quotidienne dans sa jeunesse.

« Symbole et existence » (« *Shôchô to jitsuzon to* », 「象徴と実在と」) paraît en 1939. C'est une apologie religieuse, où Mori défend que la certitude et le bonheur trouvent leur origine dans une vérité qui dépasse les choses contingentes, sans pourtant leur être extérieure, et dont le symbole ultime est Jésus-Christ. Cette année, Mori écrit également une « Courte Biographie de Franck » (« *Furanku ryakuden* », 「フランク略伝」). Il relève dans la biographie de César Franck, organiste et compositeur français né en Belgique, quelques éléments qui lui tiennent à cœur, comme la croyance du musicien, sa morale de vie, ses efforts quotidiens, et l'orgue. « Impression d'une journée d'été » (« *Kajitsu inshô* », 「夏日印象」) relate une expérience de lycée.

¹ *Kyôjo* (共助) est une revue mensuelle de l'Association coopérative chrétienne des étudiants des universités impériales (帝国大学学生基督教共助会) au début de sa publication jusqu'en 1944. En 1953, elle recommence à paraître sous forme bimensuelle (基督教共助会出版部). Des textes du jeune Mori sont régulièrement parus dans cette revue.

² « Commentaire » (« *Kaisetsu* », 「解説」, MAZ, XII, p. 334. 「本号執筆者の中森有正君は今春東大仏文科を卒業、大学院にあつて勉強中。」. Il s'agit de l'ancien système universitaire japonais.

Au printemps 1940, Mori est atteint une nouvelle fois par la maladie, cette fois-ci le typhus, alors une maladie dangereuse, et échappe de justesse à la mort. Sa sœur et sa mère montreront comme de coutume leur soutien indéfectible.

Alors que la température ne baissait pas, je m'étais sentie préoccupée et j'avais désinfecté minutieusement tout ce que mon frère avait touché. J'avais fait bouillir les habits comme les ustensiles de cuisine, et je me lavais consciencieusement les mains après avoir touché quelque chose qui se trouvait à moins de trois centimètres de lui. Mais entre temps étaient apparues les hémorragies intestinales et il était arrivé à un état désespérant. Cela signifiait à n'en pas douter un typhus intestinal. [...] Alors que les hémorragies s'étaient un peu calmées, il fut admis à l'hôpital Saint-Lucas.¹

En dépit de son état, il continue à écrire sur sa foi et la religion chrétienne, où il doit trouver un secours psychologique non négligeable dans cette période où les conditions de vie, auxquelles la santé de Mori est particulièrement sensible, se détériorent. Mais avec la guerre, les publications de Mori se feront plus rares. « Une Statue de saint Joseph » (« *Sei yosefu no zô* », 「聖ヨセフの像」) lui sert de mobile pour écrire une courte biographie de saint Joseph le Juste, père nourricier de Jésus. « La justice de Dieu » (« *Kami no gi* », 「神の義」) et « La Patience de Dieu et la vie » (« *Kami no nintai to jinsei* », 「神の忍耐と人生」) paraissent la même année (1940).

1.2. La guerre

En 1941, il publie deux textes chrétiens : « La Gloire de l'Unique-Engendré » (« *Chichi no hitorigo no eikô* », 「父の独子の栄光」) et « La Traduction par Matsuo Kiyoshi du "Commentaire de l'Épître aux Romains" de Luther » (« *Matsuo Kiyoshi*

¹ Sekiya Ayako, *op. cit.*, p. 215. 「私は熱が下らない時点で、何となく気になり出し、兄のふれたすべてを厳重に消毒し出していた。衣類も、食器も煮沸し、一寸でも兄の周辺の物にさわれば一いち石鹸で丁寧に手を洗っていた。ところがそうこうするうち大腸出血がおこり、もう駄目ではないかとさえ思える状態になってしまった。まぎれもなく腸チフスだと言うのである。[...] 兄は出血が一段落着いたところで、聖ルカ病院に入院した。」

yaku rutâ "romasho kôkai" », 「松尾喜代司訳 ルター『ロマ書講解』」). En 1942, il publie un texte théologique, « Jésus et les savants » (« *Iesu to gakushatachi* », 「イエスと学者達」), ainsi qu'une cotraduction en japonais : *Les moralistes français*¹. Il publie en 1943 « Le Repos de Dieu » (« *Kami no yasumi* », 「神の休み」), ainsi qu'une traduction partielle des sermons de Calvin². Le 18 août il participe à un séminaire organisé par l'Association des Femmes (婦人会主催夏期練成会) à l'église de Yukinoshita à Kamakura (鎌倉雪の下教会). Il avait déjà participé à un séminaire pour collégiens l'année précédente (第二回中学生修養会)³.

Mori se marie en 1942, à l'âge de 31 ans, par l'entremise du couple Asano. Asano Jun'ichi (浅野純一) était un fidèle disciple de Mori Akira qui, sur la demande de ce dernier, est entré en religion pour poursuivre les œuvres du pasteur de Naka-Shibuya (il souhaitait en premier lieu étudier la philosophie à l'Université de Kyôto). Asano avait aussi aidé Akira à créer la Kyôjokai⁴. L'épouse de Mori fait partie de l'église qu'il fréquente et appartient à la famille de Watanabe Kazuo (渡辺一夫)⁵, le « maître » de Mori à Tôdai.

L'année suivante, le 2 novembre, alors que la guerre est dans ses moments les plus sombres, la grand-mère de Mori, Hiroko, décède à l'âge de 80 ans. Bientôt, la famille décide de se réfugier à la campagne, à Matsumoto (松本, département de

¹ Fortunat Strowski, Mori Arimasa (trad.), Doi Hiroyuki (trad.), *Les moralistes français* (*Furansu morarisuto*, 『仏蘭西モラリスト』), Coll. Sekaibunko, Kôbundô shobô, 1942. Traduction de l'ouvrage *La Sagesse française* (1925) de Fortunat Strowski.

² Mori Arimasa (trad.), *Sermons de Jean Calvin, première partie* (*Karuvan sekkyô dai ikkan jô*, 『カルヴァン説教 第一巻上』), Nagasaki shoten, 1943. L'intention de Mori était de publier cinq à six ouvrages de traduction, avec dans le dernier volume un commentaire de l'œuvre de Calvin, mais seul un volume fut finalement publié (cf. Postface, p. 265).

³ <http://www.yukinoshita.or.jp/html/church/chronological.htm>. Consulté le 05.01.2014.

⁴ Itô Katsuhiko (伊藤勝彦), *Mori Arimasa et moi, voie vers une philosophie mystique* (*Mori arimasa sensei to boku — shinpishugitetsugaku he no michi*, 『森有正先生と僕—神秘主義哲学への道』), Shinyôsha, 2009, p. 8.

⁵ Watanabe Kazuo (1901-1975) commença les études de français comme Mori à Gyôsei, avant de faire ses études supérieures à Tôdai sous la direction de Tatsuno Yutaka. Entre 1931 et 1933, il effectue un séjour en France. Au retour, il se consacre pendant la guerre à la traduction de Rabelais (son sujet de doctorat) et Thomas Mann. Il enseignera dans diverses universités au Japon, et sera même invité à l'École des langues orientales rattachées à l'université de Paris en 1967. Il fut le « maître » de Mori Arimasa, de Tsuji Kunio, comme d'Ôe Kenzaburô. Mori a rencontré ce professeur pour la première fois lorsqu'il était en cinquième année de collège à Gyôsei (1929), juste après les examens d'entrée au lycée. Il fit forte impression sur Mori, par ses connaissances dans la langue et la pensée françaises.

Nagano 長野). Sa sœur va s'y installer d'abord avec son mari qui a trouvé là-bas un poste d'enseignant, puis la famille d'Arimasa. Leurs maisons ne seront séparées que de quelques centaines de mètres. C'est la fin de « l'époque de la maison de Yodobashi » (淀橋の家) et le début de « l'époque de Matsumoto » (松本にいた時)¹.

La maison de Yodobashi est bientôt vendue. Mori y a passé toute son enfance. Il se souviendra toujours du grand chêne qu'il voyait tous les jours au loin depuis le deuxième étage. Cet arbre, seul et noir dans le crépuscule rougeâtre, « se tenait debout comme le symbole de quelque chose² », était « un symbole des choses qui sont au loin.³ » Mori, au Japon, regardait déjà au loin, sans savoir qu'il s'observait lui-même.

Donnant des cours depuis 1943 en tant qu'assistant (助手), et à partir de 1944 en tant qu'enseignant pour les étudiants des premières années à l'Université impériale de Tôkyô, Arimasa habite provisoirement à Tôdaimae (東大前) en 1943. Puis il déménage dans une chambre de l'Union Chrétienne de Jeunes Gens (YMCA) de Tôdai à partir de février 1944. Katô Shûichi (加藤周一)⁴, qui fait partie des personnalités intellectuelles qui poursuivaient leurs études supérieures pendant la guerre, décrit non sans nostalgie l'ambiance atypique qui animait le département d'études françaises auquel appartenait Mori Arimasa :

Des personnes à la forte personnalité étaient réunies dans le département de littérature française de cette époque. Tatsuno Yutaka, Suzuki Shintarô, Nakajima Kenzô, Mori Arimasa, Miyake Noriyoshi... [...] M. Mori à cette époque vivait dans une chambre de l'association YMCA de Hongô, enseveli

¹ Sekiya Ayako, *op. cit.*, p. 218.

² DD, p. 460.

³ SFB, p. 73.

⁴ Katô Shûichi (1919-2008) fit d'abord des études de médecine, pour lesquelles il va en France en 1951. En parallèle de ses recherches, il écrit des essais sur la culture, qui le mèneront à sa théorie de la « culture hybride » japonaise (雑種文化), qui aura un grand retentissement au Japon. Il décide finalement d'abandonner la médecine, et se tourne vers la littérature. De ses cours donnés sur la littérature japonaise à l'Université Columbia au Canada (qui lui décernera un Doctorat *honoris causa*) naîtra sa célèbre *Histoire de la littérature japonaise (Nihon bungaku josetsu, 『日本文学序説』)*. S'étant approché de la religion catholique, il se fait finalement baptisé l'année de sa mort, en 2008.

entre des piles de livres, des cendriers pleins, de la poussière et des slips et des chaussettes destinés à passer dans le futur à la machine. Il lisait Pascal et Descartes en français, Calvin en latin, jouait des morceaux pour orgue de Bach, et entre-temps polémique non seulement dans la pièce du département, mais aussi au Café d'Amérique du Sud devant les locaux du YMCA. [...] Lorsque je venais du département de médecine et que j'entraais dans la pièce de littérature française, c'était comme si j'entraais dans un autre monde.¹

À sa résidence provisoire, il fait la connaissance de Kinoshita Junji (木下順二)², qui habite la chambre voisine de la sienne. Ils se lieront d'une amitié jamais démentie. Il ne fait aucun doute que Kinoshita dû souvent supporter les facéties de son voisin, qui, entre autres, toquait chez lui à trois heures du matin pour lui dire : « Je dois écrire deux cents pages pour demain !³ »

Mais si les épisodes heureux sont nombreux, au fond, la période est sombre. La guerre est un événement d'autant plus désagréable pour Mori qu'elle entretient un lien privilégié avec le Shintoïsme et l'idéologie nationaliste (rappelons que son grand-père fut victime d'un extrémiste). Selon Ayako, la famille Mori qui avait eu certains contacts avec la famille impériale n'a jamais considéré l'empereur autrement que comme un être parfaitement humain, et il semble qu'aucun d'entre eux ne fut entraîné dans l'euphorie des mouvements impérialistes ou religieux. Katô Shûichi, qui confirme la clairvoyance

¹ Katô Shûichi (加藤周一), *Le chant du mouton, mes mémoires (Hitsuji no uta waga kaisô)*, 『羊の歌—わが回想—』, Iwanami shoten, Coll. Iwanami shinsho (couverture verte), n°689, 1968, p. 181-186. 「その頃の仏文科には個性のある人々が集まっていた。辰野隆、鈴木信太郎、中島健蔵、森有正、三宅徳嘉…[...]その頃の森さんは、本郷の YMCA の一室に、積みあげた本と煙草の吸殻と埃と、洗濯を将来するはずの下着や靴下などの間に、埋れて暮らしていた。パスカルとデカルトをフランス語で、カルヴァンをラテン語で読み、バッハのオルガン曲を弾いて、その間に、研究室ばかりでなく、YMCA のまえにあった『南米コーヒー』店でも談論風発していた。[...]私は医学部から仏文研究室のなかへ一歩入ると、全く別の世界に入ったような気がした。」

² Kinoshita Junji (1914-2006) est connu principalement pour sa carrière d'écrivain de pièces de théâtre. Il fit des études anglaises et se spécialisa sur Shakespeare (qu'il traduit également). Il donna parallèlement à sa carrière des cours à l'Université Meiji (明治大学). Sa pièce *Les hérons du soir (Yûzuru)*, 『夕鶴』 enregistra un record de 1037 représentations entre 1949 et 1986. Mori écrivit même un commentaire qui figura sur le tract de présentation de la pièce, ainsi qu'un texte en français présentant l'auteur, paru dans la revue *Les théâtres d'Asie*.

³ Kinoshita Junji, Uchida Yoshihiko (内田義彦), « À propos de Mori Arimasa » (« *Mori Arimasa ni tsuite* », 「森有正について」), in *Tenbô* (展望), août 1978, p. 269.

de Mori¹, fait partie comme lui des courageux qui essayent de conserver dans leur quotidien un semblant de normalité dans un pays ravagé par le chaos.

Tôkyô était un champ de bataille, un champ de ruines. Néanmoins seul M. Mori (Arimasa) qui habitait au YMCA de Hongô était une exception. Il ne fait aucun doute qu'ayant tiré un rideau noir sur la fenêtre pour ne pas laisser voir la lumière du dehors, nous discussions dans une chambre de malade exigüe et fermée à double tour, de l'avancée des combats et des moyens de survie, ou bien alors du peu d'assurance que nous avions quant à la perspective de survie. Nous avons écouté un soir une symphonie de César Franck. Dans la nuit de Tôkyô où toutes les choses belles avaient disparu, la musique était infiniment belle et j'ai été infiniment ému. J'ai dit : « c'est presque angélique ». « C'est vrai », répondit Mori, « c'est presque séraphique ».²

Peu importe combien les recherches de Mori avancent, les publications deviennent considérablement difficiles. En 1944, Arimasa publie uniquement une traduction d'Alain chez Chikuma, *Histoire de mes pensées*³, et en 1945, rien n'est plus publié.

Dans le plus fort du conflit, lorsque le Japon concentre ses dernières forces pour essayer encore, comme aveugle devant la réalité, d'éviter la catastrophe d'une conquête du territoire métropolitain, une petite étincelle de vie apparaît chez les Mori. Masako (正子), la première fille de Mori, naît en 1944. Malheureusement, le pays détruit, dans une

¹ Katô Shûichi, *op. cit.*, p. 186. « Mori Arimasa et Miyake Noriyuki les deux assistants, tout comme le professeur Watanabe, n'ont, avec ténacité, jamais été dupe de la propagande de guerre. » 「戦争宣伝に「だまされ」ないという点でも、森有正・三宅徳嘉の二人の助手は、渡辺助教授に劣らず、頑固で、少しの妥協もしなかった。」

² *Ibid.*, p. 211. 「東京は戦場になり、荒廃していた。しかし本郷の YMCA に住んでいた森(有正)さんだけは、例外であった。燈火管制の黒い幕を窓におろし、扉をしめきった狭い病室のなかで、私たちはいくさの成りゆきや、生きのびる工夫や、しかし生きのびる見透しの甚だ心もとないことなどを話し合っていたにちがいない。ある晩私たちは、セザール・フランクの交響変奏曲を聞いた。美しいものの何もなくなった東京の夜のなかで、音楽は、かぎりなく美しく、かぎりなく私を感動させた。『これはほとんどアンジェリック(天使的)ですね』と私はいった。『その通り』と森さんはいった、『ほとんどセラフィック(熾天使的)です』。」

³ Alain, Mori Arimasa (trad.), *Histoire de mes pensées (Waga shisaku no ato, 『わが思索のあと』)*, Chikuma shobô, 1944.

condition déplorable, la condamne prématurément. Elle disparaît suite à une auto-intoxication et par défaut de soins en automne 1945. Un épisode dramatique qui est relaté dans leurs écrits par Ayako et Arimasa. Ayako est présente avec la famille au côté de la petite, alors qu'Arimasa travaille à Tôkyô :

Nous avons contacté Arimasa qui était encore à l'université pour le travail. Faisant partie du personnel de l'université, il avait pu obtenir spécialement des médicaments, et une tension extrême emplissait ce moment où nous espérions qu'il les apporte à temps, alors que c'était un cas qui ne souffrait aucun délai. À l'époque, les trains étaient peu nombreux, il fallait beaucoup attendre ceux qui venaient jusqu'à Matsumoto, mais mon frère nous dit qu'il pouvait gagner presque trente minutes en prenant le train qui partait plus tôt pour Shiojiri, et en traversant de là la montagne à pied, à la place de prendre le prochain train pour Matsumoto. Nous qui ne pouvions rien faire d'autre qu'entourer la petite Masako en gardant les yeux sur son pouls, nous priions que mon frère arrive le plus vite possible. Mon frère qui, dans la montagne recouverte de ténèbres, marchait seul avec, dans sa main serrée fermement, les médicaments. Toute la personne de mon frère se révèle dans le fait que sans hésiter, pour gagner seulement trente minutes, il avait choisi et emprunté un chemin s'accompagnant d'énormes difficultés. Avant l'aube et alors que la nuit se colorait, la petite qui s'était battue avec toute son énergie retourna au ciel. Sans attendre que son père qui marchait seul dans la nuit ne soit arrivé.¹

Arimasa, lui, y fait référence dans l'un de ses grands essais personnels :

¹ Sekiya Ayako, *op. cit.*, p. 219-220. 「大学の仕事のため、東京に残っている兄に連絡し、大学の方で手に入る薬を特別にいただける事になり、兄がそれを持って、一刻をあらそう病状に、何とか間に合えばという極度の緊張の時であった。当時、汽車の本数も少なく、松本まで着く汽車は、かなり待たなければならぬのだが、その数時間前に塩尻どまりの汽車があるので、それに乗って、塩尻から山を歩いて越せば、次の汽車にのるのより三十分位早く家に着けるとの連絡が来た。私たちはただ、小さな正子の床をとりかこんで、脈を見つづける他すべのない中で、心から兄が一分でも早く着いてくれる事を祈っていた。まっ暗な山道を、薬をしっかりと持って一人で歩きに歩いて来る兄。たった三十分早く着けるという事で、絶大な労苦を伴う道を即時決断して実行に移したそのことの中に、兄という人の全人間を見るのである。朝まだき、夜の明けそめる頃、娘は自分への全心全霊を傾けて夜の山路を歩きに歩く父の到着を待たず天へ帰って行った。」

À ce moment, je me suis rappelé ma fille disparue. Parce que le ciel paraissait bas. Quand ma fille mourut, je regardais les étoiles dans un coin du plateau de Shinshû, froid comme la glace. Il était trois heures du matin. Le ciel où brillaient les étoiles innombrables était suspendu très bas. Je crois qu'à ce moment-là, j'avais déjà senti la mort de ma fille. Pendant la guerre, les trains n'allait plus jusqu'au bout des lignes, et j'ai enfin fini par arriver à l'entrée du village où se trouvait ma fille après vingt kilomètres de marche dans le vent glacé du plateau. À ce moment-là, j'ai pensé : « à partir d'ici, vers où devrais-je marcher pour revoir ma fille ? » Quand je suis arrivé à la maison, ma fille n'était plus. Elle était partie vers une destination inconnue. Sur son corps restait encore la chaleur de la vie qui s'en était allée.

その時、僕はふと死んだ娘を思い出した。それは天が低く見えたからだ。娘が死んだ時、僕は凍りつくように寒い信州の高原の一角に、星を眺めていた。午前三時頃だった。無数の星が輝く天は低く垂れていた。僕はもうその時、娘の死を感じていたような気がする。戦争中で、汽車が途中までしか行かず、凍るような風の吹く高原を二十キロ程歩いてやっと娘のいる町の入口まで辿どりついたのであった。これから先、僕はどこへ歩いてゆけば娘に会えるのだろう。僕はその時そう思った。家に着いた時、娘はもういなかった。どこかへ立ち去っていた。死体には去って行った生命のぬくもりがまだのこっていた。¹

La vie de Mori au Japon est marquée par un certain nombre de faits bouleversants sur le plan personnel, qui semblent redoubler d'intensité à mesure que le conflit s'aggrave et s'approche de son point ultime. Même lorsque la guerre prendra fin, son ombre sera toujours vivante et continuera de s'étendre plus profondément vers le passé. Au fond de Mori en tout cas, en dépit des moments heureux, cette période restera toujours marquée du sceau du malheur :

Ma grand-mère qui a vécu dans le malheur, mon père qui était tiraillé par la maladie, ma mère qui comme une ombre s'occupait de lui, ces trois fils fins s'entrelaçaient, s'enchevêtraient, se démêlaient puis s'entrelaçaient à nouveau, et s'écoulaient dans mon esprit en produisant un contrepoint étrange. Ce flux

¹ SF, p. 222-223.

dans mon esprit était si net qu'il en était difficile à supporter, et que je ne distinguais pas s'il s'agissait de mon esprit lui-même ou si un esprit à moi existait hors de lui. Toutefois malgré tout, mon esprit lui-même était différent. C'était une nourriture pleine de la tristesse originelle dans laquelle j'ai grandi, mais aussi irremplaçable. Précisément parce qu'elle est ma première nourriture, elle est fixée si profondément à mon existence qu'elle ne s'en distingue plus.

不幸の中に生き続けた祖母、病苦になやんでいた父、またそれを看護していた影のような母、この三つの細かい流れ、それがからみ合い、もつれ、ほぐれ、再びからみ合い、異様な対位法を成しながら、僕の心の中を流れた。僕の心の中のその流れが堪え切れないほど鮮明になり、それが僕の心そのものなのか、それとは外に僕の心が存在するのか、判らないほどになった。しかしそれはやはり、僕の心そのものとは別のものだった。それは僕の心を養った最初の悲しみにみちた、しかし僕にとってかけ替えのない糧だった。最初の糧であるが故に僕の存在そのものと分かつことができないほど深く、それに定着しているのだ。¹

La fin de la guerre signifie malgré tout le retour vers une activité intense, attisée par une effervescence intellectuelle renouvelée, auparavant muselée par le pouvoir. Les grands thèmes comme le marxisme, la démocratie, la religion, etc., sont à nouveau les objets de tous les débats. Mori peu reprendre ses publications. Elles se font désormais de plus en plus nombreuses chaque année : les intellectuels sont portés par la naissance de nombreuses revues. En 1946, Mori accueille même la naissance de sa deuxième fille, Toshiko (聡子).

« Le Chemin du développement culturel » (« *Bunka hatten no michi* », 「文化発展の道」) est publié en 1946 dans le numéro 4 de *Shisaku*. En 1947, il continue à publier des écrits touchant la religion et la morale : « L'Esprit des moralistes et sa limite » (« *Morarisuto no seishin to sono genkai* », 「モラリストの精神とその限界」) dans le premier numéro de *Kikandaigaku*, « La Culture japonaise et la mission du christianisme » (« *Nihon bunka to kirisutokyô no shimei* », 「日本文化とキリスト教の使命」) dans le

¹ SF, p. 281.

troisième numéro de *Shôchô*, « Une Réflexion à propos de la littérature moderne et du christianisme » (« *Kindai bungaku to kirisutokyô ni tsuite no ichikôsatsu* », 「近代文学とキリスト教についての一考察」) dans *Bungei*, qui a alors récemment changé de maison d'édition, et « Le Problème du Péché – Luther, Pascal, Dostoïevski » (« *Genzai no mondai : rutâ, pasukaru, dosutoêfusukî* », 「原罪の問題—ルター、パスカル、ドストエーフスキー」) dans le cinquième numéro de *Geijutsu*.

D'entre toutes, c'est la France et l'Union Soviétique, qui ont subi de lourds sacrifices pour s'aligner aux côtés des vainqueurs, qui auront fait forte impression sur Mori. Il ne connaissait pas le marxisme et ne fut jamais adhérent du Parti communiste, mais il sentait un grand espoir venir de Moscou, ville qu'il aurait souhaité avoir alors comme capitale de son pays¹. D'un autre côté, l'émotion éprouvée pour la Résistance et le charismatique De Gaulle, pour le combat difficile des hommes pour libérer la France ne feront qu'alimenter l'amour de Mori pour ce pays. De ces deux forces – l'une nouvelle, l'autre renouvelée – naîtra l'intérêt de Mori pour Dostoïevski (il commencera même à apprendre le russe) et Sartre, deux auteurs de la veine « existentialiste » sur lesquels il se mettra à écrire.

Le travail de Mori sur Dostoïevski nous est laissé principalement sous la forme d'un recueil d'articles parus plus tôt dans différentes revues entre 1947 et 1949 : *Notes sur Dostoïevski (Dosutoêfusukî oboegaki* 『ドストエーフスキー覚書』) publié en janvier 1950 par Sôgensha. Ce recueil, réédité tel quel par Chikuma en 1967, est composé de dix textes, écrits pour la plupart en 1948. Outre ce recueil et un texte sur le Péché, où Mori évoquait Dostoïevski aux côtés de Luther et Pascal, Mori écrit un texte en 1949 à propos de la liberté qui fait de nombreuses références à Dostoïevski, « Sur la liberté : principalement autour de Dostoïevski » (« *Jiyû ni tsuite – koto ni Dosutoêfusukî wo chûshin toshite* » 「自由について—殊にドストエーフスキーを中心として」), et participe à une table ronde avec Shiina Rinzô (椎名麟三), Yoshimura Yoshio (吉村善夫) et Sagi Akio (佐木秋夫) en 1950, « Le Problème de l'homme chez Dostoïevski » (« *Dosutoêfusukî ni okeru ningen no mondai* » 「ドストエーフスキーにおける人間の問題」).

¹ Mori Arimasa, Oda Makoto (小田実), *À la recherche des principes de l'homme – Debout dans un monde qui balance (Ningen no genri wo motomete – yure'ugoku sekai ni tatte*, 『人間の原理を求めて—揺れ動く世界に立って—』), Chikuma shobô, 1971, p. 9.

La majeure partie des textes écrits sur Sartre par Mori au Japon ont été rassemblés et publiés en 1950 dans un recueil consacré plus largement à la pensée française de son temps, *Développement de la pensée française contemporaine : Sartre, Aragon, Camus*. Nous en avons cité quelques-uns plus haut, nous retiendrons ici ceux qui traitent particulièrement de Sartre : « Dépouillement de la conscience du moi indépendant : un thème de la pensée du XX^e siècle » (« *Koga ishiki kara no dakkyo – nijûseiki shisô no ichikadai* – », 「個我意識からの脱却—二十世紀思想の一課題—」), « Un Aspect de la "liberté" chez Sartre » (« *Sarutoru ni okeru "jiryû" no ichidanmen* », 「サルトルにおける『自由』の一断面」), « L'Existence chez Sartre et sa limite » (« *Sarutoru ni okeru jitsuzon to sono genkai* », 「サルトルの実存とその限界」), « Le Problème du corps chez Sartre » (« *Sarutoru ni okeru nikutai no mondai* », 「サルトルにおける肉体の問題」), « Le Problème de l'"ego" chez Sartre » (« *Sarutoru ni okeru "jiga (ego)" no mondai* », 「サルトルにおける「自我(エゴ)」の問題」). Deux autres textes traitant de Sartre n'ont pas été réunis avec les précédents : « Le Moi et la conscience chez Sartre » (« *Sarutoru ni okeru jiga to ishiki* », 「サルトルにおける自我と意識」) et « Pour la compréhension de Sartre : une remarque » (« *Sarutoru rikai no tame ni – hitotsu no kasô* – », 「サルトル理解のために—一つの感想—」).

L'année où il devient professeur assistant (助教授) au département de littérature française de l'Université de Tôkyô, 1948, et l'année où il devient membre de l'Association des Étudiants (学生委員会), formée par des professeurs et assistants appartenant à plusieurs départements de l'université, 1949, sont des années d'intense production, où Mori montre un intérêt nouveau pour la politique. On le surnomme le « Professeur assistant progressiste » (進歩的助教授)¹.

Après la défaite de 1945, j'ai trouvé de nouveau un intérêt social et politique. Je pense que c'était dans un sens une chose naturelle et bonne. Avoir comme proches amis Kinoshita Junji et Katô Shûichi a fait durer encore davantage en moi ce nouvel intérêt. Et je pense que ce fut une chose extrêmement bonne pour moi. Ensuite, en ce qui concerne les problèmes des lois de l'université et du

¹ *Ibid.*, p. 11.

traité de paix global, j'en suis venu à devoir réfléchir assez profondément sur diverses questions, car j'étais employé de l'université et membre du comité des étudiants.

一九四五年の敗戦後、僕は新たに社会的政治的関心をもつようになった。これはある意味で当然の正しいことだったと思っている。木下順二君や加藤周一氏等と親しい友人だったことが、この新しい態度を僕の中で一層持続的なものとした。そしてこれは僕にとって大変よいことだったと思っている。その後大学法問題や全面講和問題では、大学の職員で学生委員であったことから、色々の問題をかなりつつこんで考えなければならなくなった。¹

Ce nouvel intérêt se retrouve dans de nombreux textes et discussions parus pendant cette période : « Liberté et Contrainte – Érasme et Luther » (« *Jiyû to sokubaku : erasmusu to rutô* », 「自由と束縛—エラスムスとルター」), « La Conscience » (« *Jikaku to iu koto* », 「自覚ということ」), « Ceux qui partent » (« *Tachisaru mono* », 「立ち去る者」), « Vivre comme un homme » (« *Ningen toshite ikiru* », 「人間として生きる」), « Hellénisme et Hébraïsme » (« *Herenizumu to heburaizumu* », 「ヘレニズムとヘブライズム」), « Sur la croyance » (« *Shinkô ni tsuite* », 「信仰について」)², « À propos des études » (« *Benkyô to iu koto ni tsuite* », 「勉強ということについて」); deux traductions de Jean Lacroix, « L'Esprit européen » (« *Yôroppa seishin* », 「ヨーロッパ精神」) et « Alain, le philosophe du jugement » (« *Handan no tetsugakusha aran* », 「判断の哲学者アラン」); deux tables rondes : « Les mouvements de pensée parmi les étudiants » (« *Gakuseisô ni miru shisô no ugoki* », 「学生層にみる思想の動き」)³ et « Ce qui traverse

¹ DD, p. 271. Il concède cependant qu'il n'avait pas changé sa principale préoccupation : « Par la suite, j'en suis venu à aller à Paris et à perdre le contact direct avec le mouvement effectif, mais ce n'était pas pour moi un problème fondamental. » 「その後一九五〇年パリへ来ることになって、実際の運動面との直接の接触がなくなったが、これは僕にとって本質的な問題ではなかった。」 (DD, II, p. 272).

² Mori donne le 29 avril, avant la parution de l'article, une conférence sous le même titre au Centre social chrétien de Yokosuka (横須賀基督教社会館). Publié une première fois sous le titre « Sur la croyance » (« *Shinkô ni tsuite* », 「信仰について」) dans *Shinbungaku kôza* en 1948, le même texte reparaitra sous le nouveau titre de « Encore sur la croyance » (« *Futatabi shinkô ni tsuite* », 「再び信仰について」) la même année dans un recueil.

³ Avec Hani Yoshikazui (羽仁吉一) et Hani Motoko (羽仁もと子).

la philosophie moderne » (« *Kindai tetsugaku wo tsûzuru mono* », 「近代哲学を通づるもの」)¹.

Le problème de la croyance et de la religion reste néanmoins central dans les réflexions de Mori. Un recueil composé de textes pour la plupart déjà publiés, *L'Esprit moderne et le christianisme*², paraît en 1948 : les seuls articles inédits, au nombre de trois, sont « Hébraïsme contre humanisme : autour du récit de Job » (« *Heburaizumu tai hyûmanizumu : yobu ki wo megutte* », 「ヘブライズム対ヒューマニズム—ヨブ記をめぐって—」), « Sur la compréhension de la croyance » (« *Shinkô no rikai ni tsuite* », 「信仰の理解について」)³, ainsi qu'un texte sur Descartes que nous évoquerons dans la seconde partie de ce travail.

En 1949, il participe à trois autres tables rondes : « Problèmes de la religion en période de changement » (« *Henkakuki ni okeru shûkyô no mondai* », 「変革期における宗教の問題」)⁴, « Problèmes des grèves étudiantes » (« *Gakusei suto no mondai* », 「学生ストの問題」)⁵ et « Raconter la démocratie » (« *Minshushugi wo kataru* », 「民主々義を語る」)⁶. Il publie également une revue littéraire, « Fukuda Masatoshi, Oshio Tsutomu, "La Marque du temps – Recueil de sermons" » (« *Fukuda Masatoshi, Oshio Tsutomu kyôcho "Toki no shirushi : sekkyôshû"* », 「福田正俊・小塩力共著・『時の徴—説教集』」) et un texte touchant à la théologie, « Croyance et doute » (« *Shinkô to kaigi* », 「信仰と懐疑」).

Le reste de ses publications sont davantage en rapport avec la politique : « Point de vue personnel sur l'adhésion à un parti politique » (« *Nyûtô mondai shiken* », 「入党

¹ Avec Ikegami Kenzô (池上鎌三), Iwasaki Takeo (岩崎武雄), Yamazaki Masakazui (山崎正一), Shiba Yoshie (斯波義恵), Hatta Miki (八田三喜), Kôhara Kazunari (香原一勢).

² Mori Arimasa, *L'Esprit moderne et le christianisme* (*Kindai seishin to kirisutokyô*, 近代精神とキリスト教), Tôkyô, Kawade shobô, 1948, reparu en 1971 chez Kôdansha dans la collection « Ouvrages célèbres ». Les articles qui composent le recueil sont dispersés dans les volumes VII, VIII, IX, X et XI des *Œuvres complètes* (cf. MAZ, VII, p. 479-480).

³ La position de cet article, précédant « Encore sur la croyance » dans le recueil *L'Esprit moderne et le christianisme*, explique le changement de titre de celui-ci (il s'intitulait originellement « Sur la croyance »).

⁴ Avec Nishitani Keiji (西谷啓治).

⁵ Avec Otaka Tomoo (尾高朝雄), Nakano Yoshio (中野好夫), Yamamoto Makoto (山本信), Takei Teruo (武井昭夫), Okiura Kazuteru (沖浦和光), Ueki Mitsunori (植木光教).

⁶ Avec Otaka Tomoo (尾高朝雄), Yana'ihara Tadao (矢内原忠雄), Suzuki Toshiro (鈴木俊郎).

問題私見」), « Sur le respect de la liberté » (« *Jiyû no sonchô ni tsuite* », 「自由の尊重について」), « Sur le progrès » (« *Shinpo ni tsuite* », 「進歩について」), « Méditation de midi, méditation de minuit » (« *Hiru no meisô, yoru no meisô* », 「昼の冥想・夜の冥想」)¹, une réponse à « La nuit, il faut dormir » de Sakaguchi Ango (坂口安吾), « Un aspect des questions chrétiennes et marxistes dans la France actuelle » (« *Saikin no furansu ni okeru kirisutokyô to marukusushugi no mondai no ichidanmen* », 「最近のフランスにおけるキリスト教とマルクス主義の問題の一断面」), « Pro et contra des mouvements étudiants » (« *Gakusei undô zehi* », 「学生運動是非」), « Renouveau des consciences » (« *Ishiki no henkaku* », 「意識の変革」), « Un souvenir de la résistance française » (« *Furansu ni okeru "rejisutansu" no ichikiroku* », 「フランスにおける『レジスタンス』の一記録」), « Conscience urbaine, conscience rurale » (« *Tokai no ishiki to inaka no ishiki* », 「都会の意識と田舎の意識」), « Conscience ethnique et internationalisation » (« *Minzoku ishiki to kokusaisei* », 「民族意識と国際性」), « Sur la liberté » (« *Jiyû ni tsuite* », 「自由について」)². Il publiera encore une lettre écrite en français à Marcel Robert, « Camus et la renaissance du classicisme : une lettre à Marcel Robert » (« *Kamyu to kotenshugi no fukkatsu : Maruseru Robêru shi he no tegami* », 「カミュと古典主義の復活—マルセル・ロベール氏への手紙—」), traduite en japonais par Hirai Tetsuyuki (平井哲之)³, et dont la réponse fut aussi publiée.

En 1950, Mori est sur le point d'aller en France, thème qu'il aborde de loin dans sa discussion avec Oshio Tsutomu (小塩力), « Mes prochaines études en France » (« *Furansu ryûgaku wo mae ni shite* », 「フランス留学を前にして」). Il ne baisse cependant pas sa production textuelle déjà imposante, bien au contraire. Un recueil de courts textes déjà parus et inédits sur la pensée française est publié en janvier : *Développement de la*

¹ Réparu sous le titre « Rêve d'un midi en plein été » (« *Manatsu no hiru no yume* », 「真夏の昼の夢」).

² Réparu plus tard sous le titre « Le Problème de la liberté » (*Jiyû no mondai*, 『自由の問題』).

³ Hirai Tetsuyuki entra au département de littérature française de Tôdai. Il commença à donner des cours comme lorsque Mori fut nommé enseignant assistant. Il alla en France en 1970-1971.

*pensée française d'aujourd'hui : Sartre, Aragon, Camus*¹. Paraissent deux textes, un long et un court, sur Uchimura Kanzô². Il publie deux ouvrages, l'un intitulé *Liberté de la pensée et responsabilité de l'homme*³, l'autre *L'homme contemporain et la religion*⁴. Paraissent également « Le caractère japonais – réponses à une enquête » (« *Nihonteki seikaku : ankêto ni kotaete* », 「日本的性格—アンケートに答えて—」), à propos du Parti Communiste japonais, « Ce qu'est "rationnel" » (« *Gôriteki to iu koto* », 「合理的ということ」), « Le vrai progrès » (« *Shin no shinpo* », 「真の進歩」), « À partir des livres récents » (« *Saikin no hon kara* », 「最近の本から」), « Lumière d'un cœur chaleureux – Lire le recueil de Yamamoto Yasue » (« *Atataikai kokoro no tomoshibi : Yamamoto Yasue san no bunshû wo yomu* », 「暖かい心のともしび—山本安英さんの文集を読む—」), « La pensée moderne et la nouvelle figure de l'homme » (« *Kindai shisô to atarashii ningenzô* », 「近代思想と新しい人間像」), « L'esprit moderne dans la réforme religieuse » (« *Shûkyô kaikaku ni miru kindai seishin* », 「宗教改革に見る近代精神」), « Philosophie et littérature » (« *Tetsugaku to bungaku* », 「哲学と文学」) dans un numéro de *Risô* intitulé « Pour les personnes apprenant la philosophie » (« *Tetsugaku wo manabu hitobito no tame ni* », 「哲学を学ぶ人々のために」), « Autonomie et paix dans les campus » (« *Gakuen no jichi to heiwa* », 「学園の自治と平和」), « Avec le désespoir et l'espoir » (« *Zetsubô to kibô to* », 「絶望と希望と」), et des « Questions et réponses sur l'humanisme » (« *Hyûmanizumu mondô* », 「ヒューマニズム問答」)⁵.

Paraissent aussi une revue littéraire sur un ouvrage dédié à Robert Schumann et une contribution à un ouvrage en réponse à *Écoute les voix de la mer* (*Kike wadatsumi no koe*, 『きけ わだつみのこえ』). Mori a été très touché par ce livre. Si le Japon, se

¹ Mori Arimasa, *Développement de la pensée française d'aujourd'hui : Sartre, Aragon, Camus* (*Gendai furansu shisô no tenbô — Sarutoru, Aragon, Kamyu*, 『現代フランス思想の展望—サルトル・アラゴン・カミュ』) [1950], MAZ, VI, p. 1-192.

² Mori Arimasa, *Uchimura Kanzô* (*Uchimura Kanzô*, 『内村鑑三』) [1950], MAZ, VII, p. 245-303, et Mori Arimasa, « Uchimura Kanzô » (« *Uchimura Kanzô* », 「内村鑑三」) [1950], MAZ, VII, p. 424-428.

³ Mori Arimasa, *Liberté de la pensée et responsabilité de l'homme* (*Shisô no jiyû to ningen no sekinin*, 『思想の自由と人間の責任』), Nihonhyôronsha, 1950 (*Liberté et responsabilité* (*Jiyû to sekinin*, 『自由と責任』) [1950], MAZ, VI, p. 193-341).

⁴ Mori Arimasa, *L'homme contemporain et la religion* (*Gendaijin to shukyô*, 『現代人と宗教』) [1950], MAZ, VII, p. 171-243.

⁵ Ils sont deux à avoir une conversation sous anonymat, Mori apparait en tant que « participant A ».

relevant de ses traumatismes infligés aux autres ou subis, a juré solennellement par sa nouvelle Constitution de ne plus recourir à la voie des armes, l'atmosphère accompagnant la montée du conflit coréen qui survient quelques années plus tard inquiète les partisans de la paix. C'est dans ce contexte de nouvelle tension que paraît le livre, *Écoute les voix de la mer*, qui est un recueil d'écrits (lettres, testaments, journaux...) laissés par des étudiants mobilisés et disparus pendant les années de guerre en Asie culminant avec la Guerre du Pacifique. La volonté des éditeurs est de rappeler les sacrifices inutiles qui ont trouvé leur expression la plus terrible dans la mobilisation des étudiants et les unités de « kamikaze », et plus généralement la souffrance réelle des hommes, par les témoignages que ceux-ci ont directement laissés, afin que l'aspect extérieur des choses – notamment véhiculé par les nouveaux « reportages de guerre » – ne mène pas vers de nouvelles blessures. C'est Watanabe Kazuo qui préface le livre, qui deviendra un symbole du mouvement pour la paix.

Mais Mori est et reste avant tout un spécialiste des moralistes français des XVI^e et XVII^e siècles, et parmi eux en particulier Pascal et Descartes. C'est pour achever ses études qu'il va se rendre en France.

1.3. Le départ pour la France

Le 26 juillet 1950 a lieu une réunion d'adieu à l'église de Naka-Shibuya, où officiait auparavant son propre père. Après la période de gel des années de guerre et la reprise des échanges internationaux, Mori Arimasa fait partie des premiers bénéficiaires japonais d'une bourse du gouvernement français. Il y est encouragé par ses pairs et notamment la figure centrale du département d'études françaises, Watanabe Kazuo.

Le plus étonnant, c'est que lui-même n'a pas envie d'aller en France. Il aurait préféré poursuivre ses activités à l'université. Il y donnait un cours sur Descartes

consacré aux *Méditations* et devait ensuite enseigner le *Traité des passions*¹. Il ne veut ni visiter la France, ni Paris, ce qu'il répètera à l'envi. Seule une vague envie de voir le Japon de l'extérieur, et de se tester lui-même l'empêche de renoncer totalement à ce voyage. « Contraint » par les événements, il donne finalement ses cours sous forme de cours intensifs avant son départ².

Enfin, un mois plus tard, le 27 août, l'année de ses 39 ans, Mori part pour la France, « comme un spécialiste des poissons des profondeurs descend dans les fonds marins avec un bathyscaphe³ ». Il a reçu son autorisation de l'armée d'occupation. Il embarque de Kôbe qu'il rejoint en train, et non de Yokohama comme les autres boursiers.

Le voyage dure presque un mois, et le voyage est toute une aventure.

Le cinq septembre, je devais passer en bateau à côté de Saïgon ou Singapour. C'était au plus fort de la guerre de Corée, et au milieu de la guerre d'Indochine, et il était interdit de sortir de nos cabines pour aller sur le pont jusqu'à que le bateau ait rejoint Saïgon en remontant le Mékong. [...] Quand le bateau est entré dans la Méditerranée, l'atmosphère et l'état de la mer a changé si radicalement que j'en ai été étonné.

九月五日といえば、サイゴンかシンガポールの辺りを船で、通っていた筈だ。朝鮮戦争の最中だったし、仏印も独立戦争のさ中で、船がサイゴンまでメコン河を溯る時は、船室から甲板に出ることを禁止された。[...]船が地中海に入った時、空気や海の様子が一変したので驚いた。⁴

Sur le bateau *La Marseillaise*, une terreur l'assaille. Même s'il essaye de se le dissimuler, il est conscient que ce voyage apporte quelque chose de fatal. Comme le dit Camus, « ce qui fait le prix du voyage, c'est la peur. Il brise en nous une sorte de décor intérieur. Il n'est plus possible de tricher – de se masquer derrière des heures de bureau

¹ Itô Katsuhiko (Éd.), *La naissance de la pensée, au-delà de l'humanisme (Shisô no hassei hyûmanizumu wo koete)*, 『思想の発生 ヒューマニズムを越えて』, Banchô shobô, 1967, p. 142-143.

² Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 37.

³ NDE, p. 38.

⁴ DD, p. 268.

et de chantier¹ ». Mori le sent au fond de lui, mais dans son cas, c'est son avenir d'enseignant à Tôdai, et au-delà, tout son réseau social qui seront exposés. Il essaye néanmoins de se persuader du contraire.

Un moi affectueux, curieusement tenace, avait enfoncé solidement ses racines. J'avais vu beaucoup de nature et d'hommes, je les avais approchés, j'avais appris beaucoup, et avant que je ne vienne en France, une forme de nature, d'amis, d'organisation de vie et de travail que je pensais adaptée à moi s'est construite. [...] J'étais venu en France avec l'intention de faire de cela quelque chose d'inébranlable. Néanmoins là, quelque chose d'effrayant dont je n'avais pas connaissance était caché sous ma conscience. [...] Assis sur un fauteuil sur le pont arrière du paquebot, moi qui regardait la mer et sur elle les traces écumantes du passage du bateau, j'avais l'impression que plus jamais rien ne serait comme avant. Mais de toutes mes forces je refusais cette pensée.

人なつこくて、妙に頑固な自分が、牢固として根を下ろしてしまったのだ。それから僕はたくさんの自然や人間を見、それに接し、多くのことを学び、フランスに来る前までに、一応、自分に相応しいと思える自然、友人、生活形態、仕事の形式が、僕の中に出来ていた。[...]僕はこういうものを確乎としたものにするつもりでフランスに渡った。しかしそこに、自分では意識しない恐ろしいものが、意識の下に深くかくれていた。[...]巨船の船尾の甲板の上のフォートウイユに腰をおろして、海とその上に泡だつ船のすぎたあとを見ている僕は、自分がそこを再びもとに戻ることにはないような気がしてならなかった。僕はこの考えを一生懸命にうち消した。²

Le bateau accoste à Marseille en automne, le 23 septembre 1950. Mori arrive à Paris le 25 à la gare de Lyon. Dans le taxi qui l'emmène à son logement de la Maison du Japon, il voit cachée par la pluie Notre-Dame. Le premier contact a tout lieu d'un rêve. Mori n'a pas encore la sensation d'être à Paris. Une quantité de formalités administratives l'attend, qui l'empêche de voir autre chose que des guichets pendant des jours : inscription à la cité universitaire comme boursier, inscription à l'université,

¹ Albert Camus, *L'Envers et l'endroit*, Gallimard, 1986, p.102.

² SFB, p. 75.

récupération des bagages venant de Marseille, contact avec son directeur d'études (Lucien Fourré est le premier directeur d'études de Mori en France, avec lequel il lit Montaigne), carte de séjour, etc.¹

S'il ne lâche pas tout à fait la plume en arrivant en France, il n'écrit pendant un temps que de courts textes traitant de la culture qu'il observe dans ce nouveau pays. Ses premiers textes de France sont pour la plupart rédigés sous la forme d'une correspondance pour des revues, un peu à la manière d'un envoyé spécial. Ses écrits se tournent vers la forme de la lettre, qui aura sa prédilection dans une grande partie de son œuvre personnelle à venir.

Pendant l'année 1951, Mori produit des *Lettres de France*² pour la revue *Tenbô*. Les trois lettres composant les *Lettres de France* nomment leur destinataire, Usui Yoshimi (臼井吉見), le directeur de *Tenbô*, la revue dans laquelle elles paraissent l'une après l'autre. Il entretient également une courte *Correspondance parisienne*³ avec la revue *Ningen* qui paraît la même année.

Mori écrit d'autres « lettres » en 1951, mais elles ne seront pas au nombre des rééditées éventuelles. Ces textes sont « Manteau rouge de France (Lettre de Paris) » (« *Furansu akagetô — pari tsûshin* », 「ふらんす赤毛套—パリ通信—」), paru dans *Joseikaizô*, « Vitraux (Correspondance française) » (« *Yakie garasu — furansu tsûshin* », 「焼絵硝子—フランス通信—」), paru dans *Fûjinkôron*, et « Le Joueur de vielle à roue (Paris en pointillés) » (« *Tsujiongakushi — pari tenbyô* », 「辻音楽師—パリ点描—」) paru dans *Sekai*. Mori participe également à une table ronde entre Japonais, « De Paris, pensons au lendemain du Japon » (« *Pari ni atte nihon no asu wo omou* », 「巴里に在っ

¹ NDE, p. 8.

² Réunies pour la première fois dans Mori Arimasa, « Lettres de France » (« *Furansu dayori* », 「フランスだより」), dans *En Direction du désert (Sabaku ni mukatte, 『砂漠に向かって』)*, Chikuma Shobô, 1970, p. 297-316 (Mori Arimasa, *Lettres de France* (« *Furansu dayori* », 『フランスだより』) [1951], MAZ, III, p. 227-249).

³ Textes réunis dans le dernier recueil de textes de Mori : Mori Arimasa, « Correspondance parisienne » (« *Pari tsûshin* », 「パリ通信」), dans *Notre-Dame qui s'éloigne (Tôzakaru nôtorudamu, 『遠ざかるノートル・ダム』)*, Chikuma Shobô, 1976, p. 204-219 (Mori Arimasa, *Correspondance parisienne* (« *Pari tsûshin* », 『パリ通信』) [1951], MAZ, III, p. 250-264).

て日本の明日を思う」¹。Un texte est publié en deux parties en 1951 et 1952, *La Culture française contemporaine : en regardant la tour Eiffel*.

Pour entrer davantage dans l'intimité de Mori, il faut encore une fois recourir à sa sœur, sa grande confidente, car lui ne s'autorise qu'en de trop rares occasions à dévoiler les détails « officieux » de son quotidien.

Les personnes de l'Ambassade qui s'occupaient des boursiers leur avaient conseillé de visiter un peu la ville une semaine ou deux pour s'habituer à Paris, mais mon frère est resté tout seul dans sa chambre pour traduire et organiser en un papier ses problématiques sur Pascal et Descartes qu'il avait développées au Japon. En effet, lorsqu'il avait laissé échappé son souhait d'étudier sous la direction de Jean Wahl, on l'avait prévenu que ce professeur était très sévère et qu'aucun étudiant n'était à la hauteur pour lui être présenté.²

Mais si Mori s'enferme dans sa chambre, c'est dans un premier temps moins pour saisir l'opportunité de s'accrocher à la France que pour essayer de garder le lien qui le rattache au Japon. Plus qu'un simple étudiant discipliné, il ne regarde pas encore ce qui l'entoure comme s'il ne voulait pas arriver à Paris. Il ne met les pieds au Louvre qu'au bout de huit mois.

Mori, qui était fermement décidé à rentrer au bout d'un an au Japon, souhaite finalement prolonger son séjour d'une nouvelle année. C'est la deuxième et dernière année où il pourra recevoir une bourse d'études. Au Japon, l'on gronde déjà de le voir demander une prolongation³.

¹ Avec Abe Tomoji (阿部知二), Asabuki Tomiko (朝吹登水子), Kojima Ryô'ichi (小島亮一), Sasamoto Junji (笹本駿二), Takada Hiroatsu (高田博厚).

² Sekiya Ayako, *op. cit.*, p. 231. 「世話して下さる大使館の方々が、はじめ一週間位は、まあパリに馴れるため、あちこち見物していらっしやいと言われたが、兄は一人出かけず部屋にこもって、自分が日本で、これまで考え進めて来た、パスカル及びデカルトの問題をまず一枚のペーパーに仏文で整理して書きあげたのだと言うのである。それは、ジャン・ヴァール氏について勉強したいと希望をもらした事に対し、礼つきのこわい先生で、とても学生はつとまらないからあの先生へは紹介出来ないと言われての話である。」

³ Cf. Asabuki Tomiko (朝吹登水子), « M. Mori Arimasa de Paris » (« *Pari no Mori Arimasa san* », 「パリの森有正さん」), 1977, p. 28-32.

Contrastant avec sa première année, la deuxième année est dévolue à voyager. Le désir de France s'est réveillé. En automne 1951, il part de Grenoble vers les Alpes, et arrive sur la Côte d'Azur, Avignon, Arles, Montpellier, Sète, Narbonne, Perpignan, puis les Pyrénées. Il gardera une sympathie ou une attirance pour le pourtour méditerranéen qui ne se démentira jamais. Terre sur laquelle il a débarqué, terre des grands écrivains qu'il affectionne – Camus, Gide, Rimbaud... –, terre à l'importance géohistorique extrême pour l'Europe. Vers la fin de l'année, il voyage même en Espagne (Cádiz, Algeiras) puis en Afrique, au Maroc. Il visite la Corse. Il passe également le détroit de Gibraltar.

Pendant ces deux premières années en France, quelque chose « grandit en lui », remplaçant la peur qu'il avait éprouvée en venant. La gestation d'un moment fatidique à venir, qu'il n'ose s'avouer trop vite. Il se rappellera cette époque plus tard :

Il y a sept ou huit ans, je me suis attardé un soir sur la berge de la Mégisserie, et j'ai regardé le brouillard nocturne et glacial qui, son froid pénétrant jusqu'au cœur mon existence, rampait sur la surface de la Seine. Depuis cet instant, quelque chose a grandi en moi et a construit peu à peu un noyau. Cette nuit de solitude effrayante, je l'ai couchée par écrit en rentrant dans ma chambre d'hôtel. [...] Si je n'avais pas pris conscience de ma solitude à ce moment-là, il ne fait aucun doute que mon existence se serait éteinte.

僕はもう七、八年前このメジスリ河岸に夜おそく佇んで、寒い夜霧が、自分の存在の中心まで冷たく溷しながらセーヌの面を這うように流れるのを見ていたことがある。その時から、僕の中には、何かが成長し、核を造り続けてきた。あの恐ろしく孤独だった夜、僕はそのことをホテルの部屋にかえって書き留めていた。[...]もしあの時、自分の孤独を意識できなかつたら、僕の存在は消滅していたに相違ない。¹

Mori fait allusion ici à un moment qui doit précéder de peu sa décision finale de rester en France, autour de l'hiver 1951-1952.

¹ PC, p. 40-41.

C'est un jour de début de printemps en 1952 que j'ai pris la véritable décision de rester ici. Après avoir écrit une lettre déterminante et l'avoir envoyée au Japon, dans un état d'esprit impossible à décrire, j'ai marché comme un dément depuis la tombée de la nuit, et quand il se fit tard, je suis allé du Pont Neuf jusqu'au pied du Pont Saint-Michel le long du quai des Grands Augustins. [...] J'ai traversé de l'autre côté du pont, et à l'entrée pour descendre vers la gare Saint-Michel, j'ai traversé le quai Saint-Michel, et je me suis assis à une terrasse d'un café au coin du côté où l'on peut voir Notre-Dame.

ここに留まる本当の決心をしたのは一九五二年の早春のある日だった。ある決定的な手紙を書いて日本へ出してから、僕は名状することのできない心の状態で、憑かれたように、宵の口から歩きまわり、夜が更けてから、グラン・オーギュスタンのケーをポン・ヌフの方からサン・ミシエルの橋の袂まで来た。[...] 橋の袂を向う側に越して、サン・ミシエル駅へ下りる口の所で、ケー・サン・ミシエルをこえて、角のカフェーの、ノートル・ダムに見える側の、テラスに腰をおろした。¹

Au printemps de cette année-là, il envoie sa lettre de démission à l'Université de Tôkyô². Ses professeurs de Tôdai eurent beau faire, Mori ne revînt pas sur sa décision : il restera en France. Angoissé de nature, il regrette bientôt sa décision « folle » d'avoir largué les amarres. Ses professeurs sur place, Lucien Fourré et Jean Wahl, ne l'ont ni encouragé, ni opposé de refus³.

Il y eut une sensation de libération. [...] Il n'y eut aucun mal du pays. La terreur, c'était le pressentiment rempli de frissons par rapport à la question : « arriverais-je à vivre ? ». [...] Mais de là renaissent moi, Paris, le travail, l'amour, le Japon où je suis né. J'avais le pressentiment net que ces choses-là pour moi naissaient de là ou n'existaient pas du tout.

¹ PC, p. 48.

² Mori Arimasa, « Notes personnelles de Paris » (« *Pari shiki* », 「巴里私記」), MAZ, IV, p. 428.

³ NDE, p. 14-15

ある解放感があった。[...]懐郷的な気分は全くなかった。恐怖は、自分が存在してゆけるかどうかについての戦慄に充ちた予感だった。[...]ただそこから、自分とバリと仕事と愛情と、自分が生まれた日本と、そういうものが、あらためて生まれてくる。それらは、そこから来る以外には、自分にとっては絶対はないということをはっきりと予感していた。¹

Avant son départ pour la France, la peur de se retrouver dans le lieu où il s'était malgré lui préparé à aller se manifestait par un sentiment paradoxal de rejet. Sur le bateau, plus l'arrivée était inéluctable, plus sa terreur grandissait. Allait-il jusqu'à prier que le bateau coule ? Diverses raisons avaient pu accentuer cette appréhension : son âge par exemple (il allait bientôt avoir quarante ans). Mais le principal mobile de son angoisse était qu'il allait devoir se confronter directement, et seul, au lieu même où s'est forgée la pensée qu'il avait étudiée « de loin » au Japon².

Une fois la France découverte et lentement apprivoisée, l'angoisse ressurgit au moment même où il entrevit l'éventualité de rester en France³. A-t-il eu peur de perdre ces deux années et leurs promesses encore ténues ? Il sentait quelque chose grandir en lui et voulait lui donner sa chance. Mais le désir de rester avait fait surgir une nouvelle fois l'angoisse, qui est comme son corollaire.

Si alors je retournais au Japon, aussitôt, en moins d'une semaine, mes sensations du Japon m'enseveliraient. Que ce soit bien ou non n'est pas le problème, mais je repense aujourd'hui que c'est une vérité incontestable.

これで日本へ戻れば、忽ち、一週間とたたないうちに私の日本のサンサンオンは、私を埋めつくしてしまうだろう。それが決してよいわるいの問題ではなく、一つの厳然とした事実であることを私は今更のように考えた。⁴

Mori avait maintenant peur de retourner au Japon. Comme le suggère Katayama Kyô'ichi (片山恭一)¹, son nouveau départ en France avait transformé ses perspectives

¹ PC, p. 49.

² Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 38-40.

³ *Ibid.*, p. 41-42.

⁴ DD, p. 170.

au point de lui faire abandonner ce qu'il avait juré de retrouver avant de partir. Et effectivement, son poste, ses amis, sa famille, Mori les sacrifiera tous.

Ce qui a fait prendre à Mori cette décision, c'est peut-être le Japon sous le militarisme, ou la société japonaise d'après-guerre. C'est-à-dire qu'ayant été désespéré par tout ce qui était japonais, incluant le fait que lui-même était Japonais, il aurait pris la décision d'habiter en France.²

Je pense qu'étant réellement venu, il a eu accès aux choses européennes, la sculpture et l'architecture, l'état de la vie des gens à Paris, et qu'il a à nouveau, et bien, comment dire, été désespéré par le Japon, été gagné par un sentiment de désespoir vis-à-vis de lui-même Japonais.³

Il avait formé une image d'une société idéale au Japon, soutenu par le christianisme et l'engagement, et pensais la voir se réaliser en France. En fait, son désespoir vis-à-vis du Japon n'avait pas attendu sa visite en France pour exister. Son cœur était gagné par l'Occident, au travers de ses lectures et de ses fantasmes. Mais d'abord et surtout, il avait pris une nouvelle conscience de lui-même. Sa décision de rester en France fut peut-être son véritable premier geste égoïste. Et cet égoïsme, il l'avait appris en France.

Étant allé par hasard à Paris comme étudiant étranger, il s'est dit « Mais n'y a-t-il pas ici de nombreuses personnes qui ont ce visage solitaire comme moi ? », et

¹ Katayama Kyô'ichi (片山恭一, né en 1959) est un écrivain célèbre au Japon, dont le roman le plus vendu est **Un Cri d'amour au centre du monde* (*Sekai no chûshin de ai wo sakebu*, 『世界の中心で、愛をさけぶ』, 2001). Lors de ses études à l'université, il découvre par hasard le nom de Mori dans un texte de son écrivain préféré du moment, Ôe Kenzaburô (大江健三郎). Cependant, les écrits de Mori le laissent froid, il ne les comprend pas bien et ses préoccupations sont plutôt dirigées vers Marx ou Hegel qu'il lit assidument. Trente ans plus tard, c'est à nouveau par hasard qu'il reprend sa lecture de Mori, voyant ses essais chez un libraire. Bientôt, il écrira un livre sur l'auteur et sa lecture, *Dans quelle direction mourir ?* (*Doko he mukatte shinuka*, 『どこへ向かって死ぬか』, 2010).

² Katayama Kyô'ichi, *Dans quelle direction mourir ?* (*Doko he mukatte shinuka*, 『どこへ向かって死ぬか』, NHK shuppan, 2010, p. 117. 「そういう行動を森にとらせたのが、軍国主義下の日本だったり、あるいは戦後の日本社会だったり、ということはあったかもしれません。自分が日本人であることも含めて、あらゆる日本的なものに絶望したところで、フランスへの定住を決意したっていう。」

³ *Ibid.*, p. 127. 「実際に来てみて、ヨーロッパの文物というか、彫刻や建築や、パリという街で人々が生活している様子に触れて、あらためてまあ、なんていうか、日本という国に絶望した、日本人である自分にたいして絶望的な思いを抱いたってことだと思っただけですけどね。」

ces personnes ont construit librement une société démocratique, où naissent de l'art, de la littérature, ou de la pensée possédant un haut caractère spirituel, enfin d'extrêmement humain. Cela a eu, je pense, une signification énorme pour Mori. Comme si on lui avait dit pour la première fois : « Mais vit ! ».¹

Paris, c'est le lieu où l'on « s'essaie » comme dit Montaigne. On s'y confronte au « monde ». Pour Mori, c'est une ville qui encourage les gens à s'affirmer, et où tout le monde va chercher quelque chose. Mais ce que l'on y trouve, ce n'est rien d'autre que soi-même². L'objet de cette quête fut assez précieux pour lui faire abandonner tout ce qu'il avait construit au Japon pendant quarante ans, contre une vie de misère en France. C'est la France au début des Trente Glorieuses, certes, mais les Japonais ne sont pas les bienvenus. Ils sont les « méchants » de la guerre. Ils sont d'ailleurs très peu à Paris : quelques journalistes, quelques boursiers et quelques artistes. Ils se connaissent pratiquement tous et se serrent les coudes. Ils survivent comme ils peuvent.

Finalement, Mori récupère l'argent destiné au paiement du voyage du retour³, et quitte la cité universitaire. Il trouve à se loger en pension près de la tour Eiffel, rue de Belgrade, dans le VII^e arrondissement, mais préfère bientôt déménager dans un hôtel bon marché du Quartier Latin, rue de l'Abbé de l'épée. Il vivra dorénavant de l'argent envoyé par sa famille, de la petite pension que lui verse également l'Université de Tôkyô (obtenue grâce à Watanabe Kazuo), et aussi de petits travaux de traduction ou d'interprétation.

Après qu'il ait décidé de se fixer en France, seuls quelques échos, aussi faibles que distants, rappelleront son existence aux Japonais. En août 1952, un article de Mori paraît dans le journal Asahi : « Ce Moment de la culture française » (« *Furansu bunka*

¹ *Ibid.*, p. 123. 「たまたま留学というかたちでパリに行ってみると、なんか自分と同じように孤独な顔をした人たちがいっぱいいるじゃないかと、しかもその人たちが自由で民主的な社会を作り上げて、そこでは非常に人間的なとか、高い精神性をもった芸術とか文学とか、あるいは思想のようなものが生み出されている。そのことは森にとって、とても大きな意味をもったと思うんです。はじめて『生きてもいいぞ』って言われたような。」

² LND, p. 15.

³ NDE, p. 14.

no kono goro »,「フランス文化のこの頃」). Un document jamais publié, retrouvé chez Kinoshita Junji après la mort de Mori, date aussi de cette année : « Le Gide apparu dans les films » (« *Eiga ni arawareta Jiido* »,「映画に現われたジイド」).

Seul un texte paraît en 1953 : « Rouault et le monastère de Tolède » (« *Ruô to toredo no sôin* »,「ルオーとトレドの僧院」)¹, et rien n'est publié en 1954.

Entre 1951 et 1953, deux traductions et un livre de Mori seront réédités : l'*Histoire de mes pensées* d'Alain, *La Sagesse française* de Fortunat Strowski, ainsi que *Uchimura Kanzô*. Comme en souvenir d'un compatriote chrétien et passionné de la France, dans laquelle il a fini par disparaître.

¹ Les œuvres complètes reprennent l'édition du texte, plus longue, trouvée après la mort de l'auteur et parue dans *Tenbô* en 1976 (cf. MAZ, III, p. 429) : Mori Arimasa, « Notre-Dame au crépuscule : deux, trois impressions sur la culture française » (« *Tasogare no nôtorudamu — furansubunka ni tsuite no ni san no inshô* »,「黄昏のノートル・ダム—フランス文化についての二・三の印象—」) [1976], MAZ, III, p. 344-385.

2. EN FRANCE : DES ÉTUDES JAPONAISES

Mori s'est décidé à ne pas retrouver l'environnement qu'il avait construit au Japon. S'il retourne une fois au Japon en 1955, c'est pour couper définitivement le fil qui le relie à son pays.

Pourtant, c'est avec l'aide du Japon que Mori trouve un emploi d'enseignant de la culture japonaise, qui lui permet de vivre plus confortablement. Ce qu'il considère comme un travail alimentaire va en fait se révéler être bien davantage : l'occasion d'un nouveau rapprochement de Mori avec le Japon. C'est donc en quelque sorte depuis Paris, et au travers de lui-même que Mori a enfin pu voir le Japon.

2.1. Premier retour au Japon en 1955

Après une absence de cinq années, Mori rentre pour la première fois au Japon en 1955, de juillet à mi-novembre. Selon Mori, c'était « un événement qui constituait le centre d'un changement qui mûrissait doucement en lui [moi] ¹ » : rendre claire sa situation avec le Japon. Il avait commencé une nouvelle vie en France, mais en parallèle conservait une partie de son ancienne au Japon : sa femme et ses enfants. Son abandon de poste à Tôdai n'avait pas dû être sans conséquence non plus.

Sans doute que la promesse d'une situation régulière comme enseignant de la culture et de la langue japonaise dès l'automne suivant lui a donné la possibilité de prendre des décisions importantes sur l'avenir. Il ne parle pas de la raison qui le fait rentrer, mais d'après sa sœur, c'est « à cause de circonstances tendues² » : la relation entre sa mère et sa femme est en effet devenue plutôt mauvaise. Le départ de Mori avait effectivement dû s'imposer comme un problème majeur au fil des années qui s'étaient écoulées.

¹ SFB, p. 118. 「僕の中に徐々に成熟しつつあった変化の一つの中心をなす出来ごとであった。」

² Sekiya Ayako, *op. cit.*, p. 235.

Finalement, Mori rentre au Japon pour divorcer d'avec sa femme¹. La sœur de Mori est d'accord pour prendre en charge leur mère. Tandis que l'ex-femme de Mori ira habiter avec leur fils Ariyuki (有順)², Mori accueillera sa fille, Toshiko, en France. Il faudra encore deux ans (le temps que Toshiko vienne en France) pour que les problèmes familiaux s'apaisent complètement³.

Pendant son séjour, les médias japonais en profitent pour lui demander une série d'entretiens sur la culture française et sur la comparaison avec la culture japonaise. En fait, il parle surtout de la vie quotidienne et de son expérience en France, reliant des petits événements de tous les jours avec les grands principes de démocratie et d'universalité qu'il aime y voir. Avec Oshio Tsutomu (小塩力), il discute « Les fondements de la civilisation européenne » (« *Yôroppa bunmei no kitei wo nasu mono* », 「ヨーロッパ文明の基底をなすもの」); avec Nakajima Kenzô (中島健蔵), il s'entretient sur « La France en guerre : entretiens du nouveau Japon (6) » (« *Sensô no furansu — shinnihontaidan (roku)* », 「戦争のフランス—新日本対談(六)—」), et s'exprime sur « Les Français et la neutralité » (« *Furansujin to chûritsushugi* », 「フランス人と中立主義」) avec la rédaction de *Sekai*.

À l'automne après être revenu en France, il participe encore à un débat interculturel, « Tôkyô – Paris » (« *Tôkyô – pari* », 「東京—パリ」), avec Katô Shûichi et la peintre Môri Mami (毛利真美) et s'entretient avec Kinoshita Junji « Sur le Japon et les Japonais » (« *Nihon oyobi nihonjin ni tsuite* », 「日本および日本人について」). Ces textes paraîtront en janvier 1956.

À côté de ces quelques dialogues avec d'autres intellectuels japonais, Mori produit plusieurs textes dans la même veine. « Paris : Notre-Dame rouge » (« *Pari — akai nôtorudamu* », 「パリ—赤いノートル・ダム」), « Les études à l'étranger et la

¹ La première femme de Mori finira sa vie dans la solitude, abandonnée par son mari puis par son fils. Elle décède six mois après Mori Arimasa.

² Mori Ariyuki vivra à partir de 1955 avec sa mère, dont vient de divorcer Mori. Il fera des études de commerce à l'Université Keiô. Lorsque lui-même se marie, sa mère retourne vivre à son ancien appartement. Les jeunes mariés donnent une cérémonie à Paris (1972) et auront un fils l'année suivante, rendant Mori grand-père en 1973. (Cf. NDE)

³ SF, p. 371.

conversation » (« *Ryûgaku to kaiwa* », 「留学と会話」), « Katô Shûichi » (« *Katô Shûichi* », 「加藤周一」), « Le classique est vivant : caractéristique de la culture française » (« *Koten ha ikiteiru — furansu bunka no tokushitsu* », 「古典は生きている— フランス文化の特質—」), et « Sur les racines de la culture : la France vue par un Japonais » (« *Bunka no ne to iu mono ni tsuite — ichinijonjin ni utsutta furansu* », 「文化の根というものについて— 日本人に映ったフランス—」).

Itô Katsuhiko (伊藤勝彦)¹ dira que « Mori Arimasa lui-même, c'était un peu le représentant parmi les Japonais qui ne voulaient plus sortir de Paris.² » On pourrait citer Takada Hiroatsu (高田博厚)³, un ami artiste-peintre et sculpteur, qui lui aussi a choisi de vivre en France. Ce qui retient Mori, c'est semble-t-il avant tout de jouir de sa propre individualité et de vivre un rêve européen. Il peut pour cela faire confiance à tous les textes qu'il a lus pour enrichir son propre quotidien. Seule la joie de vivre dans la France des années cinquante et soixante peut justifier cette nouvelle vie. Ce pays jouit

¹ Itô Katsuhiko, dont l'œuvre la plus lue reste l'*Histoire de la pensée de l'amour* (*Ai no shisôshi*, 『愛の思想史』, 1965), figure parmi les commentateurs les plus assidus de Mori. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages en lien avec Mori, notamment d'un recueil d'entretiens avec Mori Arimasa, Mishima Yukio et Yoshimoto Takaaki, *La naissance de la pensée, au-delà de l'humanisme* (*Shisô no hassei hyûmanizumu wo koete*, 『思想の発生 ヒューマニズムを越えて』, 1967), d'un livre sur Descartes dont il reprend le titre d'un ouvrage de Mori, *L'homme Descartes* (*Dekaruto no ningenzô*, 『デカルトの人間像』, 1970), ainsi que deux essais *Philosophie des choses douées d'émotion, Ômori Shôzô et Mori Arimasa* (*Tenchiyûjô no tetsugaku Ômori Shôzô to Mori Arimasa*, 『天地有情の哲学 大森荘蔵と森有正』, 2000) et *Mori Arimasa et moi, voie vers la philosophie mystique* (*Mori arimasa sensei to boku — shinpishugitetsugaku heno michi*, 『森有正先生と僕—神秘主義哲学への道』, 2009). En 1950, il est en première année et suit les cours de Mori, l'un sur Descartes intitulé « Les Méditations » (« *Shôsatsu* », 「省察」), l'autre intitulé « Etudes sur Pascal » (« *Pasukaru kenkû* », 「パスカル研究」). Mori a joué un grand rôle dans sa vocation, dans sa lecture de Descartes et Pascal, mais lui a semble-t-il aussi permis d'obtenir son premier poste (Itô Katsuhiko (伊藤勝彦), « Mori Arimasa et les études sur Pascal » (« *Mori Arimasa to Pasukaru kenkyû* » 「森有正とパスカル研究」), MAZ, VII, Annexes n° 7, Chikuma shobô, 1979, p. 6). Il a aussi contribué à la série « Patrimoine du savoir mondial » (« *Jinrui no chiteki isan* », 「人類の知的遺産」) en écrivant le volume 34 consacré à Pascal, en lieu et place de Mori, décédé, mais à qui aurait semble-t-il échu le travail (Itô Katsuhiko, *Mori Arimasa et moi, la voie vers une philosophie mystique* (*Mori arimasa sensei to boku — shinpishugitetsugaku heno michi*, 『森有正先生と僕 神秘主義哲学への道』), Shinyôsha, 2009, p. 66).

² Itô Katsuhiko, *Mori Arimasa et moi*, *op. cit.*, p. 8.

³ Takada Hiroatsu (1900-1987) était un sculpteur, dessinateur et écrivain japonais qui a vécu à Paris entre 1931 et 1957. Côtéant les artistes sur place (Rouault, Jean Cocteau), il participe comme représentant japonais au Festival de Cannes pendant dix ans. Il offre un buste d'Alain à Mori, avec qui il entretient une relation d'amitié. Il critiquera néanmoins celui-ci pour son « retour au Japon ».

alors d'un certain prestige intellectuel, qui pourtant est contrebalancé par un déclin sur le plan international. Si la France est à l'apogée de sa puissance au sortir de la Grande Guerre, la défaite militaire cinglante et la collaboration pendant la Seconde Guerre mondiale vont diminuer son rôle sur le plan économique comme sur celui de la politique internationale.

Derrière la façade idéologique, la vie quotidienne n'est pas plus fascinante qu'ailleurs :

La vie en France, froide, peu aimable, dure, aux principes réglés jusqu'à la cruauté, a commencé à nouveau. C'était comme si j'étais tendu jusqu'au fond de mon corps. J'ai senti la chose étrange qu'est une civilisation à la haute densité

冷たい、無愛想な、硬質な、残酷なまでに規則正しい、フランスの生活がまたはじまった。体のしんまで引きしめるような気がした。密度の高い文明という不思議なものを感じた。¹

Ce quotidien doit lui paraître encore plus dur, lorsqu'il pense au Japon. Mais la silhouette de celui-ci est encore trop vague et le lien entre Mori et son pays encore par trop fébrile. C'est par l'enseignement de la culture japonaise que Mori entamera son retour vers le Japon.

2.2. L'enseignement

En 1955, il commence à travailler à la Sorbonne comme enseignant d'histoire de la littérature japonaise. C'est un poste qu'il a obtenu par Charles Haguenuer (qui y est responsable des cours de civilisation japonaise). En parallèle, il est chargé de donner des cours de langue japonaise à l'École des langues orientales, rue de Lille. C'est par l'intermédiaire de René Sieffert, qui rentrait alors du Japon qu'il a pu obtenir ce travail (il avait sans doute dû entendre parler de Mori vivant de menus travaux de traduction).

¹ SFB, p. 122.

Francine Hérail est de la génération pionnière des étudiants de japonais, venant de formations scientifiques initiales parfois différentes, qui allaient contribuer progressivement à l'organisation et à l'essor de l'institution des études japonaises en France. Elle est du nombre de ses élèves.

À mon époque, on apprenait quasiment seul, car presque rien n'était prévu en France pour l'enseignement de la langue japonaise. Pendant ma première année de japonais, comme je vous l'ai dit, j'ai assisté aux cours de grammaire que M. Sieffert donnait aux Langues orientales. Il succédait à Charles Haguenaer, nommé à la Sorbonne. Pour la deuxième année, j'ai eu Mori Arimasa comme lecteur. C'était un spécialiste de Descartes. Il a laissé une œuvre d'essayiste fort appréciée au Japon. Je ne crois pas que l'enseignement du japonais oral à des débutants l'intéressait beaucoup, mais toutes les histoires qu'il racontait – en français – étaient vraiment intéressantes.¹

Citons encore des noms comme ceux de Jean-Jacques Origas ou Bernard Franck. Paradoxalement, si Mori a pu couper les ponts avec son pays et prendre en charge sa fille, c'est sans aucun doute parce que lui avait été proposé cet emploi d'enseignant de japonais. En effet, il est difficile d'imaginer que cela aurait été possible sans ce travail. Bien que Mori ne considère sa nouvelle activité que comme un travail alimentaire, cette nouvelle situation va stimuler son intérêt pour son propre pays. Déjà en décembre 1956, Mori est conscient que l'étude de la littérature japonaise est « la meilleure chose pour éclaircir s[m]on rapport avec le Japon en lui[moi].² » Il décide dès lors de mener de plus vastes recherches concernant le Japon, et nous n'aurons pas tort d'y voir l'initiation de ce qui aurait dû devenir beaucoup plus tard *Introduction à la pensée japonaise* (*Nihon shisô nyûmon*, 『日本思想入門』), un ouvrage inachevé sur la culture japonaise dans la perspective de la pensée de Mori.

L'intérêt de Mori pour la langue japonaise apparaît pour la première fois aux yeux du lecteur dans son journal, à la date du 15 novembre 1956. Ayant fini le cours sur

¹ Francine Hérail, Nathalie Kouamé, *Conversations sous les toits – De l'histoire du Japon, de la manière de la vivre et de l'écrire*, Philippe Picquier, 2008, p. 58.

² SF, p. 36. 「僕の内面の日本との連関を明らかにするのはこれが一番よいかもしいない」

l'époque de Nara lors de la première année, l'année 1956-1957 avait pour thème la littérature de Heian¹. Cet enseignement du japonais aux Français est une occasion inespérée et déterminante pour Mori, tourné depuis sa jeunesse et jusqu'alors sur les pensées françaises et occidentales. En 1957, Mori exprime son intérêt ainsi :

Ce cours, c'est plutôt pour moi que pour les étudiants que je le fais. Certes les étudiants sont peu nombreux, mais non, je n'aurais jamais imaginé que la littérature japonaise m'apprendrait autant. C'est parce qu'il y a dedans quelque chose qui s'harmonise sans élever de résistance avec une nature qui est en moi depuis toujours, et qui pourtant prend forme ainsi. Il y a là encore quelque chose qui, dans un autre sens que l'Europe, clarifie ma propre nature.

この講義は学生のため、というよりも自分のためにやっているようなものだ。学生は数も少ないが、そういうことではなく、国文学がこれほど自分の養いになるとは夢にも思わなかった。自分の中にある生来の資質と抵抗を起こさずに和合するもの、しかもそれで形をなしているもの、がそこにあるからだ。ここにも亦、ヨーロッパとは別の意味で自分の資質を洗い出してくれるものがある。²

Mori, qui avait prévu de passer à l'époque Kamakura-Muromachi l'année d'après, devient ainsi de plus en plus intéressé vis-à-vis de sa propre langue maternelle au travers de l'enseignement de la littérature japonaise aux quelques étudiants français apprenant alors cette langue et cette culture étrangères. Ce qui éveille particulièrement son intérêt est la poésie japonaise. Dans son journal, en automne 1956, Mori écrit qu'il a commencé à réfléchir sur la conscience du temps au Japon (il fait des recherches sur le temps chez Descartes en parallèle, nous y reviendrons) à partir des chants populaires des annales japonaises (*Chronique des choses anciennes*, *Kojiki*, 『古事記』 et *Chronique du Japon*, *Nihonshoki*, 『日本書記』) et de la poésie japonaise (和歌)³. Il note son intérêt pour les journaux et récits comportant des poésies et chansons, et écrit que la littérature

¹ JN, XIII, p. 31.

² SF, p. 250.

³ JN, XIII, p. 31. Figure aussi le **Dit du Genji* (*Genji monogatari*, 『源氏物語』).

classique japonaise « tend à devenir une question sérieuse¹ » en lui. Juste après, il écrit la chose suivante :

Je trouve un charme dans la relation de la prose et des vers dans la littérature japonaise. Dans la littérature japonaise, il semble qu'il y ait de la prose qui soit poésie, et des vers qui ne soient pas poésie. Lorsque je cherche en lisant les œuvres originales, je comprends combien la plupart des histoires de la littérature jusqu'ici étaient écrites confusément, et j'ai pu comprendre qu'avec cela, il était naturel que mon intérêt n'ait pas été excité.

僕はここに、日本文学の中の、散文と韻文との関係に妙味を持っている。日本文学には、詩である散文、詩でない韻文があるようだ。原典を読みながら調べていくと、これまでの日本文学史の多くが、どんなに雑駁に書かれたものであるかが判り、これでは興味をそそられなかったのが当然だと思うようになった。²

Quels ont pu être les livres d'histoire de la littérature japonaise qu'avait lus Mori jusqu'ici ? Si nous remontons un peu le temps grâce à ses écrits, nous pouvons obtenir des éléments de réponses, bien que fragmentaires :

Sur la table, tout à gauche, sont empilés les cours sur le *Kojiki* de M. Tsugita et les cahiers de notes pour le cours d'histoire de la littérature japonaise que je fais au département de littérature, et au-dessus est posée une simple lampe en fer-blanc, qui envoie sur mes mains une lumière claire. À côté, un vieux réveil encore en marche fait tic-tac. Derrière sont posés une boîte de gâteaux envoyée du Japon, un manuel de japonais, l'histoire de la littérature japonaise de Revon, un livre de médecine chinoise, *Die Idee der Phänomenologie* de Husserl, des lettres, le cahier d'absence des étudiants, un *Petit Larousse*, puis à droite sont empilés en désordre un récepteur radio, un catalogue détaillé du Louvre, le *Recueil de chants du Kojiki et du Nihonshoki*, plusieurs histoires de la littérature japonaise, un carnet d'adresses, un dictionnaire français-japonais de Sanseidô, un paquet de Gauloises, un cendrier plein de mégots, un *Dictionnaire des synonymes* Larousse, et juste devant sont posées un pot de miel donné par J. et

¹ JN, XIII, p. 35.

² JN, XIII, p. 35.

une carte postale des vestiges du Temple d'Athéna à Delphes, que M. m'a envoyé de Rome.

机の上には、左端に、次田氏の古事記講義と文学部である日本文学史の講義のノートをつみ重ねた上に、粗末なブリキのスタンドが置いてあって、明るい光を手許に投げている。そのそばに、古い目醒し時計がまだ故障もおこさずに音を立てている。そのうしろには、日本から送ってきた菓子箱、日本語の教科書、ルヴオンの日本文学史、漢方医学書、フッサールの「現象学考案」、手紙、学生の出欠簿、小ラルッス、右の方には、ラジオの受信機、ルーヴルの細別カタログ、記紀歌謡集、国文学史数種、住所録、三省堂の仏和、ゴーロワーズの包み、吸いがらのいっぱい入った灰皿、ラルッスの類語辞典が雑然と積まれ、正面には、J がくれた蜂蜜のびんと M 先生がローマから下さった、デルフのアテナ神殿廢墟の絵はがきが置いてある。¹

Mori, spécialiste de philosophie française, n'eut guère de contact avec des livres sur la littérature japonaise avant que ne deviennent nécessaires des préparations en vue de ses cours pour lesquels il fut finalement employé à Paris. Les mots « les livres d'histoire de littérature japonaise jusqu'à aujourd'hui » pointent donc principalement ces livres susmentionnés, donc récents, lus dans le cadre de la préparation de ses cours.

Plutôt que sur le plan strictement professionnel, Mori semble avoir été un professeur d'accès facile, plutôt généreux de son temps, comme nous le fait savoir sa sœur :

Ce qui affairait mortellement mon frère était le système, pour les connaître chacun, de préparer lui-même un *rice curry*, d'inviter quelques élèves chez lui, et de les régaler en discutant de choses diverses. On dit qu'il a réalisé cela complètement sans exclure aucun étudiant. « Qu'importe la simplicité du repas, en leur disant que je l'ai fait moi-même, ils mangent tous joyeusement sans se plaindre ». ²

¹ SFB, p. 122-123.

² Sekiya Ayako, *op. cit.*, p. 248-249. 「一人一人を知るため、兄が殺人的多忙の中でした事は、自分でライスカレーを作り、数人ずつ学生を自室によんで、いろいろ話をしながら御馳走をするというシステム

C'est lui-même un bon vivant, et il ne fait aucun doute que ce temps passé avec les étudiants devait lui être sympathique.

Charles Haguenuer lui prodigue conseils et aide dans le cadre de son travail et même au-delà. Mori l'admira toujours. Charles Haguenuer (1896-1976), japonologue, est notamment l'auteur d'un premier et unique volume d'une *Morphologie du japonais moderne* (1951), ouvrage dont Mori vante les mérites et auquel il se réfère de nombreuses fois. Ce fut l'un des premiers ouvrages sur la structure du japonais en France.

Hier [le 03.11.1958], j'ai rendu visite à M. H[aguenuer]., et j'ai reçu une profonde consolation. Sur le chemin de la vie, rien ne donne plus de vive émotion que les mots bienveillants d'une personne à la longue expérience. Cette fois-ci, l'amitié que j'ai reçue de nombreux professeurs, aînés et amis français pour des raisons personnelles me porte et me fait rentrer de plus en plus profondément dans la société de ce pays. [...] Combien de fois ai-je mué, depuis que j'ai marché sur les pierres de Marseille où le vent glacé d'automne soufflait, il y a neuf ans ? Ainsi, le destin m'a profondément lié avec les personnes de ce pays.

昨日、ソルボンヌの H 教授を訪問し、深い心の慰めを受けた。人生の途上、豊かな経験をもつ人の好意ある言葉ほど感銘を与えるものはない。この度一身上のことで、この国の先生、先輩、友人、の数々から受けた友情は僕を駆ってますますこの国の社会の中に深く入らせてしまう。[...] 九年前、冷たい秋風の吹き抜けるマルセイユの石畳を歩いてから、僕はどれほどの脱皮を続けてきたことだろうか。こうして運命は僕をこの国の人々と深く結びつけてきた。¹

Il observe également ce monde des études japonaises françaises, parfois d'un œil critique. « [Bernard] Franck, écrit-il, m'a envoyé ses recherches en français sur "*kataimi* et *katatagae*". Les études japonaises en France se sont extrêmement approfondies.

である。これを全学生対象にやり直し完全に実行したというのである。「どんなに簡単な食事でも、僕が自分で作ったと言うと、みんなとにかく文句なく一応楽しく食べてくれますよ」と言った。」

¹ PC, p. 27.

Encore quinze ans et elles deviendront comme les études chinoises d'autrefois.¹ »
Ailleurs, il critiquera le niveau faible des enseignants en japonais².

Finalement, si Mori semble ne pas avoir pris très à cœur, professionnellement parlant, son travail d'enseignant de japonais, il est difficile d'imaginer qu'il n'aura rien apporté au contingent des études japonaises de son temps. S'il se souvient avec frustration de ses premiers cours donnés sur la littérature japonaise, sa formation littéraire de haut niveau lui aura très certainement permis d'offrir à ceux de ses étudiants qui le sollicitaient des conseils de valeur. C'est peut-être ce travail « sur le terrain » qui lui fera conserver son poste jusqu'à sa nomination en 1971 comme « Professeur associé » à l'Institut national des langues orientales rattaché à l'Université de la Sorbonne Nouvelle Paris 3.

D'un autre côté, il reste très dédaigneux par rapport à ce que son travail représente pour lui, en dépit du statut officiel qu'il lui donne, et préfère souvent se présenter lui-même comme « philosophe » ou « penseur » (si l'on se réfère à ses apparitions dans les revues, et notamment autour de 1970). Il est vrai que dans son enfance et parmi son entourage peut-être, « employé » n'était peut-être pas un statut suffisamment valorisant. C'est peut-être la même envie de reconnaissance, ce besoin de la fonction élevée – ou peut-être l'attrait pour les avantages financiers ? – qui le font présenter sa candidature en 1973 au poste de directeur de la Maison du Japon de la cité universitaire de Paris (パリ大学都市日本館), alors que son état de santé s'est gravement dégradé en quelques années, et que d'autres projets l'attendent au Japon. L'envie de retourner au premier endroit où il avait logé se mêle peut-être aussi à sa décision, puisqu'une des conditions à la candidature est de loger sur place³.

¹ PC, p. 48. 「フランク君が「方忌みと方違え」という仏語で書いた研究を送ってきた。フランスの日本学は非常に深まってきた。十五年すれば往年の支那学のようになるであろう。」

² DD, p. 350.

³ NDE, p. 20.

En attendant cette relative aisance des dernières années, il avait un autre « moyen de subsistance », une activité parallèle à l'enseignement : la traduction¹.

2.3. La traduction

En 1955, il n'a pas les moyens de rentrer au Japon pour s'occuper des affaires graves qui l'y attendent. Son travail d'enseignement ne commence qu'en automne. C'est la proposition d'un travail de traduction de nouvelles d'Akutagawa Ryûnosuke qui va le lui permettre, car Gallimard et l'UNESCO, associées au projet, le payent d'avance. L'argent lui rendra de surcroît possible de faciliter la venue de sa fille en France².

Mori semble avoir été plutôt le genre d'homme à terminer ce qu'il avait commencé lorsque ce n'était pas que pour lui-même (il laissera une grande quantité de projets personnels inachevés). Ayant reçu le paiement d'avance, il ne pouvait plus s'esquiver. Pourtant, cette traduction munie d'une longue introduction fut une œuvre de longue haleine. Du point de vue de Mori tel que nous le rapporte sa sœur, ce travail était un enjeu important : « [L]'introduction de ce livre était pour mon frère, qui voulait y expliquer tout le caractère d'Akutagawa, une partie importante qui dépasse la qualification succincte et légère d'"introduction" ». « Pour l'éditeur, le travail était comme déjà fait³ », continue-t-elle, alors que pour Mori, dix ans de labeur avaient seulement commencé.

Pour mener à bien ce travail, Mori recourt à René Sieffert, à un certain « [Jean] Esmein [?] » (エスマン君), et des demoiselles « J. » et « F. » (Jacqueline Pigeot et

¹ « Enseigner le japonais à Paris, c'est pour moi comme la traduction et l'interprétation, rien de plus qu'un moyen de subsistance. » 「パリで日本語を教えることは、私にとっては翻訳や通訳と同様、生計の手段に過ぎない。」 (DD, p. 350)

² Mori Arimasa, *Vivre et penser*, *op. cit.*, p. 44.

³ Sekiya Ayako, *op. cit.*, p. 235. 「その本の序文のことだが、芥川のすべてをそこにこめて説明したいと思う兄にとって、それはただ一言で、『序文』と軽く言えないほど重大な部分であった。[...]だから出版社とすると、兄とは勘定ずみの仕事である。」

Francine Hérail ?)¹. Et sans doute encore bien d'autres personnes. Cependant, le travail de relecture est long, et durera au moins cinq ans.

J'ai commencé les dernières corrections. À ce moment-là, l'introduction et les notes étaient déjà faites. Trois jeunes amis français, A., B., et V., venaient soit ensemble soit séparément chez moi et m'ont aidé à achever la version finale. J'avais adopté une nouvelle méthode. Je faisais lire lentement et à haute voix à ces jeunes Français le texte traduit, et moi j'ouvrais le texte original d'Akutagawa, et je le suivais des yeux en écoutant la lecture de la version française. S'il y avait des divergences entre les sensations provenant du texte original et les sensations provenant de la traduction, j'arrêtais la lecture, et je changeais ou corrigeais la traduction du passage avant de le faire lire une nouvelle fois, et si le résultat était bon, nous continuions.

私は最後の改訂に手をつけた。その頃は序文も註も全部出来上がっていた。三人の若いフランスの友人、A 君、B 君、V 君が、ある時は一緒に、ある時は別々に私の自宅に来て、決定稿をつくるのに協力してくれた。私は、一つの新しい方法を採用した。それはこれらの若いフランス人達に、フランス文の方を声を出してゆっくり朗読してもらい、私は芥川の原文を開けて、フランス語を耳で聞きながら、目が原文を辿るというやり方であった。原文から出る感覚と訳文から出る感覚とがくい違うようなことがあると、朗読をやめてもらって、その箇所を訳しかえるか、直すかしてもう一度声を出して読んでもらい、結果がよければ先へ進むことにした。²

Occupée par les études, l'enseignement, la traduction, et les affaires familiales, la vie de Mori en France n'était pas de tout repos. Souvent, il dresse la liste de ses travaux et projets qui l'occupent voire le tiraillent.

Faire venir ma fille avant l'été, régler le problème de l'appartement qui s'est dégradé pour plusieurs raisons, finir la traduction d'Akutagawa le plus tôt

¹ Mori Arimasa, « Sur le "langage" » (« Kotoba ni tsuite », 『ことば』について) [1968], MAZ, IV, p. 137.

² *Idem.*

possible, ensuite, suivant les indications de M. Wahl, écrire pour octobre un court texte sur les « vérités éternelles » de Descartes, et puis il y a le problème du voyage en Grèce. Est-ce vraiment possible de faire tout cela ? Mais s'il m'est impossible d'aller plus avant sans traverser cela, je dois le traverser. [...] Une fois parti, revenir en arrière n'est plus possible. Ce n'est qu'après avoir parcouru le chemin que l'on saura si cela avait un sens ou non.

娘を夏前に呼ぶこと、色々の理由でぐらついたアパートの問題を解決すること、芥川の訳を一日も早く仕上げること、それから、ワール先生の指示で十月までに、デカルトの「永遠の真理」についての短い論文をまとめ上げること、それに、ギリシャ旅行の問題がある。いったいこれができることだろうか。しかしこれを通過しなければ前へ進むことができないとしたら、これを通過してゆかなければならない。[...] 出発した以上後戻りは不可能である。こういうことに意味があるか、ないか、辿って見たあとでなければ判らない。¹

La priorité qu'il donnait à ses différents travaux devait aussi entrer dans la balance. La traduction s'éternise. Après que l'UNESCO ait fini par abandonner l'idée de rappeler à l'ordre Mori, c'est Gallimard qui prend le relais et qui va jusqu'à contacter Jean Wahl pour faire pression sur lui. La traduction des quinze nouvelles d'Akutagawa paraît finalement en novembre 1965, éditée conjointement par Gallimard et l'UNESCO, soit dix ans après que Mori ait reçu son paiement.

Cette traduction d'Akutagawa, toujours rééditée aujourd'hui, n'est pas sans avoir laissé une trace indélébile chez Mori : il ne regrette pas d'avoir accompli ce travail pénible, mais ne traduira plus jamais d'ouvrage japonais en français.

Je suis soulagé d'avoir fini la traduction française des œuvres d'Akutagawa en octobre comme d'avoir déposé un lourd fardeau porté depuis des années. Reste le travail de finition, mais je suis heureux d'avoir lutté jusqu'au bout de ma promesse. C'était un travail complètement impossible sans l'aide de M. Sieffert et des autres. Une des grandes acquisitions, c'est que la rencontre des deux systèmes du japonais et du français, et le problème du sens entre les deux est devenu un thème de réflexion. Je dois dire qu'avec l'extrême profondeur de la

¹ SF, p. 272.

morphologie du japonais de M. Haguenaer de la Sorbonne et la recherche des origines du japonais, ceux-là ont pris une grande place en moi aujourd'hui. Bien sûr, pas en tant que problème de recherche spécialisée, mais dans le sens où ils forment un motif important à partir duquel je peux méditer ma pensée.

十月に芥川の作品集の仏訳が一先ず終わったことは、数年来の重荷を下したようなほっとした感じだ。あとまだ仕上げの仕事がのこっているが、一応約束の終わりまで漕ぎつけたのはうれしい。シーフェル教授その他の援助がなかったら全く不可能の仕事だった。一つの大きい収穫は、日本語とフランス語との二つの体系の接触と、その中間にある意味の問題が、一つの課題になってきたことである。これについては、ソルボンヌのアグノエル教授の精刻を極めた日本語形態論、また日本語の起源の研究などととも、今僕の中に一つの大きい領域が占められ出してきたことを言っておかなければならない。もちろん専門的研究の問題として言っているのではなく、自分の思想を反省して行く上での重大な契機を形成するという意味である。¹

Le nombre de ses traductions du français vers le japonais est bien plus important, mais celles exécutées après 1950 furent dans la large majorité destinées à lui donner un complément de ressources. Avant son arrivée en France, au Japon, Mori avait pourtant traduit avidement : Pascal (*Les Provinciales* dès 1939, régulièrement pour une revue certains passages des *Pensées*, *Préface au traité du vide* et *De l'esprit géométrique* en 1943), Descartes (*La recherche de la vérité par les lumières naturelles* en 1939), Alain (*Histoire de mes pensées* en 1944), mais aussi Calvin (1943) et des livres qui abordent ses recherches (Émile Boutroux et Fortunat Strowski en 1942, Paul-Louis Couchoud et Jean Lacroix en 1948).

Après son arrivée en France, il traduit en majorité pour de l'argent : d'abord des livres de médecine en japonais vers le français, mais bientôt en sens inverse, *La Science économique et l'action* de Pierre Mendés France et Gabriel Ardant, *Mes opérations esthétiques* du chirurgien Jean Boivin. Seule exception, la *Correspondance* de Reiner Maria Rilke et Lou Andreas-Salomé (dont il traduit en japonais uniquement les lettres

¹ SF, p. 366-367.

du poète). En 1958, il publie une cotraduction en japonais de *La vie de Van Gogh*, peinte par le biographe Henri Perruchot (1917 – 1967), aux éditions Kinokuniya.

Après 1965 et la fin de la traduction d'Akutagawa, Mori relèvera plusieurs autres défis de traduction du français vers le japonais, mais sans jamais les accomplir.

J'ai accepté la traduction des *Définitions* d'Alain dans une lettre pour *Misuzu*.

En réalité, la traduction est déjà faite à quatre-vingts pour cent.

「みすず」宛ての手紙で、アランの「定義集」の翻訳を引き受ける。実際のところ、書物の八十パーセントはもう翻訳がすんでいる。¹

Ce livre n'est jamais sorti. Ses difficultés éprouvées lors de sa longue traduction d'Akutagawa l'ont profondément affecté et il reste incertain quant à la possibilité de produire une traduction correcte entre ces deux langues si différentes. Mori est très sceptique par exemple sur le projet de Nakazawa Norio (仲澤紀雄) de traduire Vladimir Jankélévitch, un professeur qu'il ne connaît pas personnellement, mais dont il apprécie les cours.

Misuzu a accepté le projet de traduction en japonais par N[akazawa] de *La Mort* de Vladimir Jankélévitch. N[akazawa] saura-t-il accomplir ce travail énorme (dans un sens quantitatif. La pensée est à Jankélévitch donc n'a rien à voir avec la quantité)? Cela ne sera-t-il pas une perte de temps? La pensée de Jankélévitch elle-même mérite largement d'être connue. Mais quoi qu'il en soit, c'est un travail considérable.

みすずが、ヴラディミール・ジャンケレヴィッチの「死」の N 君による日本訳の出版を引き受ける。N 君は巨大な(量的な意味で。思想はジャンケレヴィッチのものだから量とは関係がない。)労作をやりおおせるだろうか。それは時間の浪費にはならないだろうか。ジャンケレヴィッチの思想そのものは紹介される価値が十二分にある。しかし何れにしても大変な仕事だ。²

¹ DD, p. 384-385.

² DD, p. 392.

Est-ce simplement le sens français-japonais qui paraît à Mori extrêmement résistant à la traduction, comme il le stipule encore dans les lignes suivantes ?

Et on peut dire finalement que le japonais est traduisible en tout cas par le français. Dans ce sens-là, je ne m'associe pas avec les théories de l'impossibilité de la traduction ou de son inutilité. Mais je voudrais simplement ajouter qu'il faudrait consacrer beaucoup plus d'attention dans la traduction que telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui au Japon. On dit que depuis Meiji nous avons une « culture de traduction » et nous avons traduit des dizaines de milliers de livres. Mais parmi eux, combien ont été transformés en vrai japonais, et combien ont été faites avec la justesse nécessaire à la transmission du contenu ? Aujourd'hui, il existe deux, trois traductions pour un même livre, et même pour des livres assez particuliers, et il y a même ceux qui sont traduits simultanément par différents traducteurs. Cela me fait profondément réfléchir.

そして結論としては、日本語はフランス語にともかく翻訳が可能である、ということが言えると思う。その意味で、翻訳不可能論、ないしは無用論に私はくみしない。ただ翻訳というものには、今、日本で行われているよりは、遥かに多くの注意が払わなければいけない、ということをつけ加えたいと思う。明治以来、翻訳文化などと言われて、それこそ何千何万の本が訳されたが、そのどれだけが、真正の日本語に移され、また内容を伝えるに相応しい正確さをもって行なわれたであろうか。今日、同じ本、しかもかなり特殊な本までが、二通りも三通りもあって、同時に世に行われているということは深く考えさせるものがある。¹

En réalité, comme il le note à la toute fin de sa série d'essais personnels sur laquelle nous reviendrons plus loin : « La traduction ne sert à rien.² » Et quant à lire des traductions, il ajoute à propos des *Anti-mémoires* de Malraux :

Un Français m'a demandé : « quelqu'un va traduire ce livre en japonais ? » Je lui ai répondu : « il sera sans doute traduit, mais moi, je conseille, plutôt que de traduire ce livre, de commencer à étudier le français pour lire vraiment ce

¹ Mori, « Sur le "langage" » [1968], *op. cit.*, p. 139.

² DD, p. 468.

livre. » Pour lire ce livre, dix années d'études du français ne seront jamais de trop, ni inutiles. C'est juste que la probabilité de ne pas arriver à le lire même après dix ans d'études est de loin la plus grande.

あるフランス人が私にたずねた、「この本は誰かが日本語に訳すだろうか。」私は答えた、「きっと訳すだろうが、私なら、この本を訳すよりは、この本を本当に読むためにフランス語を勉強し始めることを奨める」と。こういう本を読むためには、フランス語の勉強に十年かかっても決して長すぎはしないし、また無駄でもないのだ。ただ十年学んでも読めるようになれない確率の方が遥かに大きいのだが。¹

En réalité, son expérience l'a semble-t-il traumatisé au point qu'il ressent cruellement ce qu'écrit Georges-Arthur Goldschmidt :

Toute traduction échoue et avoue son échec puisqu'elle se nomme traduction.

Elle échoue rien que de ne pas être le texte lui-même.²

Une traduction qui correspondrait exactement au texte n'en pourrait être que la répétition dans la même langue.³

Ressent-il également une certaine jalousie par rapport à la nouvelle génération de chercheurs en lettres françaises qui continue la longue tradition de traduction d'œuvres étrangères au Japon ?

Les nombreuses traductions fragmentaires, du latin, du grec, du français, disséminées dans les ouvrages « personnels » de Mori (ses essais et son journal) tendent toutefois à montrer que le plaisir de la traduction est encore présent chez Mori, et donc qu'elle possède effectivement un certain sens. La traduction est devenue à ses yeux inutile pour celui qui la lit, mais utile pour celui qui la fait. Elle est utile en tant que processus de compréhension pour celui-là même qui s'y efforce. Les traductions ont un sens pour celui qui les fait mais elles ne servent à rien pour les autres (ou même les

¹ DD, p. 468-469.

² Georges-Arthur Goldschmidt, *À l'insu de Babel*, CNRS, 2009, p. 106.

³ *Ibid.*, p. 127.

desservent). Mori conseillait de lire les textes en version originale, ce qu'il faisait lui-même qu'il s'agisse du français, du grec, du latin, des *kanbun* ou même de l'allemand.

Il y a pour moi un sens directement humain à se distancer dans un premier temps des interprétations, des méditations et des discussions qui flottent autour des textes originaux, pour se concentrer de toutes ses forces à la rencontre avec les choses originales elles-mêmes, et approfondir alors le processus qui des sensations du soi directement arrivent à la pensée. [...] Dans ce sens, dans mon travail, je dois tout relever au niveau de ce fondement. C'est un impératif catégorique. Plutôt que de lire toute la *Critique de la raison pure* de Kant en traduction, puis de parler sans cesse de son contenu, il est infiniment plus important de lire vraiment une seule page en version originale, et d'ajuster sa propre posture d'esprit au souffle du texte. Il faut bien se convaincre que se souvenir de tout son contenu par cœur et en parler est quelque chose de vraiment complètement absurde.

原文の周囲に漂う解釈や思索や論議をひとまず離れて、原文との触れ合いそのものに全努力を傾注し、そこに直接自己の感覚から思想に到る経過を深めることは、僕にとって直接人間的な意味がある。[...]この意味で、僕の仕事は、この基礎の上に全部定位し直さなければならない。これは断言的な命法である。カントの「純粹理性批判」を全部翻訳で読んで、その内容を喋々することに比べては、その第一頁だけを本当に原文で読み、その息吹きによって、こちらの精神的姿勢が正されることの方が、比較にならないほど、もっと重要だからである。その全内容を頭で記憶し、喋ることは、本当は完全に無意味なのだ、ということに徹さなければならぬ。¹

Il faut dire aussi qu'il aurait pu être à la place des personnes qui traduisaient au Japon et dont les traductions étaient accueillies avec bonheur et reconnaissance par ceux qui ne lisent pas les langues étrangères. Mori, seul à Paris, voulait peut-être justifier sa propre position, bien que la connaissance d'une langue n'ait aucune valeur en soi, si elle n'est pas partagée : la langue est faite pour la communication. Néanmoins, Mori tire

¹ PC, p. 74-75.

pour lui-même une valeur proprement personnelle dans sa connaissance des langues étrangères :

Je suis profondément heureux de pouvoir me nourrir des lectures d'Aristote, de saint Augustin, de Kant, de Husserl et de Heidegger. Pour le dire très franchement, c'est grâce au fait que je suis venu en Europe, c'est grâce au fait que je n'en suis pas reparti aussitôt, que ce genre de chose est devenu enfin possible sous cette forme.

僕は、アリストテレスを、アウグスティヌスを、カントを、フッサールを、ハイデッガーを、自分の糧として読むことが出来るようになったことを心から嬉しく思う。僕は本当にはっきり言うが、ヨーロッパに来たことによって、そこから早急に立ち去らなかつたことによって、こういうことがこういう形で、やっと可能になったのだと思う。¹

Avec Kant et Husserl, Mori lit également Heidegger avec l'aide d'une relation. L'on peut déceler dans ces lignes l'intérêt, en dépit de la lenteur et des difficultés, de la lecture en langue originale.

Le soir, j'ai comme d'habitude lu minutieusement Heidegger avec S. L'allemand concis et condensé de Heidegger fait oublier le temps qui passe pendant que l'on interprète ses nuances. J'ai commencé cette lecture en 1953 ou 1954 chez une amie de M. Wahl, Mme M. qui habite rue Jacob. Après sa mort il y a presque trois ans, je suis heureux de pouvoir continuer cette lecture. [...] Comme si l'on déterraient une pierre, en lisant cet allemand opiniâtre, je comprends clairement combien c'est absurde de le lire en français ou en japonais.

晩はいつものように S 君とハイデッガーを線密に読んだ。簡潔に圧倒されたハイデッガーのドイツ語は、その細かいニュアンスの解釈に時の経つの忘れさせる。この読書をはじめたのは一九五三、四年の頃、ワール先生の友人、ジャコブ街の M 夫人のところであった。夫人の死後、三年近くたった今、S 君の助力

¹ PC, p. 76.

をえて続けることができるのは嬉しい。[...] 巖を掘ってゆくようにその堅固なドイツ語を読んでゆくと、フランス訳や日本語で読むことがどんなに馬鹿げたことかはっきり判ってくる。¹

Quel est alors concrètement l'avantage de cette lecture en langue originale, qui doit contrebalancer les difficultés gigantesques pour s'y adonner – jusqu'à demander l'apprentissage pur et simple d'une nouvelle langue – ? C'est l'exposition à la langue étrangère, à sa structure et sa forme unique, à son étrangeté même, qui permet de saisir, bien que plus lentement, l'essence et la qualité propres de cette langue, ainsi que son caractère. Le fossé infranchissable entre deux langues que Mori avait senti dans son travail de traduction, le mène à comprendre que la langue étrangère se développe elle-même dans sa propre dimension, comme le remarque Goldschmidt : « Si je ne sais pas le bulgare, je peux moi aussi regarder un texte bulgare ou entendre un bulgare parler, mais il n'y a que par le bulgare que je peux comprendre le bulgare. Je ne peux pas le comprendre en anglais, je peux traduire le bulgare en anglais, mais ce n'est que de l'anglais que j'aurais devant moi et pas du bulgare² ». Mori l'aura aussi compris :

Pendant longtemps, j'ai pensé que ma tête, mon esprit, ma raison, ou ma mémoire apprenait le français. Mais maintenant, j'ai compris clairement que c'est le français en moi qui apprenait le français. Comme si un organe était greffé sur un corps vivant, des petits noyaux de français sont greffés en moi, et lorsque la greffe a réussi, ce « français en moi » absorbe le français qui coule aux alentours, le fixe, se développe. Il n'y a aucun autre chemin ni moyen pour apprendre le français. [...] Mais n'est-ce pas pareil pour toutes les choses que les gens apprennent ?

私は長い間、自分の頭が、精神が、理性が、あるいは記憶が、フランス語を学んでいるのだと思っていた。しかし今は、私の中にあるフランス語がフランス語を学んでいるのだということがはっきり分かって来た。生体に臓器が移植されるように、フランス語が私の中に、小さい核が移植され、その移植が成功した時から、この「私の中のフランス語」が周囲に流れているフランス語を吸収し、定

¹ PC, p. 59.

² Georges-Arthur Goldschmidt, *op. cit.*, p. 60.

着し、成長していくのだ。それ以外にフランス語を本当に学ぶいかなる道も方法もない。[...]人の学ぶすべてのことが同じなのではないであろうか。¹

Ainsi, la traduction aura perdu son sens lorsque Mori se consacrera à lui-même en France. Car on ne traduit pas pour soi-même. Mais cette activité qui fait partie du passé de Mori ne disparaîtra jamais complètement, et survivra fébrilement, çà et là, dans les textes personnels de l'auteur.

2.4. Les recherches académiques

Mori était allé initialement en France pour y terminer sa thèse sur Pascal. Une fois sur place, il s'était décidé à rester une année supplémentaire, et avait émis le souhait d'étudier sous l'égide de Jean Wahl, ce qu'il parvint finalement à faire, en mettant en chantier une recherche sur Descartes.

Lorsque Mori est allé en France pour étudier, il a reçu la tâche d'étudier sous Jean Wahl, de la Sorbonne, le « problème de la psychologie de l'instant et de l'éternité chez Descartes », et comme c'est le problème parmi les problèmes, Mori s'est attaqué de face à ce problème et s'engagea dans une rude bataille. C'était absolument une méditation philosophique. Mori était un homme qui, en tant que philosophe, s'était dès le départ donné pour mission de philosopher.²

Mori prend ce projet d'études très à cœur. Les propos de sa sœur Ayako nous sont utiles pour connaître l'état d'esprit de Mori.

« J'ai même pensé que je ne pouvais quitter la France tant que je n'aurais pas achevé mes recherches pour répondre à l'attente de M. Wahl. » Désormais, le

¹ DD, p. 235.

² Itô Katsuhiko, *Mori Arimasa et moi*, *op. cit.* p. ii. 「森有正がフランス留学へと旅立ったとき、ソルボンヌのジャン・ヴァール教授の下で、「デカルトにおける瞬間と永遠心理の問題」という課題が与えられたが、それは難問中の問題というべきもので、先生はこの問題に正面からとり組み、苦闘された。それは哲学的思索以外のなにものでもなかった。森先生は最初から哲学者として、哲学することを自分の使命とする人であった。」

professeur Wahl accorda sa confiance massive et en toute circonstance inchangée à mon frère. De son côté celui-ci respecta son professeur comme un maître, lui fut un disciple sincère comme à son habitude et il semble que de nombreuses personnes furent témoins de cette belle entente. Je ne peux oublier le visage tout joyeux de mon frère quand il parlait de M. Wahl.¹

Mais bien qu'il revienne souvent sur l'importance de ces recherches universitaires à propos de Descartes, elles seront sans cesse repoussées, en partie à cause de ses autres occupations parallèles, mais surtout par sa vie qui a pris une autre tournure. L'extrait ci-dessous nous montre combien son activité était stimulée par sa vie à Paris, mais aussi combien elle s'étendait dans de nombreuses directions.

J'ai emprunté chez T[okoro] quelques ouvrages qui traitent de Descartes. Il faudra que je passe quelques mois avec eux, avec les textes originaux de Descartes, et avec les livres de Wahl, Alquié, Laporte et Guérault. Je dois aussi rapidement finir la traduction d'Akutagawa. [...] Il faut que je voie aussi Monsieur Sieffert. Je dois également aller chez Monsieur Monod-Herzen pour lui poser des questions sur ces *Principes de morphologie générale*. Et je dois encore préparer les cours qui commencent en novembre.

T 君のところから、デカルトの参考書を数冊借りてきた。これから、これらと、デカルトの原文、ワール、アルキエ、ラポルト、ゲルーの著書と共に数か月をすごさなければならない。芥川の翻訳も早く終えなければならない。[...]シーフェルさんにも合わなければならない。モノ・ヘルツェン氏にも、その著書「形態原理」のことで質問しに行かななければならない。十一月末から始まる講義の準備もしておかななければならない。²

¹ Sekiya Ayako, *op. cit.*, p. 233. 「『僕は、ヴァール先生のこの心に応じて、自分の研究を全うするまで、フランスを去ることは出来ないとさえ思った』。それからと言うもの、ヴァール教授は、いかなる時もその態度が変わる事なく、常に兄に対して、絶大の信頼をおいて下さった由である。兄もまた、教授を師として、心からその信頼に応じて、弟子として、兄特有の誠心誠意を尽し、その美しい関係は知る人も多かったようである。兄がヴァール先生の事を話す時のうれしそうな顔は今でも忘れられない。」

² SF, p. 360-361. Tokoro Takefumi (所雄章) a connu Mori à Ichikô, lorsqu'il y enseignait Descartes et le français. Avancé dans les études, il retrouve comme professeur Mori à Tôdai. Ce dernier y enseigne Pascal et Descartes. Entre 1956 et 1958, Tokoro ira à Paris, étudier également sous la direction de Jean Wahl (il se joindra à Tsuji Kunio pour aider au déménagement de Mori). Lorsque

Je dois donner un rapport sur le problème des vérités éternelles chez Descartes au professeur Wahl, au printemps prochain. Auparavant je vais devoir composer et rendre clair mon mémoire en attente sur Pascal.

ワール教授には、来春、デカルトの「永遠の原理」の問題に関する報告を出すことになっている。かねて懸案のパスカルの論文は、本格的に仕上げと清書に移ることになった。¹

Il ne finira jamais ni l'un ni l'autre, car ces projets prendront une autre forme dans sa réflexion. Occupé par un projet d'œuvre personnelle, son temps passé à écrire sur sa vie a des difficultés à céder la place à une activité de recherche académique. Il s'est en effet tourné vers lui-même.

Ma vie dans ce sens aussi a passé la première période d'absorption et de digestion, et aujourd'hui, le moment est venu de marcher péniblement sur des terres désolées, monotones et asséchées. Seulement, ce qui me donne du courage, c'est que tout n'est plus possible qu'en lien avec « moi », qu'il s'agisse de voir des choses, lire des livres, ou écrire des articles.

僕の生活もその意味で第一段の吸収と消化の時期を経過し、今は、もっと無味、乾燥な、荒地をとぼとぼ歩いていく時期になったのであろう。ただ僕を元気づけることは、ものを見ることでも、本を読むことでも、あるいは論文を書くことでも、「自分」との関連においてしかできなくなった、ということである。²

Comme le remarque justement Katayama, « Les spécialistes peuvent s'en tirer sans poser le problème du "soi". Et au contraire, ceux qui sont pris par le "soi" ne peuvent devenir des spécialistes³ ». S'il avait vraiment souhaité finir ses recherches

Mori rentrera donner des cours intensifs l'automne au Japon, Tokoro qui travaille alors à l'Université Chûô (中央大学) se chargera du semestre de printemps.

¹ SF, p. 367.

² SF, p. 373.

³ Katayama Kyô'ichi, « Mori Arimasa », *op. cit.*, p. 109-110. 「専門家というのは「自己」を問題にしなくて済みます。逆に、「自己」にとらわれていては専門家にはなれません。」

académiques, il aurait dû retourner au Japon¹. Mais l'envie d'écrire sur sa propre expérience, de sculpter sa propre pensée était plus forte que celle de produire une recherche académique sur Pascal ou Descartes.

Ainsi, comme il l'avoue avec franchise en disant que l'enseignement et la traduction ne sont que des moyens de subsistance, Mori avait maintenant deux visages, celui de spécialiste de la littérature française et de spécialiste de la pensée japonaise, pour poursuivre « secrètement » ses recherches personnelles. Ce n'est plus pour les études académiques que Mori est en France (comme ce n'est pas non plus pour parler du Japon aux Français). Dans ce sens, on peut dire que le lien avec Pascal ou Descartes avait trouvé une nouvelle forme, plus personnelle, et moins objective.

J'ai été invité le soir dans un restaurant du Quartier Latin par M. Katsura, et j'ai entendu diverses histoires en particulier sur les études cartésiennes : ce fut très profitable et je lui en suis reconnaissant. Cela m'a rappelé, il y a dix ans, lorsque j'assistais aux cours du professeur à l'Université de Tôkyô. Je n'ai fait aucun progrès depuis, mais les points auxquels j'accorde de l'importance ont complètement changé, que ce soit Pascal ou Descartes, et j'ai pu comprendre quelque peu où et de quelle manière ils s'étaient associés à mon expérience.

夜は桂先生に、カルティエ・ラタンのレストランに招かれ、色々、殊にデカルト研究に関するお話を伺い、大変有益で、かつありがたく思った。十年前、東京大学で先生の講庭に列した時のことを思い出した。それから何程の進歩もしていないが、ただ、パスカルにしても、デカルトにしても、それを見る重点が全く変化し、それが自分の経験の体系とどこで、どういう風に結合するのかが若干判ってきた。²

Néanmoins, Mori restera toujours sensible au monde académique et à ses grandes figures intellectuelles. Son discours sera sans faute relevé d'une certaine vénération lorsqu'il mentionne les grands personnages qu'il peut côtoyer de si près à Paris : Jean

¹ « Il aurait été plus sage pour Mori lui-même de ne faire que les recherches "profitables pour lui" pendant un an, et de revenir ensuite au Japon et faire comme s'il n'avait rien vu. » 「森自身のためには、一年くらい「自分のためになるよう」な研究だけをして、あとは何も見なかったふりをして日本へ帰るのが賢明だったかもしれません。」 (*Ibid.*, p. 109)

² PC, p. 39.

Wahl, Vladimir Jankélévitch, mais aussi Jean-Paul Sartre, Roland Barthes et tant d'autres. Il doit être encore sensible à une certaine nostalgie qui émane de l'ambiance universitaire.

Je suis vraiment heureux de pouvoir de nouveau aujourd'hui assister aux cours du professeur Jankélévitch qui avait été interrompu un moment à cause de missions officielles. Je suis toujours frappé par ses cours d'éthique. Là, l'éthique s'identifie à l'existence humaine elle-même, et au travers, quelque chose qui dépasse encore l'existence est suggéré. Ce n'est pas une interprétation de l'existence par un quelconque système, mais c'est la sensibilité et l'intelligence de Jankélévitch qui dans leur nudité descendent profondément dans l'existence.

今日から、しばらく公用で中断されていたジャンケレヴィッチ教授の講義に出ることができるのが、本当にうれしい。氏の倫理学の講義にはいつも打たれる。そこでは、倫理は人間の存在そのものに同化し、それを通して、存在を更に超える何ものかが暗示されている。それはいかなる体系による存在の解釈ではなく、教授の感性と理性とが、裸で存在の深みの中に、降りて行く。¹

Autour de ses personnages éminents de l'intelligentsia française, Mori ressent une influence positive pour ses recherches². Il discute aussi avec Roland Barthes à propos du Japon, et avec Jean-Paul Sartre, à qui il promet un texte qu'il n'enverra finalement jamais (une seule entrevue « intellectuelle » aura lieu entre les deux hommes). « Par chance, dira-t-il encore plus tard, j'ai rencontré plusieurs de ces chercheurs honnêtes qui appartiennent à la génération précédente. [...] Mais ce genre de chercheurs va certainement diminuer.³ »

¹ SF, p. 389.

² « Les vraies études semblent beaucoup progresser par le fait de se rapprocher des sommités. J'éprouve profondément cette pensée banale. Fourré, Monod, Wahl, et Jankélévitch que je ne connais pas encore personnellement. » 「本物の学問は、自分が偉大な人に接することによって、大きく進むようである。こんな平凡なことをしみしみ考える。フーレー先生、モノ先生、ワール先生、そしてまた個人的なは識らないが、ジャンケレヴィッチ氏。」 (SF, p. 389-390)

³ PC, p. 61-62. 「僕は幸いにして、一つ前の世代に属するこのような誠実な学者に何人か逢った。[...] しかし、こういう学者はだんだん減っていくであろう。」

Il projette encore en 1966 de finir ses recherches académiques : « Il est absolument nécessaire que je finisse mon mémoire sur Descartes.¹ » Et pourtant il n'hésite pas à mettre en chantier de nouveaux projets, dont le vague font précisément la force : il font se perpétuer le lien paradoxal, mais très fort de Mori avec le monde académique, lien qui s'est institué dans la première moitié de sa vie. Sans doute que ses directeurs n'y croient quant à eux plus beaucoup...

J'ai repris la suite de la traduction des *Passions de l'âme* de Descartes. J'en suis arrivé au point d'avoir établi le plan global de l'article pour M. Wahl. Si j'y repense, ce fut un long chemin et je ne sais pas jusqu'où il va continuer. Cependant, je suis extrêmement heureux que ces recherches se soient liées à ma vie essentielle. M. Wahl m'a envoyé de Tunis une lettre signée également par sa femme, où il dit être très satisfait de ma traduction.

デカルトの「魂の情念」の翻訳の続きを再開した。ワール先生に出す論文は全体のプランを立てるところまで来た。思えば長い道であったが、これからどこまで続くか判らないと思う。しかしこの研究が自分の本質的な生活に組み入れられて来たことは何と言ってもよろこばしい限りである。ワール先生からは、奥様と連署でテュニスから手紙を下さり、私の拙い翻訳を大変よろこんで下さった。

2

Si ses recherches académiques n'ont pas été fertiles dans le domaine de sa spécialité, la philosophie, il aura tout de même publié en français deux textes relatifs à la culture japonaise, l'un dans la revue d'idées *L'âge nouveau* « Cheminement et direction de la pensée au Japon dans la génération d'après-guerre » en 1958, et l'autre « Le dramaturge japonais Kinoshita Junji » dans la revue du C.N.R.S., *Les théâtres d'Asie*, en 1961. Lui qui n'écrivit guère pour les Français déplorait que les Japonais ne le fassent pas davantage. Selon lui, les occasions ne manquaient pas³.

¹ DD, p. 309. 「デカルトについて論文を完成することが絶対に必要である。」

² DD, p. 252.

³ SF, p. 405.

Mais les recherches sur la vie ne sont pas la vie elle-même¹. Le travail académique de Mori bénéficiait certainement de sursauts de stimulation à chaque fois qu'il s'approchait des chercheurs, mais cela n'était que momentané. Il avait bel et bien abandonné les études en refusant de retourner au Japon en 1951. Mori avait choisi de vivre pour lui-même.

Cela ne signifie pas que la philosophie elle-même est inutile. Cela signifie que fondamentalement, la philosophie est réflexion. Cela signifie qu'au moins dans beaucoup de cas, elle est explication à propos de quelque chose. Elle n'est pas le mouvement direct de l'esprit en face du monde et des choses. [...] Il ne faut surtout pas se méprendre sur ce point. Comme la plus grande et minutieuse des théologies ne vaut pas une simple prière d'une simple fille de campagne, quelle que soit la philosophie dans ce sens-là, elle est d'un autre ordre qu'un seul pas d'un homme en face du monde et de la nature. Descartes le savait. Et il a critiqué la scolastique.

哲学そのものが無意味だというのではない。根本は、哲学が反省だ、ということである。少なくとも多くの場合、何についての説明だということである。世界とものと前にした精神の直接の運動ではない、ということである。[...]この点を絶対にとりちがえてはならない。どんなに厩大精緻な神学も、一介の田舎娘の素朴な祈りに如かないように、こういう意味のどんな哲学も、世界と自然とを前にした、一人の人間のひと歩みとは、秩序を異にするのである。デカルトはそれを知っていた。そしてスコラ学を批判した。²

Mais lui-même arrivait-il à être là où il vivait ? La seconde partie de sa vie entre véritablement en contraste avec la première sur encore au moins un aspect.

¹ « Comme même la plus détaillée des discussions sur l'esthétique ne vaut pas l'un des ensembles de couleurs de Manessier, même le plus scrupuleux des discours philosophiques ne vaut pas une page de vraie littérature, ou une heure de vraie vie. » 「いかに精刻な美学論議でも、一片のマネシエの色彩の集合に如かないように、いかに周到な哲学論議も、一頁の本当の文学、あるいは、一時間の真の生活に如かない。」 (PC, p. 78)

² PC, p. 78-79.

2.5. L'écrivain et les voyages

Comme nous l'avons vu, divers axes impriment leur mouvement dans le quotidien de l'auteur : son activité salariée principale, l'enseignement, la traduction aussi, à laquelle il recourt de moins en moins, ainsi que les recherches académiques, qui auront encore moins de succès. Mais la tâche qui aura toujours la priorité sur les autres sera sa propre activité d'écrivain. Mori retrouve sa plume presque quotidiennement, et publiera ses premiers grands essais entre 1957 et 1970, les volumes de *Sur les Fleuves de Babylone* (*Babiron no nagare no hotori ni te*, 『バビロンの流れのほとりにて』).

« Autrefois, lorsque j'étais au Japon, je pensais à écrire un roman¹ » écrit Mori dans l'un de ses essais. Il avait d'ailleurs exprimé son désir à Tatsuno Yutaka, son directeur de mémoire, et celui-ci n'y avait alors guère prêté attention. Comme après une simple confession, Mori était retourné à son mémoire le cœur plus léger. Mais cette idée ancienne resurgit, dans le cours de l'écriture de ses essais personnels, notamment lorsqu'il souhaite donner une nouvelle inflexion stylistique à son œuvre. Le contenu sera néanmoins toujours centré sur lui-même.

Je pense écrire sur « le désespoir » pour le livre que j'ai promis aux éditeurs A. Je ressens une pulsion intérieure de faire une œuvre de se qui c'est cristallisé dans ma pensée jusqu'à aujourd'hui. Je n'ai d'autre choix que de le faire sous la forme d'un roman. Et il faudra que cela diverge de lui-même de ces lettres. Il faut qu'il en soit de même pour la forme. C'est pourquoi il faut absolument qu'il y ait un homme en première personne « je ». Puis des personnages incarnant le désespoir vont apparaître. Ceux-ci seront aussi des avatars de moi. Les autres personnages apparaîtront et disparaîtront au fur et à mesure de l'évolution du désespoir. Je dois écrire à fond sur le fait qu'avoir trouvé une raison d'être est le symptôme le plus notable du désespoir.

A 社に約束した本は、「絶望」ということについて書こうかと思っている。僕の思索の中でここまで結晶してきたものを、作品にする内的衝動を覚える。小説の

¹ PC, p. 46. 「昔、日本にいた時、小説を書こうと思ったことがある。」

形式にするほかないだろう。そしてそれはこの手紙から自ら分出するものでなければならぬ。形式の上からもそうしなければならない。だからそこにはどうしても「私」という一人称の人間がいなければならない。次に絶望が体現されている人物が出て来る。これもまた本当は私の分身である。他の人物は絶望の進展につれて点出されてくるであろう。生活に生甲斐を見出すことが、絶望のもっとも著しい徴候であることを徹底的に書かなければならない。¹

La première lettre d'*En Direction du désert* (*Sabaku ni mukatte*, 『砂漠に向かつて』), un essai daté de 1952, abonde en descriptions et a des allures de fragment romanesque. Il ne fait aucun doute que la tentation d'écrire un roman, et de marcher dans les pas des auteurs qu'il encensait (Dostoïevski ou Sartre pour ne citer qu'eux), a dû réapparaître à de nombreuses reprises. Mais peu importe le nombre de fois où il aura probablement essayé, aucun écrit ne prendra jamais la forme romanesque. En réalité, le détour par la fiction ne pouvait être plus éloigné de son objectif d'écrivain, et son écriture ne pouvait prendre un autre visage que celui d'essais personnels. Il est probable qu'il n'aurait jamais pu imaginer un personnage autre que lui-même (« Ceux-ci seront aussi des avatars à moi »). En attendant, il continue à exercer sa plume : « Récemment, je poursuis sans changement le premier but que j'avais en venant en France. Continuer les recherches philosophiques, me polir en tant qu'écrivain. [...] La décision de me fixer comme écrivain est encore plus ferme.² » Une détermination qu'il formule de manière réitérée : « Je cherche à maintenir et à développer mon travail en tant qu'homme de lettres, et pour cela, aucun effort n'est trop grand.³ »

Parce que son écriture le figure toujours tourné vers lui-même, on oublierait presque que Mori est grand voyageur. Même ses graves problèmes de santé ne l'ont pas empêché de voyager à l'autre bout du monde la dernière année de sa vie. Les voyages

¹ PC, p. 140.

² DD, p. 308-309. 「最近ずっと変わらずに私はフランスにやってきた最初の目標を追求している。哲学的研究を続けること、著述家として自分をみがくこと。[...] 著述家として自己を定着する決定が、なお一層堅固になった。」

³ DD, p. 344. 「私はものを書く人間としての自分の仕事を維持し、成長させたいと望んでいるし、その為になら、高くつき過ぎるものは何もない。」

qu'il dépeint dans ses œuvres ont sans aucun doute contribué grandement à leur succès. S'il avait vraiment pu « sortir de lui-même », il aurait pu donner naissance à une littérature de voyages riche et véritablement passionnante.

Le premier grand voyage relaté dans ses écrits est l'Italie où il se rend en 1953. Entre un séjour à Gênes et Ravennes, il reste longuement à Florence. Ville de la Renaissance italienne, mais aussi ville où Rilke écrivit ses fameuses lettres, que Mori a traduites en japonais. Les églises italiennes seront toujours un lieu de visite privilégié, car il peut y contempler les œuvres d'art chrétiennes dans leur environnement « naturel », comme les fresques d'Angelico ou les peintures de Giotto. Mais il peut également admirer les œuvres des grands sculpteurs italiens, Michel-Ange ou Donatello. Entre ces peintures et ces statues une force différence se dégage. La force d'un esprit pur porté par sa foi s'oppose à celle d'un esprit qui jaillit de la chair : la Renaissance est en marche. L'homme a retrouvé son corps après ces longs siècles passés à le cacher : c'est un corps qui ne rabaisse plus la pureté de l'âme, mais qui l'incarne toute entière. La perfection des surfaces, des proportions, des gestes représente le « Beau », le « Bon », le « Vrai » de son esprit. Il est redevenu un, et il se montre en pleine lumière.

Mori, doué d'une grande sensibilité, goûte cette « adoration »¹ pour l'idéal de l'homme de manière infiniment profonde. Cela avec d'autant plus d'intensité qu'il l'avait entrevue pendant ses études, au Japon, en lisant les moralistes du dix-septième siècle, mais dans une dimension toute spirituelle, toute conceptuelle, ou historique. En Europe, en Italie, il l'a voit en revanche dans sa réalité physique.

Après l'Italie, il séjourne en Angleterre, à Londres, pendant le mois de décembre 1953. À la National Gallery, devant « L'Agonie au jardin des oliviers » du Greco, Mori est aspiré par les sensations de son voyage en Espagne un an et demi auparavant, l'été 1952 : il était allé jusqu'à Cordoue en Andalousie. Mori avait été frappé par la dimension corporelle et sensorielle de l'homme. C'est cet aspect qu'il voit représenté dans les « regards vides » des toiles du « Grec » espagnol : l'homme qui s'élève à l'esprit par les sensations, à la spiritualité par ses passions. L'Italie et l'Espagne l'appellent vers la Grèce, mais Mori craint qu'il ne soit pas « prêt ». Une peur semblable

¹ SFB, p. 69.

à celle qu'il a vécu pendant son voyage vers la France l'assaille¹. Un nouveau désir repoussé au cœur de lui-même pour un moment.

En 1957, Mori passe quelques semaines du mois d'avril en Allemagne, où il s'arrête à Cologne, Lunebourg, Hanovre, mais surtout Lübeck, qu'il préfère, ayant développé une urbanité plus importante à cause de son histoire. Mori a été touché dans sa jeunesse par la culture allemande, par un « esprit qui touche directement le peuple », comme chez Luther. Il compare les cathédrales allemandes aux cathédrales françaises. À Notre-Dame de Paris, Chartres, Lens, Laon, Mori donne une beauté « organique », « végétale », « issue de la terre », telle que Rodin les caractérise dans son ouvrage destiné à rappeler le charme de ces bâtiments que le XIX^e siècle a laissé périr. Les églises allemandes – Saint-Pierre, Sainte-Marie de Lübeck, la cathédrale de Cologne – quant à elles sont géométriques, en briques, elles ont une beauté « structurelle »². Et la musique est bien plus présente dans les églises en Allemagne par rapport aux églises françaises³. Il passe un certain temps près de la Baltique, cette « Méditerranée du Nord »⁴, puis rentre en longeant l'Elbe. Dès son retour à Paris, il ressent le besoin d'aller à Chartres, comme pour effacer la géométrie allemande par l'organique français.

Puis, en juillet, avant son grand voyage en Grèce, il retourne en Angleterre. Il s'octroie une « mise en condition » au British Museum devant les frises du Parthénon et les autres vestiges grecs qui y sont conservés. Il est admiratif de la conquête de la nature puis de la soumission à la divinité qui y est représentée, de l'esprit humain qui s'affirme contre la bestialité dans le combat contre les centaures⁵. Le combat des Amazones contre les hommes montre l'opposition des deux sexes, et pas simplement leur différence⁶. Au British Museum il découvre que la Grèce fut la période où l'homme a pris conscience de lui-même, mais comme le transmettent les tragédies grecques, c'est aussi un combat permanent⁷.

¹ SFB, p. 93.

² SF, p. 204.

³ SF, p. 238.

⁴ SF, p. 220-221.

⁵ SF, p. 295.

⁶ SF, p. 289-290.

⁷ SF, p. 299.

Enfin vient le voyage tant attendu en Grèce, en automne 1957. La Grèce n'est-elle pas l'origine de l'« homme » occidental ou de son mythe ? Il voyage environ trois semaines avec un professeur spécialiste de la Grèce, « Murakawa-san »¹. Il passe par Venise, la Porte de l'Orient, qui à ses yeux s'exprime toute entière en la basilique San Marco. En Grèce, il voit les civilisations minoennes et mycéniennes s'extraire de la nature violente. Le mythe du Minotaure symbolise la victoire grecque sur Minos². Lorsqu'il revient en France, il a l'impression de comprendre davantage l'héritage grec dans la culture européenne contemporaine, mais il est conscient que la « Grèce » elle-même n'existe qu'au travers de la culture européenne : si l'on ne comprend pas l'un, on ne comprend pas l'autre. Il voit dans la civilisation grecque l'humain qui se construit à partir de l'inhumain. Pour Mori, la Grèce n'existe plus que comme une nostalgie, une pureté inatteignable aujourd'hui. Elle est trop « pure ». Pour lui, saint Augustin constitue la limite infranchissable entre notre monde qui commence au Moyen Âge et celui de l'Antiquité, qui ne nous appartient plus.

Entre ces voyages, Mori retourne toujours à Paris, près de Notre-Dame. Tsuji Kunio (辻邦夫)³ nous permet d'entrer dans son environnement quotidien. Ami des Sekiya, il a découvert les écrits de Mori quand celui-ci était en France. Il ira à son tour en France en automne 1957. Il raconte sa première rencontre avec Mori Arimasa à Paris. Ce dernier, tout en louant un appartement à Ivry, dédié au repos, avec son bureau, une cuisine et une chambre à coucher, habite alors dans un hôtel du quartier de l'Abbé de l'épée.

La vie de pensée et de lecture de Mori était là, telle quelle, avec ces livres entassés, chaotiquement, dans la fumée de cigarette qui tournoyait, lui donnant une atmosphère démoniaque. Les rideaux de tulle souvent évoqués dans ses textes, étaient un peu noircis, et rendaient morne la lumière de Paris qui passait

¹ SF, p. 323.

² SF, p. 328.

³ Tsuji Kunio (1925-1999) est un romancier spécialiste de littérature française. Il fit ses études à l'Université de Tôkyô sous le même « maître » que Mori, Watanabe Kazuo, où il fit des recherches sur Stendhal. Sa femme étudiait l'art, et ils vinrent tous les deux passer plusieurs années en France, entre 1957 et 1961.

au travers. Je me souviens avoir entendu avec un fort sentiment de promiscuité temporelle l'explication qu'autrefois, Rilke habitait dans l'hôtel juste en face.¹

Une montagne de livres entassés, parmi lesquels l'on retrouve les grandes influences de Mori : Alain, Proust (*Le Temps retrouvé*), Rilke (les *Lettres de Malte Laurids Bridge*), Kant (la *Critique de la raison pure*), Heidegger (*Être et Temps*), Aristote, et bien sûr, Pascal et Descartes... L'ordre n'est pas le fort de Mori dans sa vie privée : une autre montagne, de mégots celle-ci, s'élève dans le cendrier. Il faut faire de la place pour boire le thé. Quelque part est posé, immobile, un buste en bronze d'Alain, fait par son ami le sculpteur Takada Hiroatsu.

La carrière d'écrivain de Mori commence en 1957 avec le premier volume de *Sur les Fleuves de Babylone* (*Babiron no nagare no hotori nite*, 『バビロンの流れのほとりにて』). Cette fois avec ses propres textes, il rappelle doucement sa présence au Japon, et nombreux sont les intellectuels aux aguets qui l'envient, comme Nakamura Shin'ichirô (中村真一郎)² :

À partir de ce moment, l'on voyait apparaître dans les revues les textes de Mori, lyriques et à la fine psychologie, de ses méditations philosophiques dans un style de récit de voyage. C'était une opération de reconstitution globale jusqu'au fond de l'âme de Mori qui était déjà reconnu comme chercheur en philosophie, et même s'il écrivait déjà des expériences intérieures, lui qui tentait d'écrire purement avec la psychologie, il y avait le charme de sa première rencontre avec les sensations dans la vie occidentale. Je comprenais que c'était pour cela qu'il ne rentrait pas, et en lisant plusieurs fois ses textes épistolaires,

¹ Tsuji Kunio (辻邦夫), *Mori arimasa (Mori arimasa)*, 『森有正』, Chikuma, 1980, p. 19. 「室内は本が乱雑にうず高く積みあげられ、つねにタバコの煙がたちこめ、思索と読書にふけている先生の日常が、そのままデモーニッシュな感じで示されていた。先生の文章によく出てくる紗のカーテンは、やや薄汚れてそれをおして入ってくるバリの光も、同じく薄暗く、どんよりしていた。向いのホテルにリルケがかつて住んでいたという説明を、私は、ひどく近い時代のことのように聞いた記憶がある。」

² Nakamura Shin'ichirô (1918-1997) est un poète et romancier japonais. Il fit des études sur Nerval à l'Université de Tôkyô. Il crée avec d'autres étudiants le groupe « Matinée poétique » (マチネ・ポエティック).

j'étais gagné par le respect de Mori qui accomplissait une maturation extrêmement rapide si loin en Europe.¹

C'est pour l'évocation talentueuse de ses expériences vivantes qu'il fait en France et en Europe que les lecteurs vont peu à peu jurer fidélité à Mori. Et leur nombre sera croissant. Car s'il relate simplement sa propre vie (les Japonais n'ont-ils pas toujours eu un faible pour les expériences personnelles ?), les sensations qu'il raconte sont nouvelles et fraîches, pleines de vie. S'il n'a pas choisi d'écrire de la fiction, le tableau où s'alignent côte à côte l'idéal et le pittoresque ne peuvent que séduire les *aficionados* de la culture européenne au Japon. Il est néanmoins probable que ses propres réflexions philosophiques qui ponctuent les textes ici et là contribuent à créer un voile d'obscurité et de lourdeur qui empêcheront ses œuvres d'atteindre un très large public. Des récits de voyage agrémentés de ses connaissances dans la culture occidentale l'auraient sans doute propulsé comme un « nouveau » Kafû (celui de la première période). Mais Mori n'écrivait pas du Kafû. Tourné vers lui-même, il a finalement sculpté son propre style.

Au début du mois de juillet 1958, il fait un bref séjour en Belgique, à Bruxelles, à l'occasion d'un colloque auquel il participe. Il y rencontrera quelques érudits qui lui feront forte impression (Bugby). Il visite également la maison d'Érasme. Par la suite, il ne quittera plus la France pendant plusieurs années.

En effet, sa fille est maintenant auprès de lui, et il va bientôt se remarier.

Au début de l'année 1958, il déménage du Quartier Latin à la porte d'Ivry, et achève sa procédure d'attachement à l'église réformiste française². Sa fille Toshiko

¹ Nakamura Shin'ichirô (中村真一郎), « M. Mori du département d'études françaises » (« *Futsibun kenkyûshitsu no Mori san* », 「仏文研究室の森さん」), MAZ, I, Annexe n° 1, p. 5. 「その頃から雑誌に、森さんのあの抒情的なそして心理的にきめの細かい、旅行記風の哲学的考察の文章が、見られるようになってきた。それは既に哲学研究者として一家をなしてきた森さんの、魂の内奥に至るまでの全面的組みかえという操作であって、従来から内面的体験に執っていたとはいえ、純粋に心理によって語ろうとしていた森さんが、感覚というものに西欧生活のなかではじめて出会った、という趣きがあった。これでは帰ってこられないわけだ、と私は納得し、そしてそれらの書簡体の文章をくりかえして読みながら、遙かのヨーロッパで急速に成熟をとげつつある森さんに畏怖の念を抱くようになった。」

² Le rattachement de sa fille ne pourra se faire à cause de problèmes d'ordre administratif. En conséquence, celle-ci s'éloignera de la croyance de son père.

arrive comme prévu du Japon auprès de lui. Elle suivra deux ans d'apprentissage du français dans une école de langue avant d'intégrer l'école primaire en dernière année. Plus tard, elle obtiendra un master de psychologie avant de s'inscrire en doctorat. Elle laisse également des études sur le théâtre japonais (Kinoshita Junji). La relation entre le père et la fille semble avoir été très fusionnelle, et cela se révèle jusque dans certains textes de Mori qui pourtant ne parle pas souvent de ce qui se rapporte à la sphère de ses relations privées.

Peu à peu et au moins dans sa dimension extérieure, sa vie a tout de même pris racine dans ce pays étranger :

Presque la totalité de ma vie prend la même forme que quand j'étais à Tôkyô. Les cours, les articles, les sorties avec les amis, la paroisse de Port-Royal, la musique, tout est devenu pareil. Après avoir monté la bibliothèque, même ma chambre était quelque peu ressemblante. Ainsi, je sens enfin réellement que je suis venu à Paris.

生活の殆ど全部が東京にいた時と同じかたちになった。授業、原稿、友人とのつき合い、ポール・ロワイヤル教区員、音楽、すべて同じになった。本箱を組み立てたら、部屋の様子まで何だか似てきた。これで自分が、パリに来たということが、九年目になってやっと実感になった。¹

Mori serait-il allé jusqu'à se faire nationaliser Français ? – quoi qu'il en soit, il ne l'aura finalement pas fait². Et il faut dire que cette perspective s'est plutôt éloignée à mesure que son séjour s'étendait.

La dixième année commence avec le retentissement des cloches de la cathédrale de Strasbourg qu'il entend à la radio³. Il publie la première suite à son ouvrage, *Sur les Fleuves* (*Nagare no hotori nite*, 『流れのほとりにて』).

L'automne 1959 le voit passer des vacances à Sommières chez un ami, où il avait déjà été en 1956. Il y vient avec sa fille. Mori partage son temps de vacances entre

¹ SF, p. 429.

² Katayama Kyô'ichi, *Dans quelle direction mourir ?*, op. cit., p. 142.

³ PC, p. 75.

lectures (Agrippa, Bourdalou, Kafka...) et les visites des vestiges romains de la région. Si la ville existait déjà à l'époque romaine (Submidrium), elle ne conserve elle-même que son ancien château fort du Moyen Âge.

En 1960 il loue un deuxième appartement dans le V^e arrondissement de Paris, avec vue sur le chevet de la cathédrale Notre-Dame. C'est comme un rêve qui se réalise. À peine y emménage-t-il, que les grands marronniers, dans l'ombrage desquels il avait pour habitude de s'abriter et de se reposer, sont tous coupés. Le choc est grand (n'avait-il pas fait des pieds et des mains pour obtenir son nouveau logement donnant sur le parc ?), mais quelques jours plus tard de petits arbres sont replantés¹.

En 1961, alors âgé de 51 ans, il se remarie avec une Française, qui a elle-même une fille. Cette nouvelle union que contracte Mori se révélera être un second échec : des problèmes de famille surviennent dès 1963². Le divorce quant à lui ne sera prononcé qu'en 1972.

En 1963, il voyage en Dordogne à Montignac, y visite les grottes de Lascaux, puis se rend à Castellane, dans les Gorges du Verdon. Il reçoit sa sœur qui passe un an en France³.

¹ NDE, p. 12-13

² DD, p. 193.

³ « Lorsque nous avons demandé un peu inquiets à mon frère si nous ne le dérangions pas dans son travail, lui nous répondit en souriant : "Mais non, cette année je ne fais rien, j'ai l'intention de m'amuser. En plus vous êtes ici... Ça va, ça va !" Il avait un visage qui n'exprimait pas du tout la gêne, très content. C'est certain que notre séjour d'un an l'a mis en retard dans son travail. Mais lorsque je pense au fait que le jour où nous devons nous dire adieu est venu à une vitesse inattendue, je suis reconnaissant à cette année à Paris pour m'avoir laissé des graines de souvenirs innombrables. En regardant la chronologie de mon frère et en cherchant vers cette époque dans son journal traduit par M. Ninomiya Masayuki et publié après sa mort, les années 1962-1963 sont presque vierges et rien n'y est écrit. Il est clair par là que mon frère a passé cette année d'une façon différente d'à son habitude. » 「兄は、私たちが仕事の邪魔をしているのではないかと、心配してきいた時に、「いいえ、僕はその一年は何もしないで、あそぶつもりですよ、あなた方が来ている事だし。大丈夫、大丈夫」とにこにこ笑った。何の気づまりさも感じさせない、うれしそうな顔だった。その一年の私たちの滞在が仕事をおくらせた事はたしかだったと思う。だが、こうやって思いがけなく早く地上の別れを告げ合わねばならない日がやって来た事を思う時、あのパリの一年は限りなく思い出の種を私に与えてくれたものであった。兄の作品の年表を見、また最近二宮正之氏によって邦訳された未発表日記のその頃のところをさがし見ると、一九六二年と六三年は、ほとんどブランクで何も書いていない。兄が、いつもと違った気分であの一年を過ごした事がその事によってはっきりわかる。」 (Sekiya Ayako, *op. cit.*, p. 236.)

Depuis que j'ai voyagé en Grèce en 1957, et si l'on exclut le court séjour en Belgique, je n'ai pas une seule fois quitté la France. Ces six ans où je n'ai pas bougé contrastent avec les sept années précédentes où j'ai voyagé un peu partout comme ensorcelé par les choses. Et puis, en réalité, j'ai presque complètement perdu le désir de voyager. À la place, ma vie s'est remplie en étant à Paris, et elle en est venue à se remplir de beaucoup de problèmes. Ma fille est venue du Japon. Je me suis marié à une femme que je fréquentais depuis longtemps, et ainsi ma fille a eu une petite sœur. J'ai acheté un appartement, et mon travail est devenu de plus en plus complexe.

一九五七年夏ギリシャの旅に出た後、ちょっとベルギーへ出かけたことをのぞいては、僕は一度もフランスを出たことはなかった。この六年間、凝っとしていたことは、それに先立つ七年間、ものに憑かれたように方々歩きまわったことと対照的である。そして、事実、僕は旅行する意欲を殆ど喪失していた。その代わり、僕の生活はパリに居たままで多忙になり、多くの問題を孕むようになった。娘が日本からやって来た。長く交際していた女性と結婚し、娘には妹ができた。アパートも買い、仕事もだんだん複雑になってきた。¹

En est-il fini des voyages à l'étranger ? En septembre, il fera un nouveau voyage en Italie qui le verra principalement visiter la capitale. Fatigué, il a l'impression de voir la ville avec les yeux las des habitants. Il y sent une sérénité, un calme qu'il n'y a pas à Paris. À Rome, l'art des Grecs a été transformé en une technique. Une pratique de la géométrie et de la grandeur (le Colisée et les thermes de Caracalla entre autres), car l'intérêt des Romains est pratique, la vie organisée. C'est aussi la ville où des apôtres ont été exécutés : Pierre, Paul. Nombreuses sont les églises qu'il visite (la basilique Santa Maria in Cosmedin, San Giorgio in Velabro, Santa Sabina...). Il n'oublie pas le Vatican et ses musées. Rome est une ville à la longue histoire, mais qui le mène aussi à lui-même : tous les chemins mènent à lui-même, pense-t-il. À la Chapelle Sixtine, il redécouvre en vrai tout ce qu'il avait vu en photos dans l'un des gros albums d'art occidental que sa famille possédait à Tôkyô. Partout, c'est lui-même qu'il aperçoit.

¹ DD, p. 197-198.

Il publie *Aux Portes de la citadelle* (*Jōmon no katawara nite*, 『城門のかたわらにて』), son troisième essai personnel qui conclut la première partie de la série *Sur les Fleuves de Babylone*.

Selon ses proches à Paris, peu de personnes remontent une deuxième fois dans la voiture que conduit Mori. En mai 1964, sa conduite finira par lui faire faire un accident qui le contraindra à payer des indemnités pendant de longs mois. 1965 est une année tout aussi dure¹, qu'il passe à se battre contre lui-même, « son ennemi »².

En ce moment [1967], j'ai l'impression de plus en plus forte que mon vrai travail à Paris ne va commencer qu'à mes soixante-dix ans. [...] Mais je suis heureux de pouvoir croire que tant que ma vie continuera, je serai sur le bon chemin. Voyez les jeunes platanes sur la place derrière le chevet de Notre-Dame. Dans vingt ans, ces arbres deviendront grands, et leur ombre couvrira toute la place. Je me rappelle les feuillages denses de ces marronniers. Je me suis souvent réfugié sous leur ombre dans ces jours difficiles... On ne ressent pas du tout la croissance des jeunes arbres. Mais on ne peut pas non plus arrêter sa progression.

近頃になって、パリでの私の本当の仕事は七十歳になってからしか始まらないだろうという印象を、段々強く持ち始めている。[...]しかし、私の人生が続く限り、自分が正しい道にあると信ぜられるのは嬉しいことである。ノートル・ダム寺院の外陣部の背後の広場にある、あのプラタナスの若木を見るがよい。二十年も経てば、これらの樹木は大木となって、陰が広場を全部覆うであろう。私は葉の密生したあのマロニエの木の茂みを思い出す。その陰に、あの苦しい日々、しばしば逃れたものであった…。若木の成長は全然知覚されはしない。ただその進行するのを押し止めることも出来ない。³

Les arbres sont un élément naturel qui apparaît fréquemment dans les écrits de Mori. Du chêne debout en vue de sa maison à Tôkyô aux marronniers (puis aux jeunes

¹ DD, p. 238.

² DD, p. 243.

³ DD, p. 311.

arbres) du chevet de Notre-Dame, la pensée de Mori trouve une affinité particulière avec cette existence végétale. Dans leur solitude ou leur rassemblement, ils représentent comme une métaphore ce qu'essaye de penser Mori. Il y a aussi une part de végétal en nous dit Mori¹, et sa vie à Paris a elle-même quelque chose de végétal².

En 1970, il publiera *En Direction du désert* (*Sabaku ni mukatte*, 『砂漠に向かって』), essai avec lequel il conclura sa série relatant chronologiquement sa vie en Europe jusqu'en 1967. Il aura prévu d'en écrire une suite, mais celle-ci ne verra jamais le jour (un brouillon sera retrouvé après sa mort).

Voilà seize ans que je suis venu à Paris, et j'ai l'impression d'avoir un peu compris les perspectives de ma vie et de mon travail. Ce que je veux dire, c'est que j'ai compris que comprendre la France, comprendre l'Europe, ne sont plus des problèmes.

パリに来て十六年、自分の生活と仕事の目処が少し判りかけてきたようである。というのは、フランスが判るとか、ヨーロッパが判るとか言うことは殆ど問題ではない、ということが判りかけてきたからである。³

Que lui aura apporté cette période concentrée sur la France et l'Europe ? Peut-être plus un enfermement qu'une ouverture. Malgré des essais d'une qualité certaine, ceux-ci ne pénètrent guère plus loin que la couche « mythique » de la culture européenne, et Mori semble vouloir voir l'image de la France qu'il se fait plutôt que voir la France qui elle est en train de changer. Dans ce sens, on peut dire que le « contact avec les choses » en Europe n'a jamais eu vraiment lieu, et qu'il est resté prisonnier d'un mythe et d'un discours appris bien longtemps auparavant, au Japon, et qui s'est enrichi ou renforcé en France.

Par le passé au Japon, il était tourné vers l'Europe. En France, il s'était progressivement tourné vers lui-même, et y avait découvert le Japon. Plus les années

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 62.

² PC, p. 32.

³ DD, p. 261.

avaient avancé, plus la présence du Japon en lui, devant lui, se faisait prégnante et imposante, attirante.

À partir de ce moment-là, ni ses publications originales, ni ses voyages ne vont cesser. Mais l'esprit de Mori se sera tourné définitivement vers le Japon.

3. LE RETOUR, PUIS LE DÉPART

Mori était retourné pour la première fois au Japon en 1955. C'est à cette occasion qu'il se rend pour la première fois compte, « objectivement », qu'il est vraiment né et a grandi au Japon¹. Il exprimait l'impression que lui avaient laissée ces premières retrouvailles en citant un poème japonais ancien². Chez Mori, la réalité se confondait volontiers avec le mythe. Dans un rêve en 1967, Mori s'est vu se plaindre à Mao Zetong que le Japon n'a jamais rien inventé. Celui-ci lui répondit : « Alors rentre vite dans ton pays »³. Mori Ôgai et Nagai Kafû sont aussi retournés au Japon après avoir été attirés en Occident. Mori se compare à eux, bien qu'il lise dans *leur* attitude *son propre objectif* : faire fleurir à partir de la société japonaise et avec ce qu'il a découvert en Occident (l'« expérience ») une civilisation au Japon...

Mais c'est aussi qu'il y a été invité. Il avait dès 1965 répondu affirmativement à la commande de plusieurs revues pour des articles.

Avec ces véritables retrouvailles, il va se rapprocher à nouveau d'anciennes connaissances, se réappropriier un ancien mode de vie. Son œuvre personnelle elle-même a pris progressivement une forme nouvelle : la comparaison Europe-Japon. Mais ses écrits n'auront qu'un impact marginal à cause de leur contenu. À l'image d'un Japon intemporel est confrontée une image déjà condamnée d'une Europe idéalisée. Mori, qui compare ici l'Occident qu'il a appris au Japon et le Japon qu'il a appris en Europe montre que malheureusement le fait de « tout miser » sur son « expérience » s'est avéré infructueux. Mais au Japon, ce sont surtout des amis, l'orgue et son activité religieuse qu'il retrouve, et qui vont finir par éclipser tous les autres problèmes d'ordre philosophique ou interculturel. Mori est redevenu pleinement le « serviteur de sa Majesté l'empereur »⁴. Une certaine forme de patriotisme, non ostentatoire mais

¹ SFB, p. 120.

² SFB, p. 123-124.

³ DD, p. 305.

⁴ « Ce soir, il y a une réception pour l'anniversaire de l'empereur. Je suis le Directeur de la Maison du Japon, je suis le serviteur de Sa Majesté l'empereur, je vais y assister. » 「今夜、天皇誕生日のパーティがある。僕は日本館の館長であり、陛下の役人であるから、出席する。」 (JN, XIV, p. 500)

intérieur, lui avait finalement permis de passer vingt ans en France, dans un « bathyscaphe ».

3.1. Le « retour » au Japon

Le 1^{er} octobre 1966, Mori retourne après onze années d'absences au Japon. Il y est chaleureusement accueilli. Il donne plusieurs conférences sur son expérience en France : « En rentrant d'Europe » (« *Yôroppa yori kaerite* », 「ヨーロッパより帰って」) à l'International Christian University (plus bas « I.C.U. ») de Mitaka (三鷹) et « Une tranche de vie à Paris » (« *Pari no seikatsu no ichidanmen* », 「パリの生活の一断面」) à l'Institut franco-japonais (日仏学院) de Tôkyô.

Son emploi du temps est densément rempli, et il ne reste pas uniquement à Tôkyô. Il va à Kyôto et Nara. Un pèlerinage pour (re)découvrir le centre de la culture japonaise traditionnelle, de laquelle il s'est rapproché au travers de l'enseignement du japonais ? Les éditions Shôbunsha publieront l'année suivante des entretiens qui auront lieu lors de ce séjour, *Langue, choses, expérience : recueil d'entretiens avec Mori Arimasa* (*Kotoba, jibutsu, keiken mori arimasa taiwa shû*, 『言葉 事物 経験 森有正対話集』)¹.

Il repart pour la France le 19 novembre. Il publie cette même année « Un coin de Tôkyô » (« *Tôkyô no ichisumi* », 「東京の一隅」) dans la revue *Tosho*.

En parallèle de sollicitations pour des entretiens, les revues vont lui commander de nombreux textes. En 1967 paraît *Lointaine Notre-Dame* (*Harukanaru nôtorudamu*, 『遙かなるノートル・ダム』), un recueil d'articles pour lequel il recevra le prix littéraire du Ministère de la Culture du Japon l'année suivante (1968). C'est le premier de ses recueils d'essais qui redonneront une place centrale au Japon et à sa culture telle que la voit Mori. En 1969, paraîtra un nouveau de ces recueils, *Sous le Ciel du voyage* (*Tabi no sora no shita de*, 『旅の空の下で』) et en 1972 le dernier qui paraîtra de son vivant,

¹ Avec Hotta Yoshie (堀田善衛), Takeda Taijun (武田泰淳), Ôe Kenzaburô (大江健三郎), Kinoshita Junji (木下順二) et Maeda Yôichi (前田陽一).

Les Arbres dans un ruissellement de lumière (*Kigi ha hikari wo abite*, 『木々は光を浴びて』).

S'il ne pose pas la plume, il n'arrête pas non plus de voyager. Cependant, c'est maintenant moins l'Europe qui l'attire, que le Moyen-Orient et l'Asie. En été 1968, Mori se rend ainsi en Afghanistan. Il a prévu de voir les grands Bouddhas de Bâmiyân (détruits en 2001). Il est finalement contraint d'y renoncer, car il n'arrive pas à obtenir de billets pour les transports sur place le temps de son séjour. Il visitera néanmoins les musées de Kaboul et les montagnes de l'Hindu Kush. Il semble s'intéresser particulièrement à l'art gréco-bouddhique¹. Il passe ensuite par l'Inde, et par le Cambodge, avant de passer un moment au Japon. Il rentre en France cette fois-ci en passant par le Mexique.

En 1970 Mori voyage à nouveau en Inde, où il s'est déjà rendu en 1967 et en 1968 (sur le trajet vers le Japon). Il visionne un film avant son voyage. Il fait d'abord un crochet par Rome, des escales à Tel-Aviv et Téhéran, avant de séjourner à New Delhi puis Calcutta. Il veut en savoir plus sur le bouddhisme primitif et s'approcher de la nature de l'Inde. Le Gange est un autre grand fleuve que va longer Mori. Il cherche à découvrir de nouveaux « lieux saints »².

S'il n'est pas retourné au Japon en 1967, Mori retrouvera son pays natal tous les ans à partir de 1968. C'est à peu près à ce moment-là qu'il s'offre les services d'une dactylo, Diane Doriaze (elle est une ancienne trapéziste et hôtesse de l'air).

Chaque année les séjours de Mori au Japon sont occupés principalement par des cours intensifs qu'il donne à l'I.C.U, dont il devient en 1969, à 58 ans, professeur invité. Il intervient également dans d'autres universités. Ses cours ont pour thème la philosophie française (Pascal, Descartes...), son ancien thème de prédilection, mais il n'hésite pas non plus à organiser des séminaires d'ordre plus « interculturel », nourris par ses connaissances acquises en France sur le Japon. De ce type de cours intensifs à I.C.U. en 1970 et 1971 naîtra finalement son essai culturel « majeur », *Expérience et Pensée* (d'abord paru dans *Shisô* entre 1970 et 1972), dont nous pourrons apprécier

¹ SCV, p. 66-67.

² DD, p. 358.

toute la complexité dans la quatrième partie de ce travail. En 1972, il donne une série de cours sur l'existence et la société en 1972¹, dont il veut tirer une suite à *Expérience et Pensée*, qui finalement ne verra jamais le jour. Il donne à peu de choses près le même cours à l'Inalco, sous le titre « Introduction à la pensée japonaise ».

L'été 1972, Mori séjourne à Hokkaidô. Il y fait un malaise et est admis à l'hôpital de Sapporo où il passe deux semaines. Il y rencontre des étudiants et ils lisent ensemble des textes de philosophie (le Proslogion d'Anselme par exemple²). Cet événement apparaît comme une charnière dans la vie de Mori.

Après 1972, Mori montrera plus rarement de l'intérêt pour la philosophie. Est-ce son mauvais état de santé qui l'écarte de la philosophie ? Il sent la mort s'approcher, comme en témoigne son journal, et commence à faire le tri dans ses activités, à vouloir achever les choses qu'il n'avait pas terminées. La religion et l'orgue sont les choses qui prennent alors le plus d'importance à ses yeux.

3.2. L'orgue

Si cette vie chrétienne s'est cultivée dans la lecture, comme nous le montre l'abondante production de textes de Mori, elle s'est aussi épanouie dans la musique. Mori est un joueur d'orgue amateur, mais expérimenté, qu'il pratique depuis sa plus tendre enfance.

Sa mère lui avait enseigné le piano. Lorsqu'il voulut se mettre à l'orgue, c'est Kusakawa Nobuo (草川宜雄) qui le forma (il étudie Bender, Lemens, Reinhart). Pendant la guerre, Mori ne se sépare pas des œuvres complètes de Bach. Il s'entraîne et joue alors de l'orgue dans les chapelles de Meijigakuin (明治学院), Aoyamagakuin (青山学院) et Rikkyôgakuin (立教学院). Lorsqu'il habite à YMCA, il joue avec Yoshikawa Matsu (吉川需).

¹ NDE, p. 53.

² NDE, p. 143.

À Paris, il joue Bach et des musiques grégoriennes (dont il a pris le goût à l'école catholique). Mori s'y entraîne dans un studio bon marché du VI^e arrondissement, rue de Rennes. Takada Hiroatsu, artiste et ami, est un jour venu le voir jouer dans ce studio. Il y découvre un Mori expressif et sentimental. C'est ce qu'aime Mori dans les arts, qu'il a largement découverts à Paris, et particulièrement la musique, qu'il connaissait déjà bien avant. Il a toujours aimé l'orgue et c'est un véritable plaisir pour lui de jouer.

La musique le relie à sa mère. Non seulement elle jouait elle-même, mais elle lui avait enseigné son instrument lorsqu'il n'était encore qu'un enfant. Parfois, jouant de la musique, il sent même sa présence derrière lui.

Mais il savoure surtout un plaisir très personnel. Il devient quelqu'un d'autre dit-il. Mais ne devient-il pas lui-même ? La musique lui donne « une union, une harmonie intérieure » (内的な一致あるいは和合)¹. Elle est une fenêtre qui donne sur son intérieur, et elle « entre à partir de là comme un courant qui apporte quelque chose d'ultime et unifie son intérieur et l'extérieur² ». Mori rapproche cette attirance pour la musique de son attirance pour Rilke ou Baudelaire.

Et c'est peut-être ce qui le hante le plus d'ailleurs, que son jeu soit trop émotionnel. Car la musique de Bach n'est rien de moins qu'impulsive (l'orgue est mécanique, il est impossible de rendre la sensibilité du toucher comme au piano). Elle existe comme chose à l'extérieur, qui a sa propre histoire et son propre développement. Le « son » pour le musicien est comme les « mots » pour le poète.

Mori a tendance à accélérer le tempo. Selon ses professeurs d'orgue, cela est dû à un bras gauche plus faible que le droit. Mais cela révèle aussi la tendance à l'accélération de Mori, sa tendance à l'exagération.

Alors il se discipline, il se force. Puisque cette vitesse lui vient du plaisir de la musique, il lui faut combattre son plaisir pour la contrebalancer. Et l'exercice d'orgue de devenir « un entraînement physique et mental pour vaincre son plaisir déviant et faire apparaître le véritable équilibre ». Chaque musique est un morceau de perfection à réaliser et en même temps un effort de contrôle sur soi. Les « choses » sont la perfection

¹ NDE, p. 153.

² Mori Arimasa, « La musique comme source de la pensée » (« *Shisaku no gensen toshite no ongaku* », 「思索の源泉としての音楽」), MAZ, III, p. 193.

d'un « objet » et un effort du « sujet ». Pour Paul Hindemith, compositeur allemand naturalisé américain, la force de création de Bach était de détacher l'esprit du corps. Pour Mori cela signifie vaincre les dommages d'un soi qui est en soi.¹

Comme le révèle son journal, les dernières années de sa vie témoignent d'une activité musicale intense, en lien étroit avec sa vie religieuse. D'un côté, Mori joue de l'orgue pendant les messes du dimanche à I.C.U.², ou à des mariages, et d'un autre, il publie des recueils de sermons et conférences dans le but de réunir des fonds pour l'achat d'un nouvel orgue, plus petit, pour l'exercice. Il s'entraîne tous les jours tôt le matin sur le grand orgue³ de l'université.

Mais son rêve est d'enregistrer du Bach, rêve qu'il réalise en 1974. Il donne un récital d'orgue, qu'il commente, pour la NHK. La performance est enregistrée et sort cassettes puis plus tard en CD chez Phillips.

3.3. La foi

Mori a, dans la deuxième moitié des années soixante, exposé le principal de ce qu'il avait à dire sur sa théorie de l'expérience dans des journaux japonais, dans ses essais culturels tels les recueils de *Lointaine Notre-Dame*, ou encore dans ses entretiens⁴.

Par conséquent, coïncidant avec ses retrouvailles avec le Japon, il retrouve son ancien investissement religieux. Mori a toujours été croyant, dit-il⁵, mais c'est avant la guerre et après 1970 que son activité dans le domaine sera la plus intense. En dépit des apparences, Mori affirme qu'il n'est pas passé de l'expérience à la croyance⁶. Simplement, ayant déjà traité de manière approfondie le problème de l'expérience, il s'est mis à considérer d'autres problèmes qu'il avait plus ou moins délaissés.

¹ NDE, p. 152-157.

² Mori Arimasa, Furuya Yasuo, Katô Tsuneaki, *L'Aréopage contemporain*, *op. cit.*, p. 23.

³ NDE, p. 155.

⁴ Mori Arimasa, *Vivre et penser*, *op. cit.*, p. 199.

⁵ Mori Arimasa, Furuya Yasuo, Katô Tsuneaki, *L'Aréopage contemporain*, *op. cit.*, p. 1.

⁶ *Ibid.*, p. 109.

Les influences religieuses de la famille de Mori proviennent d'Uemura Masahisa (植村正久), chrétien célèbre de Meiji, ainsi que d'Uchimura Kanzô (内村鑑三), sur lequel Mori laisse quelques textes. Ce dernier a reçu lui-même un enseignement prenant pour ligne générale le christianisme évangélique de Takakura Tokutarô (高倉徳太郎, 1885-1934), protestant, successeur d'Uemura, influencé également par Friedrich von Hügel (1852-1925). Takakura était un ami du père de Mori Arimasa. D'autres théologiens font partie des influences de la famille : Karl Barth (1886-1968), Emil Brunner (1889-1966), tous deux suisses, et le théologien écossais Peter Taylor Forsyth (1848-1921). Il lit également le livre *Le Calvinisme* par Abraham Kuyper¹.

La branche à laquelle adhère la famille Mori vient de l'ancienne église chrétienne du Japon, sévère. Ishikawa Ken (石原謙) la qualifie de « *bushidô* qui a reçu le baptême² ». Ses valeurs ont pénétré profondément le cœur de Mori, et cela resurgira toujours peu ou prou dans sa conduite : les enfants sont « des êtres imparfaits », dit-il dans *Expérience et Pensée*. Il confessa même qu'il essaye de se faire détester d'eux³. Mori sera sans doute plus dur avec ceux des autres qu'avec les siens, et notamment sa fille, avec qui il vit à Paris.

Né dans une famille issue de l'ancienne aristocratie, éduqué dans un esprit chrétien, Mori s'est rapproché de Pascal mais aussi de Dostoïevski par le christianisme et a appris d'eux un « amour » tout spirituel (point de vue à partir duquel il critiquait d'abord Descartes). Ce dernier, bien qu'il ne soit pas un auteur français ni francophone, possède une place centrale dans l'histoire du roman, genre qui revêt une importance extrême dans la pensée européenne tant il est lié à sa pensée. Sa proximité avec le courant existentialiste qui intéresse Mori, contemporain de son « moment français » d'après-guerre, explique cette rencontre. Mori a vu dans l'amour du Prince Mychkin pour Rogojine et Nastassia un amour qui dépasse la raison humaine et qui n'est pas pardonné par eux. Cet amour est le même que celui du Christ, et est « le plus grand

¹ *Ibid.*, p. 19.

² Cité dans *ibid.*, p. 142. 「洗礼を受けた武士道」

³ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 219.

crime contre les gens et soi¹ », c'est un amour supérieur, ce que Pascal nomme la « charité ».

Mori ne voit finalement pas l'église très différemment de Pascal, qui a juré fidélité à l'Église catholique. En effet, pour lui l'Église est l'autorité héritière de Jésus-Christ. C'est au sein de l'Église que l'homme trouve l'amour de Dieu et par les sacrements et la dévotion, par la loi, trouve la tranquillité d'âme. Pascal, qui au travers de sa compréhension du péché originel rend intimement liées la tranquillité de l'âme et la grâce de Jésus-Christ, n'imagine pas de Salut en dehors de la protection de l'Église catholique².

S'il adhère plutôt aux valeurs protestantes, Mori n'imagine pas non plus l'église sans une institution, une « communauté de prière » (祈りの共同体). Dans le cas du protestantisme, il s'agit d'un lieu où les écritures sont « bien enseignées ». Une institution objective est importante pour éviter que l'on ne s'enferme dans l'empirisme. C'est donc en premier lieu dans le cadre de la religion que Mori considère que l'institution est fondamentalement importante pour la vie de l'homme, et l'on peut dire qu'il y verra également la structure de la société en Europe. Il y a un sens humain dans l'institution (que ce soit d'un point de vue religieux ou social). Chez Mori, la valeur de cette institution humaine, qui est un ordre transcendant ou métaphysique, s'oppose fondamentalement à la signification d'une théorie psychique concernant l'homme, défendue par ceux qui pensent que tout est psychologique, et que rien n'existe hors du psychisme.³

Mori ne décrochera plus lui non plus de cet ordre métaphysique, devant lequel toute la réalité devra rendre compte.

La problématique de l'actualité du christianisme dans le monde, et plus particulièrement au Japon, fait partie des thèmes de prédilection sur lesquels il discute et

¹ Mori Arimasa, *Notes sur Dostoïevski*, (*Dosutoefusukû no oboegaki*, 『ドストエフスキー覚書』), MAZ, VIII, p. 332. 「人と自己とに対して最大の罪」

² Cf. Mori Arimasa, « Une réflexion sur la "charité" chez Pascal » (« Pasukaru ni okeru "ai" no ikkôsetsu, 「パスカルにおける『愛』の一考察」), MAZ, X, p. 257.

³ Cf. Mori Arimasa, Furuya Yasuo, Katô Tsuneaki, *L'Aréopage contemporain*, *op. cit.*

écrit. En décembre 1970 par exemple il fait paraître « Aujourd'hui et le christianisme » (« *Gendai to kirisutokyô* », 「現代とキリスト教」) dans la revue chrétienne *Kyôjo*.

En 1971, il donne un sermon à l'église de Mejiroga'oka (目白ヶ丘教会), « Dans un pot de terre » (« *Tsuchi no utsuwa ni* », 「土の器に」), ou participe à une table ronde avec Endô Shûsaku (遠藤周作)¹, « La Réalité japonaise et la religion » (« *Nihonteki genjitsu to shûkyô* », 「日本的現実と宗教」).

En 1972, il interviendra de nombreuses fois en été et en automne pour donner des conférences : il parlera en deux fois de la relation entre « La Culture japonaise et le christianisme » (« *Nihon bunka to kirisutokyô* », 「日本文化とキリスト教」) à l'Université de jeunes filles d'Iwasaki (宮崎学院女子大学), donnera ses vues sur « Le Sens de la croyance aujourd'hui » (« *Gendai ni okeru shinkô no ishiki* », 「現代における信仰の意識」) pour l'association *Kyôjo*, donnera une conférence intitulée « Aventure et orientation » (« *Bôken to hôkô* », 「冒険と方向」) à la chapelle de l'I.C.U. et s'exprimera « Sur Pascal et le problème de la croyance aujourd'hui » (« *Pasukaru ni tsuite — gendai ni okeru shinkô no mondai* », 「パスカルについて—現代における信仰の問題」) à l'église de Kashiwagi (柏木教会). Il ne s'arrête pas là et parlera du « Cœur des Japonais » (« *Nihonjin no kokoro* », 「日本人の心」) à l'occasion de la célébration des dix ans de l'Université Hokusei (北星学園大学), reviendra à la chapelle de l'I.C.U. pour évoquer la « Naissance de l'Unique » (« *Hitorigo no tanjô* », 「独り子の誕生」), avant de conclure sa série de conférences de l'année par une intervention lors de la dixième convention de l'Association des chrétiens des universités (大学キリスト者の会), intitulée « Tradition et rénovation : les universités de France » (« *Dentô to kaikaku — furansu no daigaku* », 「伝統と改革—フランスの大学」).

En parallèle de ces conférences, Mori aura donné deux sermons : « L'Eau de la vie » (« *Seimei no mizu* », 「生命の水」) à l'église Higashi-Ichibancho (東一番丁教会) de

¹ Endô Shûsaku (1923-1996) fut un romancier japonais. Après une petite enfance passée en Mandchourie, il revient au Japon où il fut baptisé dans la religion catholique. Il voyage en France entre 1950 et 1953, puis rencontrera la célébrité au Japon après la publication de nombreuses œuvres qui lui feront remporter plusieurs prix littéraires. Celles-ci ont pour thème central la relation difficile entre la religion chrétienne et la culture japonaise.

Sendai (仙台) et « La Richesse de la sagesse et du savoir de Dieu » (« *Kami no chie to chishiki to no tomi* », 「神の知恵と知識との富」) à l'église de Naka-Shibuya (中渋谷教会).

Pendant l'automne, il aura eu un long entretien avec Furuya Yasuo (古屋安雄)¹ et Katô Tsuneaki (加藤常昭)², dans lequel il développe de manière plus personnelle sa propre vision et son vécu de la croyance.

Mais dans la relation entre Mori et la foi, ni Pascal, ni Dostoïevski n'apparaissent avec plus de force qu'Abraham. Il est le personnage qui sert de guide pour Mori : « apprendre de lui deviendra la force motrice du travail de toute ma vie »³, dit-il déjà en 1959. Il ressent alors que l'histoire d'Abraham est en train de renaître en lui. Comme Abraham avait suivi la « voix » qui l'appelait à prendre le départ dans le désert, Mori donna tout pour ses « sollicitations intérieures » (内面の促し)⁴.

Comme cela est cristallisé dans *Sur les Fleuves de Babylone*, son œuvre majeure, la vision du commencement de Mori, ce sont le Tigre et l'Euphrate, et Abraham qui les longe. Mori a rencontré d'abord Abraham, lorsqu'il était tout enfant, puis à nouveau chez Pascal. C'est aussi un prélude pour chorale de Bach. Dans le psaume de la bible, le peuple d'Israël refuse de jouer pour ses ravisseurs, et pense en silence à Sion. (comme Mori a toujours pensé au Japon ?). Pour Mori, ces fleuves signifient donc deux choses : Abraham qui est guidé uniquement par sa foi vers un avenir qu'il ne connaît pas, et les Hébreux qui se sont tus devant les suppliques des étrangers. C'est donc « une aventure par la foi et une fidélité à ses racines », c'est-à-dire « le départ vers le monde et le retour à son pays natal ». En septembre et octobre 1970, il donne une série de conférences sur la vie d'Abraham.⁵

¹ Furuya Yasuo (1926-) est un Pasteur et théologien japonais. Mobilisé pendant la guerre, il suivra par la suite des études qui le mèneront en Allemagne puis aux États-Unis, où il obtient son grade de Docteur.

² Katô Tsuneaki (1929-) est un Pasteur et théologien japonais, diplômé du département de philosophie de l'Université de Tôkyô.

³ PC, p. 118.

⁴ DD, p. 199-200.

⁵ Mori Arimasa, « Récit de Voyage : *Sur les Fleuves de Babylone* » (« *Kikô "Babiron no nagare no hotori nite"* », 「紀行『バビロンの流れのほとりにて』」), MAZ, V, p. 336-338.

Selon Morita Mime, Mori se rapproche de Kierkegaard à propos de la fidélité à son intérieur¹. Bien qu'il puisse y avoir des différences superficielles, Mori et Kierkegaard ont mis l'accent sur la signification d'Abraham. Abraham, le père des croyants, est le personnage qui était prêt à tout sacrifier pour Dieu et pour sa croyance. Il est impossible de trop donner d'importance au rôle d'Abraham dans la vie et la pensée de Mori et de Kierkegaard. Dieu avait promis une longue descendance à Abraham en échange de sa fidélité (l'Alliance), mais par la suite lui demanda de sacrifier en son nom son seul enfant, Isaac. Abraham alors ne suivit pas la voie de la raison qui ne lui présentait qu'un paradoxe, et réussit l'épreuve en portant sa croyance jusqu'à l'absolu. Le sacrifice d'Isaac, auquel consentit finalement Abraham, fut empêché à temps par un ange. Mori était attiré particulièrement par ce caractère de fidélité à son intérieur, et cela signifie à la fois une fidélité à l'égard de Dieu, mais aussi à l'égard de sa propre croyance. Kierkegaard quant à lui était attiré jusqu'au désespoir par la force de cette croyance qui s'est hissé du point de vue pragmatique jusqu'à l'absurde. Mori et Kierkegaard ont-ils pu réaliser pour eux-mêmes cette croyance parfaite, qui vainc même l'absurde ? Quoi qu'il en soit, ils étaient avidement attirés par une croyance aussi parfaite. Ainsi, Morita relie l'« expérience » morienne à l'« existence » kierkegaardienne. Cette croyance apparaît d'abord pour Mori sous les traits de « sollicitations intérieures » :

En nous, avant que ne commence la cristallisation de l'expérience, arrivent les sollicitations intérieures. Les sollicitations intérieures, qu'est ce que cela veut dire, c'est qu'on ne peut pas rester en paix, qu'il faut faire quelque chose. On ne sait pas ce qu'il serait bien de faire, mais en tout cas il faut faire quelque chose. On voudrait finalement faire cela. Au début, on ne pense que de manière très abstraite.

私どもの中に経験の結晶が始まる前に内的促しというものが起こる。内的促しというのは何かと言うと、このままじっとしてはいけない、なにかしなければいけないということです。何をしていたか分からないのだけれども何かしなければい

¹ Mime Morita, « Mori and Kierkegaard: Experience and Existence », in *Kierkegaard and Japanese Thought*, Palgrave Macmillan, 2008.

けない。自分は結局はこういうことをしてみたい。始めはただ非常に抽象的に考えているわけです。¹

Si l'on emprunte cette fois l'expression de Bergson, il faut suivre cette « mélodie intérieure » qui résonne au plus profond de nous-mêmes. Mori avait effectivement sacrifié énormément sur l'autel de ses sollicitations : en premier lieu sa famille au Japon (Abraham n'abandonna-t-il pas Ismaël, son premier fils, et la mère de celui-ci ?) mais peut-être aussi sa fille (comme Abraham était prêt à sacrifier Isaac)².

Mori était guidé par un « mythe », qui s'est superposé avec la réalité lorsqu'il est allé en Mésopotamie. Lorsqu'il apprend du docteur qui le soigne à Sapporo (札幌), le Docteur Wada Takeo (和田武雄) qu'une de ses connaissances doit s'y rendre pour des fouilles archéologiques, Mori demande l'autorisation de l'accompagner, autorisation qu'il obtient. Il fait donc le voyage avec Egami Namio (江上波夫), archéologue de son état. En hiver 1971-1972, il se rend à Bagdad, visite les ruines de Babylone puis prend l'avion jusqu'à Bassora avant de poursuivre son périple jusqu'à Qurna, où le Tigre et l'Euphrate se croisent. De là, il se rend en jeep avec les personnes qu'il accompagne à Ur et sa Zigourat. L'impression sur Mori, croyant, est forte de se trouver si près des traces du « père des croyants » et des trois grandes religions monothéistes. Pour Mori, le mythe rencontre l'histoire : il a l'impression de voir les paysages de l'Ancien Testament, les roseaux, les marais desséchés, les nombreux affluents des deux fleuves qui irriguent le désert brûlé par le soleil. Ces fleuves ont « construit l'histoire ». Il voit les Bédouins, les dromadaires qui transportent les affaires, et leurs troupeaux de moutons.³

Si 1972 fut une année prolifique au regard des publications, on ne peut avoir de certitudes quant à ses participations qui auraient pu ne pas être recueillies pour renaitre

¹ Mori Arimasa, « Sur l'expérience » (« *Keiken ni tsuite* », 「経験について」), dans Mori Arimasa, *Autour de la pensée et de l'expérience (Shisaku to keiken wo megutte, 『思索と経験をめぐって』)*, Kôdansha, p. 56.

² Cf. à ce propos le chapitre « La Tragédie entre un père et sa fille » (*Chichi to musume no higeki*, 「父と娘の悲劇」), dans Itô Katsuhiko, *Mori Arimasa et moi, op. cit.*, p. 162-170.

³ Mori Arimasa, « Récit de Voyage : *Sur les Fleuves de Babylone* », *op. cit.*, p. 336-344.

plus tard sous la forme d'un texte. Les textes nous prouvent seulement à deux autres reprises que Mori intervient : lors d'une conférence sur « Les Fondements de la personnalité » et d'un sermon, « Lumières et Ténèbres », qui ont eu lieu respectivement à la chapelle et à l'église de l'I.C.U. en 1975. Lors de la dernière conférence de Mori « Lumière et ténèbres », Mori raconte l'histoire d'Abraham.

3.4. L'heure du départ

Vient l'année 1976. Il effectue un séjour au Japon du mois de mars à juin. Il a donné sa démission de la Maison du Japon, et compte repartir au Japon à la fin de l'été.

Alors qu'il va dîner dans un restaurant à Paris, le 13 août 1976, Mori est atteint d'une crise cardiaque. Son ami Ninomiya Masayuki (二宮正之)¹ contacte les secours qui emmènent finalement Mori à La Pitié-Salpêtrière. Trois jours plus tard (le 17 août) Mori devait partir pour le Japon et jusqu'au bout il espèrera pouvoir mener à bien son projet. Il doit donner deux conférences l'automne 1976, à propos d'Abraham (sur la mort et le destin, l'autre sur l'obéissance et la liberté) et des cours intensifs à l'I.C.U. et à l'Université Chûô². Ninomiya Masayuki est même chargé par le patient d'aller au consulat chercher le nouveau passeport qu'il attendait pour partir. Ses proches viennent l'entourer à l'hôpital, tandis que sa famille est contactée au Japon. Sa sœur, Ayako, et son fils, Ariyuki, viennent de Tôkyô au chevet du malade.

Son état ne s'améliore guère. Mori s'éteint au début de l'après-midi du 18 octobre.

Le 25 du même mois est organisée une humble cérémonie au Père-Lachaise, avec en fond musical les interprétations à l'orgue de Mori lui-même. Il y est incinéré, puis ses cendres sont rapatriées au Japon par Toshiko. Celle-ci assiste à une dernière cérémonie donnée à l'I.C.U., le 4 novembre 1976. Mori repose depuis dans la tombe familiale au cimetière de Tama (多磨霊園). « En regardant la terre de la tombe, écrivait-

¹ Ninomiya Masayuki (1938-) enseigne à l'Université de Genève la culture japonaise. S'il a écrit des ouvrages en japonais qui ont été récompensés par plusieurs prix culturels, il a aussi contribué largement à la diffusion de l'œuvre de Mori Arimasa au Japon par son travail consacré à l'édition des œuvres complètes puis des essais parus en format poche chez Chikuma, ainsi que par la traduction en japonais, notamment du journal de Mori, originellement écrit en grande partie en français.

² JN, XIV, p. 499.

il, j'ai senti qu'un jour, sans faute, moi aussi j'entrerai là dedans. Et j'ai décidé de prendre cet endroit comme le point de départ de ma marche qui durerait jusqu'au jour où il me faudrait rentrer là-dedans définitivement. »

Mais son âme elle, s'est enfin libérée pour le plus grand de tous les voyages. Sa vie, il ne l'avait jamais vécue que comme un commencement, un prélude. Il écrivait en 1974 :

Si je le dis à ma manière, je ne suis peut-être jamais vraiment parti. Simplement les préparatifs pour le départ, sont maintenant enfin prêts. Vers où cela va être ? Ce sera vers un pays sans Notre-Dame, un pays sans le Hôryûji. Mon intérieur m'attire maintenant violemment vers là-bas.

私自身に即して言えば、私は出発なぞ少しもしていなかったのかもしれないのである。ただ出発の準備は、今度こそ終わったのである。どこへ向かってであろうか。それはもうノートル・ダムもない国へ、法隆寺もない国へ向かってである。私の内面は今激しくそこへと私を促しているのである。¹

« Allez mon âme, sortons.² »

¹ NDE, p. 21-22.

² Les mots que la tradition fait avoir prononcé à Descartes sur son lit de mort et cités par Mori. PC, p. 80. 「さあ私の魂よ、出かけよう」

CONCLUSION

Mori était déjà construit, lui-même, avant d'aller en France, il n'y a jamais eu de destruction ou de reconstruction de sa personnalité une fois là-bas¹. Les intérêts de Mori avaient été la pensée du XVII^e siècle, le problème du christianisme (et de la croyance), et sa pratique de l'orgue. Ces choses ne l'ont jamais vraiment quitté, mais qu'il avait déjà réunies autour de lui au Japon avant la France².

Le retour de Mori au Japon accentuait encore une fatalité qui pesait sur le Japon : l'impossibilité pour les Japonais de toucher réellement l'Occident. La vie de Mori en France et son objectif de vivre à l'étranger avaient quelque chose d'un rêve, d'une fiction, qui a pu charmer les lecteurs de *Sur les Fleuves de Babylone*. C'était pour les lecteurs « une autre vie vue en rêve » (夢見られたもう一つの生). Cette deuxième « jeunesse » (青春) de Mori en Europe, tous les lecteurs des « essais de Babylone » ont pu l'apprécier comme au travers de la fiction. C'est en tout cas le sens qu'a donné a posteriori le « retour au Japon » (日本回帰) de Mori à son œuvre³. Pour Nishikawa Nagao (西川長夫), cette fatalité dépasse l'individu, et marque de son sceau la société japonaise tout entière. Il écrit : « le fait que chez nous les Japonais, ce cycle se referme toujours à la fin de notre vie m'effraie⁴ ».

Mais est-ce bien le cas pour tous les Japonais ? Takada Hiroatsu montra une réticence à voir Mori retourner progressivement vers le Japon, d'abord par l'enseignement de la culture japonaise, puis par la volonté d'enseigner au Japon à l'université I.C.U., mais aussi de représenter le Japon en France en tant que Directeur de la Maison du Japon. Il aurait préféré voir Mori se consacrer encore plus profondément à

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser*, op. cit., p. 15-17.

² *Ibid.*, p. 64.

³ *Retour au Japon (Nihon he no kaiki, 『日本への回帰』)* est à l'origine le titre d'un essai de Hagiwara Sakutarô 萩原朔太郎 (1886-1942), poète.

⁴ Nishikawa Nagao (西川長夫), « La pensée du voyage : sur le "retour au Japon" de Mori Arimasa » (« *Tabi no shisô – Mori Arimasa ni okeru "nihon kaiki" ni tsuite –* », 「旅の思想—森有正における「日本回帰」について—」), in *Tenbô* (展望), août 1978, p. 147-171.

la pensée. Pour Takada, Mori n'était ni un penseur superficiel ni un professeur¹. Il aurait dû poursuivre sa propre voie.

Mori avait toujours été en voyage. Mais pas comme un explorateur qui regarde devant lui au moindre de ses pas, lit sa carte pour se repérer, observe les dangers qui le guettent. Non, il avait été un voyageur « métaphysique », de ce genre de personnes qui ne sont jamais où leur corps se trouve. Il était toujours plus loin, ailleurs, dans l'espace comme dans le temps peut-être. Au Japon il était en Europe, en Europe il était au Japon, et de retour au Japon il n'était plus nulle part sur la terre. Ce n'est qu'en surface qu'il vivait dans l'époque où les « piliers de la civilisation » vacillaient les uns après les autres.

¹ Propos rapportés par Shirai Kôji (白井浩司). Cf. Shirai Kôji, « M. Mori Arimasa » (« *Mori Arimasa san no koto* », 「森有正さんのこと」), in *Gekkan Seikaiseikei* (月刊世界政経), janv. 1977, p. 15-17.

II. L' « EXPÉRIENCE »

Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre ne
m'a fait.

Montaigne.

INTRODUCTION

« Nous voilà à tenter de comprendre ce solitaire, et cette existence volontairement exilée¹ », écrivait Alain à propos de Descartes. Nous voici nous-mêmes dans la même position face à Mori.

Dans cette partie, il sera question d'explorer la philosophie de l'« expérience » de Mori. Elle prend forme à partir d'un dialogue permanent avec la philosophie française, et notamment Pascal, Descartes et Bergson. Elle se fait également l'expression de sa propre vie dans la France des Trente Glorieuses, et se condense en une définition singulière de la culture européenne. Mais la tradition japonaise sera toujours présente quoique refoulée au sein de ce modèle, comme nous l'indique le terme même d'« expérience », ainsi que la proximité – partielle, mais fondamentale – de la pensée de Mori et de Nishida.

Dans le premier chapitre, nous essayons de montrer en quoi la pratique de l'écriture de Mori procédait d'une formation à la culture occidentale, d'une compréhension du monde qu'il avait autour de lui, et de l'affirmation d'un « soi », peut-être rêvé au Japon mais refoulé, et finalement possédé en France. Sa suite d'essais philosophiques *Sur les Fleuves de Babylone* témoigne de ce long processus de formation de soi. Mori qui cherchait sa subjectivité ne pouvait qu'écrire des essais philosophiques, car c'est la forme la plus subjective de la littérature. Il n'a jamais pu écrire de roman. C'est en essayant de donner forme à sa subjectivité que la forme de l'essai philosophique s'est imposée.

Mori est parvenu au « soi » en même temps qu'il est arrivé à la notion (et à la réalité) de l'« expérience ». Chez Mori, le « soi » et l'« expérience » (qui dépasse le soi) coexistent. C'est en comparant Nishida et Mori sur le problème du sujet que l'on peut établir la proximité de Mori avec la tradition japonaise (l'expérience comme fondement du sujet) mais aussi leur divergence et la proximité avec la tradition occidentale

¹ Alain, *Idées*, *op. cit.*, p. 95.

(l'importance du sujet individuel). Nous verrons finalement que même si ces deux traditions n'ont pu s'harmoniser complètement, elles ont pu coexister chez Mori pour donner naissance à sa réflexion originale. Entre ce « soi » et cette « expérience » subsiste néanmoins de l'inconciliable, et il prend forme sous le nom de « définition ». Le sujet, pour Mori, arrive à la pensée en traduisant son « expérience » (fondamentalement subjective) dans le langage (fondamentalement objectif). Ce faisant, il tombe dans le piège dualiste, qui a traversé la philosophie française de Descartes à Bergson. Car comment expliquer que l'ineffable puisse s'exprimer ? Nous essayerons de montrer l'aspect aporétique de la question.

La fin des années 1960 correspond à un retour de Mori vers le Japon. Ses premiers essais philosophiques s'arrêtent, les suivants commencent. Dans ses essais notamment, la comparaison Europe/Japon se fait plus centrale que jamais, notamment avec comme axe le dualisme original « expérience »/« vécu ». Alors que l'expérience est abstraite, infinie et ouverte, le vécu est concret, fini et fermé. Cette différence a comme premier but de distinguer l'expérience occidentale de l'expérience japonaise. Entre ces deux formes de l'expérience, une séparation radicale. Mori se base ici explicitement sur Descartes, Pascal et Bergson. Quel est l'axe commun qui traverse la pensée de ces trois philosophes et qui les relie à la tradition classique ? L'incommensurabilité des ordres : entre l'idée et l'image ; entre la raison et la foi, entre la clôture et l'ouverture. Nous retrouverons ainsi dans la distinction expérience/vécu le dualisme de la pensée classique française, qui plutôt que d'expliquer les choses, renvoie à de l'inexplicable et à la nécessaire existence d'une force mystique fondamentale pour tenir ensemble les deux termes de ces oppositions radicales.

1. L'EXERCICE DE SOI

Quelque temps après son arrivée en France, délaissant les écrits académiques, Mori se consacre à l'écriture. La solitude qui l'envahit lui donne l'impulsion pour coucher par écrit ses pensées, les unes après les autres, aboutissant ultimement à une première suite d'essais philosophiques intitulés *Sur les Fleuves de Babylone*, qui retrace peu ou prou quinze années de vie en Europe.

Nous nous attacherons à parcourir le cheminement et l'approfondissement de cet « exercice spirituel » d'écriture, qui est en fait un exercice de soi, de sa subjectivité. Il s'écrit lui-même, et se forme un « soi » par cette écriture. En quoi cela relève-t-il du « philosophique » ? Pour Mori lui-même, le travail philosophique est de réfléchir « dans sa propre expérience » (自分の経験の中で)¹.

Mori n'a jamais pu écrire un roman (il l'aurait voulu). Il écrit des réflexions et des avis personnels, c'est-à-dire ce qu'il pense finalement être le plus adapté et le plus facile pour lui². Il raconte plutôt ses « sentiments » (気持ち)³, ou « des observations limitées à lui-même [moi-même] » (私自身に限れた感想)⁴. « J'ai vécu complètement subjectivement » (私は徹底的に主観的に生きた)⁵ dira-t-il. Il sait que l'« autre » est accessible au fond de soi-même. Mais aura-t-il pris le chemin dans la bonne direction ?

1.1. Les essais philosophiques de Mori Arimasa

À partir du moment où il a décidé de se fixer en France, Mori commence à écrire une série d'œuvres que l'on peut qualifier d'essais philosophiques. Ces œuvres continuent d'être écrites jusque dans les dernières années de sa vie, passant de la forme épistolaire à la forme diariste, puis à la forme de notes. Dedans sont inscrites, sans sursauts ni coupures, comme un arbre dont la lente

¹ NDE, p. 54.

² LND, III, p. 8.

³ LND, III, p. 43.

⁴ « La musique comme source de la pensée », op. cit., p. 192.

⁵ NDE, p. 37.

croissance s'étend sur des dizaines d'années, les réflexions continues d'un homme du nom de Mori Arimasa, vivant dans une terre étrangère du nom de Paris.¹

Les « essais philosophiques » de Mori écrits en France subissent une évolution stylistique telle que celle mentionnée par Katayama Kyô'ichi (lettre, journal, notes). Nous pouvons encore les séparer en deux grands groupes.

Il y a d'une part la série intitulée *Sur les Fleuves de Babylone*, qui comprend quatre livres publiés du vivant de l'auteur : *Sur les Fleuves de Babylone (Babiron no nagare no hotori nite*, 『バビロンの流れのほとりにて』, 1957), *Sur les Fleuves (Nagare no hotori nite*, 『流れのほとりにて』, 1959), *Aux Portes de la citadelle (Jômon no katawara nite*, 『城門のかたわらにて』, 1963), *En Direction du désert (Sabaku ni mukatte*, 『砂漠に向かって』, 1970), ainsi qu'un petit texte posthume (*En Terre aride l'eau jaillit (Arano ni mizu ha wakite*, 『荒野に水は湧きて』, 1979). Les trois premiers ouvrages constituent la première partie de cette série, le dernier ouvrage publié du vivant de l'auteur en est la deuxième partie, et le texte posthume est sous-titré « Sur les Fleuves de Babylone III » (« *Babiron no nagare no hotori nite* » III—「バビロンの流れのほとりにて」III—). Dans ce même groupe, il est nécessaire d'inclure son *Journal*, qui comble les périodes qui ne figurent pas dans les ouvrages édités (les autres dates ayant été écrites sous forme de lettres et incluses, avec parfois certaines modifications, dans les volumes de la série). L'auteur, s'il pense d'abord séparer son journal intime de son œuvre publiée², en vient finalement à les réunir. Cette série est donc caractérisée d'une part par une chronologie précise et explicite, avec chaque fragment (lettre ou journal, voir court essai) daté.

¹ Katayama Kyô'ichi, « Mori Arimasa » (« *Mori arimasa* », 「森有正」), in *Biographie de personnes qui nous sont chères (Kodawari jinbutsu den*, 『こだわり人物伝』), vol. 5, n°11, NHK shuppan, 2009, p. 94. 「フランスへの定住を決意したころから、森は哲学的エッセーとも呼べる一連の作品を書きはじめます。それらの作品は、書簡体から日記体、さらには手記へとスタイルを変えて、最晩年まで書き継がれることとなります。そこには森有正という一人の人間が、パリという異国の地で、生涯を通して考えつづけたことが、飛躍も断絶もなく、まるで一本の木が何十年もかけてゆっくり成長していくように書き留められています。」

² JN, XIV, p. 469.

D'autre part, du point de vue formel, le texte est caractérisé par une évolution que mentionne Katayama.

D'un autre côté, il y a les essais philosophiques qui sont constitués de textes parus dans diverses revues dans un premier temps séparément, puis qui furent réunis dans des volumes reliés intitulés *Lointaine Notre-Dame* (*Harukana nôtorudamu*, 『遙かなノートル・ダム』, 1967), *Sous le Ciel du voyage* (*Tabi no sora no shitade*, 『旅の空の下で』, 1969), *Les Arbres, sous un ruissellement de lumière* (*Kigi ha hikari wo abite*, 『木々は光を浴びて』, 1972), et dans le recueil posthume *Notre-Dame qui s'éloigne* (*Tôzakaru nôtoru damu*, 『遠ざかるノートル・ダム』, 1976). Ces recueils, comme on le voit, commencent à être publiés plus tardivement (même si certains textes datent des années cinquante, ils sont rares), et bien que cela ne modifie en rien le style de Mori, sont constitués de textes qui ont été demandés par les rédactions des différentes revues.

De nombreux autres textes ont été écrits entre 1950 et 1976 (sans compter les notes de conférences ou de cours, jamais publiées par l'auteur), mais ils débordent du cadre de ces « essais philosophiques » à proprement parler : il s'agit des sermons, réunis régulièrement dans des recueils durant les dernières années de sa vie, d'interviews ou de conversations, publiées pour la plupart dans des revues, voire quelques revues littéraires, ou encore ses deux textes parus en France et en français, sur Akutagawa Ryûnosuke et Kinoshita Junji. Tous ces textes, où l'auteur précise parfois ses vues dans des situations plus concrètes, sont intéressants et utiles pour la compréhension de sa pensée, mais restent tout de même, par essence, « secondaires ». L'oralité du monologue pour les sermons, et du dialogue pour les interviews et les conversations, la limitation du temps de leur production également, empêche de les considérer aussi « prioritaires » que les textes des deux groupes précédents¹. Quant aux écrits s'intéressant à d'autres auteurs, leur objectif restreint de lui-même le discours de Mori sur ses propres idées. À ce groupe appartiennent également en quelque sorte les textes académiques ou autres

¹ Mori hésitera longtemps avant de laisser publier ses sermons. Leur publication n'a par ailleurs d'autre but que financier (Cf. Mori Arimasa, *Dans un pot de terre* (*Tsuchi no utsuwa ni*, 『土の器に』), Nihon kirisutokyôdan shuppankyoku, 1976, p. 220).

textes de jeunesse, écrits au Japon avant 1950. Ce « troisième groupe » existe, et, s'il est constitué de textes ayant fondamentalement une autre vocation que de développer le discours philosophique morien, il n'est certes pas complètement coupé de lui.

Restent *Expérience et Pensée* (*Keiken to shisô*, 『経験と思想』), et sa suite inachevée *Existence et Société* (*Jitsuzon to shakai*, 『実存と社会』). Ces textes, un peu à part des autres par le projet lui-même, de synthèse ou d'état de la philosophie de Mori après 1970, n'appartiennent ni à la série *Sur les Fleuves de Babylone* par leur lignée, ni aux notes ou courts textes ponctuels de par la longueur et le motif. Incontournables pour l'appréhension de la pensée culturelle et philosophique de Mori, ils n'appartiennent donc pas non plus au troisième groupe. La dernière partie de ce travail leur sera particulièrement consacrée.

Les deux grands groupes qui peuvent être constitués dans les « essais philosophiques » de l'auteur possèdent trois différences notables : formelle, chronologique et thématique, en relation directe avec le « tournant » de la vie de l'auteur à la fin des années soixante. Dans la forme, le texte n'est plus une suite de lettres ou de fragments de journaux, mais de courts textes ponctuels. Chronologiquement parlant, les « essais de Babylone » correspondent à la période où Mori est « plongé » en Europe, alors que les essais postérieurs correspondent à la période du « retour » de Mori vers le Japon (après 1966). La différence thématique est donc directement influencée ou liée aux deux autres : si *Sur les Fleuves de Babylone* était une longue propédeutique à l'« expérience », un tâtonnement vers ce fondement pour le soi, les essais du tournant des années soixante-dix se concentrent sur l'implication et le développement de cette problématique en regard du Japon, au travers par exemple de la distinction « expérience »/« vécu » (経験/体験), qui a pour origine la comparaison Occident/Japon.

Remarquons encore une chose par rapport au style de l'écriture de Mori, dans une perspective plus globale sur sa production. Si la forme de ses textes change

progressivement pendant la vingtaine d'années où il vit en France et écrit son « œuvre », son style d'écrivain avait lui-même changé dès le commencement de celle-ci.

Ses textes académiques au Japon étaient composés d'« enchainements de longues phrases¹ », « possédaient une sorte de difficulté propre² », où « la conceptualité et l'idéalité ressortaient considérablement³ ». Avec les essais personnels, un grand changement a lieu. Si son style garde un « noyau ardu⁴ », « ce n'est pas quelque chose lié aux concepts ou aux idées, mais [quelque chose] qui est sculpté selon ce que Mori appelle l'"expérience", ou par l'"expérience" elle-même, et qui vit sensationnellement, et même lorsqu'un contenu profond est raconté et discuté, pour le lecteur – même si l'on ne peut pas dire que cela soit simple –, c'est très abordable⁵ ». Une œuvre « abordable », donc, mais pas « simple ». Comme celle de Descartes ? Mori disait de ce dernier : « Les textes de Descartes sont toujours ainsi, mais [...] chaque mot renferme un contenu qui déborde de signification, et montre une limpidité étonnamment savoureuse⁶ ». Alain en revanche avait mis en garde le lecteur de Descartes contre cette limpidité trompeuse⁷. Ce qui attire Mori chez Descartes, c'est que chaque mot, chaque phrase sont savamment pesés sur la balance de son « expérience ».

Dans son aspect extérieur, lequel parvient en premier aux yeux du lecteur, Jean-Jacques Origas qualifiera cette écriture d'écriture « dans le désordre du quotidien »,

¹ Nakamura Yûjirô (中村雄二郎), « Mori Arimasa et Descartes, Pascal (1) – jusqu'à *Sur les Fleuves de Babylone* » (« Mori arimasa to dekaruto – pasukaru I — "Babiron no nagare no hotori nite" made », 「森有正とデカルト・パスカル (I) — 『バビロンの流れのほとりにて』まで —), MAZ, XI, Annexe n°8, p. 17. 「長いセンテンスの連続」

² *Ibid.*, p. 14. 「一種独特な晦渋さをもっていた」

³ *Idem.* 「多分に概念性、観念性が目立[っていた]」

⁴ *Idem.* 「硬質な核」

⁵ *Idem.* 「それは直接に概念的、観念的なものではなく、氏のいわゆる『経験』によって、あるいは『経験』そのものから、磨き出され、感覚的に息づいており、突っこんだ内容が語られ、論しられている場合でも、読者にとって一平易とはいえないにせよ、親しみやすい」

⁶ Mori Arimasa, *L'homme Descartes (Dekaruto no ningenzô)*, 『デカルトの人間像』, cité dans Tokoro Takefumi (所雄章), « Autour de Descartes, souvenir de Mori Arimasa » (« *Dekaruto wo megutte — mori arimasa sensei no tsuisô* », 「デカルトをめぐって—森有正先生の追想—」), MAZ, IX, Annexe n°11, p. 3. 「デカルトの文章は常にそうであるが、[...]一語一語は溢れるばかりの内容を含蓄し、驚くべき厚味を具えた透徹性を示してゐる。」

⁷ Par exemple : « La difficulté que je prévois pour le lecteur est celle que j'ai moi-même rencontrée autrefois, à savoir que le détail étant partout clair et attachant, l'ensemble ne se laisse pas d'abord saisir. » (Alain, *Idées*, *op. cit.*, p. 143)

« avec une sorte d'obstination¹ » (l'obstination pour se trouver lui-même ?). Un autre qualificatif pour l'écriture de Mori est « sombre » (暗い), « triste » (寂しい), comme le souligne Katayama². (la recherche de soi est vaine ? Implique des sacrifices ?) Tanabe Tamotsu (田辺保) voit dans l'émotion poignante et le pathétique de *Sur les Fleuves de Babylone* cette réalité de la solitude et du désespoir que connaît Mori en Europe³. « On peut dire, comme le fait Katayama, que le désespoir était pour Mori ce que le doute méthodique était pour Descartes.⁴ » C'est en effet davantage la sensation de désespoir que la fonction rationnelle du *cogito* qui semble se trouver à la source de la pensée de Mori.

À leur publication, ni *Sur les Fleuves de Babylone*, ni *Sur les Fleuves* (dont la parution s'accompagne de *Sur les Fleuves de Babylone*) ne marquent le monde littéraire et les lecteurs. Comme le note Nakamura Yûjirô (中村雄二郎)⁵, « il était vraiment difficile de comprendre ce qu'ils pouvaient renfermer comme signification⁶ ». Tsuji Kunio, un autre grand ami de Mori, écrit :

À l'époque, en 1957, lorsqu'est sorti *Sur les Fleuves de Babylone* dans la collection Million Books, on peut dire qu'il n'y eu personne pour imaginer que ce livre allait devenir l'œuvre littéraire intellectuelle à l'ampleur grandiose qu'elle possède aujourd'hui. Nullement pour les raisons que c'était une petite édition de poche, ni que son contenu était un discours sur la culture ou la civilisation sous forme épistolaire, mais parce que notre état psychologique de

¹ Jean-Jacques Origas, « Mori Arimasa (1911-1976) », in *Encyclopædia Universalis*, Encyclopædia Universalis, 2011.

² Katayama Kyô'ichi, « Mori Arimasa », *op. cit.*, p. 88.

³ Tanabe Tamotsu (田辺保), « Pascal, Mori Arimasa, moi » (« *Pasukaru •mori arimasa •watashi* », 「パスカル・森有正・わたし」), MAZ, X, Annexe n°9, p. 2.

⁴ Katayama Kyô'ichi, « Mori Arimasa », *op. cit.*, p. 142. 「デカルトにとっての方法的懐疑にあたるものが、森の場合は絶望であったと言ってもいいかもしれません。」

⁵ Nakamura Yûjirô (1925-) est un philosophe japonais qui fit ses études à l'Université de Tôkyô.

⁶ Nakamura Yûjirô, « Mori Arimasa et Descartes, Pascal (1) – jusqu'à *Sur les Fleuves de Babylone* », *op. cit.*, p. 13. 「いかなる意味をもつものであるか、理解することはまことに難しかった。」

l'époque n'avait pas la maturité pour comprendre la pensée que cette œuvre renfermait.¹

Il est probable que le sentiment d'étrangeté qui fut suscité par les écrits de Mori et notamment la première série *Sur les Fleuves de Babylone* ait causé cette incompréhension première. Pour Uchida Yoshihiko (内田義彦)², il est tout à fait envisageable que les « essais philosophiques » de Mori n'aient eu aucun prédécesseur au Japon.

Mori a inventé un nouveau domaine d'études qui est l'essai intellectuel. Mori dit qu'il ne croit pas du tout les mots qui sont séparés de l'expérience quotidienne. Mais ce qui est important, c'est que l'expérience quotidienne se rattache elle-même à une expérience plus grande. Mori fait en sorte que ce soit le cas. [...] La forme de l'essai intellectuel n'est pas encore établie au Japon, et la tradition d'approcher, par des mots certains, la source de ces choses immenses par l'essai n'existe pas vraiment au Japon.³

Avant de définir l'« essai philosophique », définissons ce qu'est plus communément l'« essai ».

¹ Tsuji Kunio (辻邦夫), « Ce que visent les sensations – Essai d'un discours sur Mori Arimasa » (« *Kankaku no mezasu mono — mori arimasa ron no kokoromi* », 「感覚のめざすもの—森有正論の試み」) [1971], dans *Mori Arimasa – Ce que visent les sensations (Mori arimasa kankaku ga mezasu mono*, 『森有正感覚がめざすもの』), Chikuma shobô, 1980, p. 47. 「『バビロンの流れのほとりにて』がミリオン・ブックスの一冊として出た一九五七年当時、これが現在見られるような壮大な規模をもつ思想的な文学作品になることを予測した人はほとんどいなかったと言ってよい。それは何もその本が小型のポケット判であるとか、また、その内容が書簡体により文化論、文明論であるとかいう理由からではなくて、この作品が内包する思想を、真に理解するだけ、当時のわれわれの精神状況が成熟をとげていなかったためである。」

² Uchida Yoshihiko (1913-1889) était un économiste japonais.

³ Uchida Yoshihiko (内田義彦), Kinoshita Junji, « À propos de Mori Arimasa – la vie et la pensée – » (« *Mori Arimasa ni tsuite – sei to shisaku –* », 「森有正について—一生と思索—」), in *Tenbô* (展望), Chikuma shobô, août 1978, p. 128. 「森さんは思想的エッセイという新しい学問領域を創造した。日常茶飯事における経験を離れた言葉をおよそ信用しないと森はいっている。しかし重大なことは、日常茶飯事における経験がそのまま巨大な経験につながっているんだ。つながるようにしようとしている。[...] 思想的エッセイという形はまだ日本に定着してなくて、エッセイにおいて巨大なことの根源に確かな言葉でせまるという伝統が日本にはあんまりないんだなあ。」 NOUS SOULIGNONS.

Dans la tradition occidentale, l'origine de l'« essai » est communément attribuée à Michel de Montaigne (1533-1592). Les *Essais* de Montaigne ([1580], 1588) n'ont pas pour vocation de suivre la littérature, ou même la langue, sur leur terrain. Montaigne n'emprunte le détour d'aucune forme littéraire habituelle. Bien que ne pouvant s'extraire de la forme qu'est l'écriture et de ce que cela implique aussi comme limitations, ce n'est justement plus la forme qui importe, mais le fond. Dans ce sens, on peut dire que l'essai est une forme antifforme de la littérature, une non-forme. Du point de vue du contenu, l'essai est fondamentalement lié avec le sujet qui écrit, et à ce titre, il n'est pas étonnant de le voir émerger dans la tradition occidentale au moment où le sujet moderne est en gestation.

Il y a dans la littérature japonaise un genre semblable, dont l'origine remonte encore plus loin que le XVI^e siècle. Si ce n'est que depuis l'époque Meiji que le *zuihitsu* (随筆) japonais s'apparente à l'essai, tel que nous le connaissons en Occident, il est au Japon l'héritier d'une tradition beaucoup plus longue que ne l'est celle de l'essai occidental. En effet, l'on fait appartenir des œuvres de la fin du X^e siècle à ce genre (les **Notes de chevet* (*Makura no sôshi*, 『枕草子』) par exemple), qui d'abord n'en est pas vraiment un (il existe d'abord de ne pas être un « genre »). Ce sont en premier lieu des notes diverses, qui ont tout de même un certain but « utilitaire ». Ce qui définit cette tradition, lui donne son identité dans le temps, c'est une certaine attitude relâchée de l'écrivain et du lecteur face à ce texte. « Une attitude ou une posture prédéterminée n'est pas nécessaire de la part de l'écrivain, et le lecteur peut se plonger dans son monde en toute simplicité.¹ » Ni l'un ni l'autre n'a besoin de se parer d'« un casque et d'une armure imposante » (いかめしい鎧や甲). Ce genre est devenu à la mode au XX^e siècle, en Occident comme au Japon. Mais au tournant de Meiji, le *zuihitsu* (jusqu'à présent traitant de sujets divers) a reçu l'influence de l'essai à l'occidentale (où la personne qui écrit est finalement le thème central), au point que ses deux mots sont devenus synonymes (si la tradition n'est pas brisée pour autant, le *zuihitsu* de Shôwa n'est plus le même que celui de Muromachi). En fait, à l'époque moderne, le *zuihitsu* ou l'essai n'est plus un non-genre, mais *est devenu un genre*. Il se définit comme une écriture beaucoup plus

¹「筆者のほうにも、かまえた意識的な態度やポーズは必要でなく、読者のほうからも気軽にその世界のうちに入っていくという便利がある。」

subjective que ne pouvait l'être les autres genres de littérature. C'est même la qualité de l'expression de la subjectivité de l'auteur dans le texte qui fait la valeur d'un essai (on peut vérifier que ce trait ne brise aucunement la tradition du *zuihitsu* au Japon, tant les « anciens » *zuihitsu* sont appréciés par le fait de révéler la personnalité de leurs auteurs).¹

Si la tradition de l'essai est bien présente au Japon, c'est donc du « philosophique » que vient l'étrangeté des écrits de Mori. Mais la philosophie n'a-t-elle pas été importée également au Japon à Meiji ? En fait, seulement l'un de ses aspects l'a été, le plus technique. Lorsque Nishi Amane (西周)², l'une des « Lumières » (啓蒙) de Meiji, a traduit les termes de la philosophie occidentale, il les a traduits du point de vue de la philosophie en vogue en son temps, le positivisme. Nishi n'entend donc par « philosophie » (哲学) que la « philosophie positive » née d'Auguste Comte³. Le sens de « philosophie » en Occident est ainsi bien plus large que *tetsugaku* (哲学) au Japon.

Gilles Deleuze définit lui aussi la philosophie. « La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts.⁴ » « Le philosophe est l'ami du concept, il est en puissance de concept. C'est dire que la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à créer des concepts.⁵ » C'est une tâche très actuelle, technique voir artistique⁶. Mais c'est aussi un sens relativement restreint.

¹ Yoshida Seiichi (吉田精一), *Qu'est-ce que le zuihitsu ? (Zuihitsu to ha nanika, 『随筆とは何か』)*, Sôtakusha, 1990, p. 7-19.

² Nishi Amane (1829-1897) s'intéresse aux études chinoises (漢学) et aux études hollandaises (蘭学). Lors de la formation du nouveau gouvernement de Meiji, il prendra part notamment aux réformes militaires. En 1873, il forme avec Mori Arinori la société Meirokusha (明六社), puis il se dédiera à la traduction de la philosophie occidentale en japonais, en créant une quantité impressionnante de nouveaux mots à partir d'idéogramme chinois. Ces mots seront ensuite utilisés par les Chinois eux-mêmes.

³ Cf. à ce sujet, Abiko Shin (安孫子信), « Nishi Amane et le problème de la traduction » (「西周と翻訳の問題」), in *L'Impossibilité de la traduction : actes du colloque de 2007 en Alsace (『翻訳の不可能性 : 2007年アルザス・シンポジウム報告』)*, Hôseidaigaku kokusainihonkenkyûjo, 2010.

⁴ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de minuit, 2005, p. 8.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ « Le concept n'est pas donné, il est créé, à créer : il n'est pas formé, il se pose lui-même en lui-même, auto-position. Les deux s'impliquent, puisque ce qui est véritablement créé, du vivant à

Pierre Hadot nous fait quitter les définitions actuelles et nous replonge dans le monde antique, où la philosophie était non seulement *la culture occidentale elle-même*, mais aussi « exercice spirituel » pour l'apprentissage de cette culture.

Pour toutes les écoles philosophiques, la principale cause de souffrance, de désordre, d'inconscience, pour l'homme, ce sont les passions : désirs désordonnés, craintes exagérées. La domination du souci l'empêche de vivre vraiment. La philosophie apparaîtra donc, en premier lieu, comme une thérapeutique des passions. [...] Chaque école a sa méthode thérapeutique propre, mais toutes lient cette thérapeutique à une transformation profonde de la manière de voir et d'être de l'individu. Les exercices spirituels auront précisément pour objet la réalisation de cette transformation.¹

« La vraie philosophie est donc, dit-il, dans l'Antiquité, exercice spirituel. Les théories philosophiques sont ou bien mises explicitement au service de la pratique spirituelle, comme c'est le cas dans le stoïcisme ou l'épicurisme, ou bien prises comme objets d'exercices intellectuels, c'est-à-dire d'une pratique de la vie contemplative qui n'est elle-même finalement rien d'autre qu'un exercice spirituel². » Signalons tout de suite que « spirituel » signifie « de l'esprit », et n'est pas utilisé d'origine pour faire référence à quelque chose de religieux (bien que son application puisse avoir pour mobile quelque chose de religieux).

Un petit détour s'impose. La littérature est-elle au service de la philosophie ou la philosophie n'est-elle qu'un genre de littérature ? Quelle est la différence entre l'écriture d'un Proust et d'un Bergson, ou mieux, entre « Sartre-philosophe » et « Sartre-romancier » ? Il est difficile de séparer formellement et définitivement la philosophie et la littérature, tant les deux parfois sont proches et s'interpénètrent. Comme Mori l'écrit lui-même, « la philosophie et la littérature ne sont certainement pas séparées en réalité,

l'œuvre d'art, jouit par là même d'une auto-position de soi, ou d'un caractère autopoïétique à quoi on le reconnaît. » (*Ibid.*, p. 16)

¹ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, [1993] 2002, p. 23-24.

² *Ibid.*, p. 65.

selon les cas, la philosophie peut se développer au sein de la création littéraire, et la littérature nécessiter une réflexion philosophique.¹ »

Il est certain cependant que les écrits philosophiques appartiennent au genre littéraire, car l'écriture, en tant qu'elle est écriture, ne peut pas ne pas user de formes langagières communément utilisées ou de formes rhétoriques, de métaphores également, qui font partie du mouvement même de la pensée².

Aujourd'hui la forme dominante de l'écrit philosophique est l'*Exposé* ou la *Dissertation*. Au cours des siècles, les philosophes ont écrit des *Traité*s, des *Systèmes*, des *Dialogues*, des *Éléments*, des *Problèmes* (ainsi la *Critique de la raison pure*), des *Lettres*, des *Miroirs*, des *Contes*, des *Commentaires*, des *Livres de théorèmes*, des *Méditations*, etc. Dès lors, pourquoi pas des romans aussi bien que des drames, des confessions et des chants ?³

Les écrits philosophiques peuvent aussi être des notes de cours, comme la *Métaphysique* d'Aristote, ou de la poésie, comme le *Zarathoustra* de Nietzsche. On peut néanmoins se poser la question si effectivement, comme l'écrit Vincent Descombes, la forme privilégiée de l'écrit philosophique est bien aujourd'hui l'exposé ou la dissertation. N'est-il pas plutôt l'essai ?

Finalement, l'« essai philosophique » est un texte où cette tradition philosophique investit le genre littéraire de l'essai. Autrement dit, l'auteur choisit la forme de l'essai

¹ Mori Arimasa, « Philosophie et littérature », (« *Tetsugaku to bungaku* », 「哲学と文学」), [1950], VII, p. 413. 「哲学と文学とが決して現実に分けられるものではなく、場合によっては哲学は文学的創造の中に発展し、文学は哲学的思索を必要としている」

² « [L]'opposition traditionnelle entre la philosophie et la littérature se trouve mise en question dans des textes, qui « puisant à la réserve d'une langue, aménageant, formant ou détournant un ensemble de ressources tropiques plus vieilles que la philosophie », ne sont ni purement « philosophiques » ni purement « littéraires », mais appartiennent à un genre intermédiaire (ou mixte), où le philosophique et le littéraire sont intimement mêlés, du moins deviennent indiscernables. » (Philippe Sabot, *Philosophie et littérature, op. cit.*, p. 26-27). « Ainsi, en considérant la philosophie comme une sorte de littérature (comme une « forme de la poésie », dit Nietzsche, ou comme un « genre littéraire particulier », ainsi que le propose à son tour Valéry), Valéry et Nietzsche reconnaissent qu'elle répond à un certain nombre de critères rhétoriques et formels avec lesquels elle doit compter. » (Philippe Sabot, *Philosophie et littérature*, PUF, 2002, p. 26.)

³ Vincent Descombes, *Proust, Philosophie du roman*, Minuit, 1987, p. 24.

(tout contenu s'exprime en prenant une forme) pour s'exercer à vivre. Lorsque l'essai a été choisi, c'est nécessairement pour sa capacité à drainer la subjectivité de l'écrivain. Ainsi, il lui est possible de la former. L'essai philosophique consistera donc en « raconter sa progression présente, en réfléchissant sur ses propres pas passés¹ », et ce afin de se former soi-même (et indirectement de montrer cette formation). « Essai » et « exercice » ne sont-ils pas synonymes ? L'écriture des essais qui constituent *Sur les Fleuves de Babylone* a été tout du long un véritable « exercice spirituel ». Signalons tout de suite que « spirituel » ne signifie pas « religieux » (ou pas directement), mais « de l'esprit ».

Avant d'analyser plus avant l'effet qu'ont eu ces « exercices spirituels », détaillons le contenu de cette première suite d'« essais philosophiques ».

1.2. Le cheminement de Mori sur les « fleuves de Babylone »

L'ensemble paru du vivant de l'auteur de cette suite d'essais philosophiques fut publié pour la première fois entre 1957 et 1970, et inclut des écrits s'étendant dans un espace de temps qui va de la veille de Noël 1952 au 14 novembre 1967, soit, à quelques jours près, quinze années de la vie de l'auteur. En 1979, la dernière partie parut après la mort de l'auteur dans les *Œuvres complètes de Mori Arimasa* (*Mori arimasa zenshû*, 『森有正全集』). La série regroupe un peu moins de 250 lettres et fragments de journal datés et retouchés, parfois accompagnés d'ajouts postérieurs². L'ensemble est subdivisé par l'auteur en trois grandes parties, que nous donnons pour plus de lisibilité sous la forme d'un schéma simple :

¹ Cf. Ebisaka, « Commentaire » (« *Kaisetsu* », 「解説」), *Recueil d'Essais de Mori Arimasa* (*Mori Arimasa essê shûsei*, 『森有正エッセー集成』), t. V, Chikuma shobô, 1999. NOUS SOULIGNONS.

² Trois fragments d'*En Direction du désert* (1970) possèdent des notes rajoutées ultérieurement, l'une datée de 1968, une autre de 1969, et la troisième non datée.

		<i>Sur les rives des fleuves de Babylone</i> (25.11.1957)
	}	<i>Sur les rives des fleuves</i> (25.07.1959)
« <i>Sur les rives des fleuves de Babylone I</i> »		<i>Aux portes de la citadelle</i> (10.07.1963)
« <i>Sur les rives des fleuves de Babylone II</i> »	→	<i>En direction du désert</i> (10.01.1970)
« <i>Sur les rives des fleuves de Babylone III</i> »	→	<i>En terre aride, l'eau jaillit</i> (28.09.1979 – posthume)

Le titre général de la série, qui est aussi celui du premier ouvrage qui la compose, est tiré d'une pensée de Pascal :

Les fleuves de Babylone coulent, et tombent et entraînent. O sainte Sion, où tout est stable et où rien ne tombe ! Il faut s'asseoir sur les fleuves, non sous ou dedans, mais dessus ; et non debout, mais assis ; pour être humble, étant assis, et en sûreté, étant dessus. Mais nous serons debout dans les porches de Jérusalem. Qu'on voie si ce fleuve est stable ou coulant : s'il passe, c'est un fleuve de Babylone.¹

Ce fragment (459), ainsi que le précédent (458), tire sa matière d'un psaume de la Bible, qui a inspiré nombre d'auteurs et d'artistes au fil des siècles, de Saint-Augustin à Boney M... Johann Sebastian Bach, dont Mori est un grand admirateur et pour qui il abandonnera le piano pour l'orgue, crée deux compositions nommées « An wasserflüssen Babylon » : une chorale et un prélude pour orgue. Bach réadapte là le travail d'un autre compositeur, Wolfgang Dachstein, qui fut organiste à la cathédrale et à l'Église Saint Thomas de Strasbourg. Dans le premier catalogue d'hymnes de Strasbourg (« Kirchen ampt ») paru en 1525, ce dernier avait adapté sous le même titre le Psaume 137², qui s'intitule originellement le « Chant de l'exilé », en arrangeant le

¹ Blaise Pascal, *Pensées*, (fragment 459-918, Ed. Brunschvicg), GF Flammarion, 1976, p. 180.

² Numérotation hébraïque.

texte original. Voici les deux premières strophes traduites en français du « Chant de l'exilé » (ou Psaume 137) :

Au bord des fleuves de Babylone
nous étions assis et nous pleurons,
nous souvenant de Sion ;
aux peupliers d'alentour
nous avons pendu nos harpes.

Et c'est là qu'ils nous demandèrent,
nos geôliers, des cantiques,
nos ravisseurs, de la joie :
« Chantez-nous, disaient-ils,
un cantique de Sion. »¹

Il est question ici de l'épisode tragique de l'exil à Babylone, la première déportation des Juifs dont la ville Jérusalem (Sion) fut mise à sac par le roi de Babylone, Nabuchodonosor II, au début du VI^e siècle avant l'ère chrétienne. Se retrouvant en terre étrangère, ils se souviennent de leur patrie avec tristesse. Or, assis et pleurant au bord du Tigre et de l'Euphrate, leurs ravisseurs leur demandent d'entonner des chants de leur terre natale. Mais comment chanter des chansons célébrant leur patrie et leurs croyances, parmi ceux qui jamais n'entendront leur voix comme une vérité, et tout juste comme un divertissement ? Leurs harpes resteront dorénavant pendues aux arbres sans fruits. Et ils commenceront à écrire *La Bible*.

Mais ces fleuves de Babylone sont aussi ceux que suit Abraham accompagné de sa famille après avoir quitté Ur.

« Parmi les écrivains du Japon moderne, Mori Arimasa fut sans doute le premier dont les œuvres majeures, dans leur quasi-totalité, ont été composées en terre étrangère.² » Mori commencera son œuvre essayiste lorsqu'il marcha seul en terre étrangère.

¹ *La Bible de Jérusalem*, Les Éditions du Cerf, Coll. Pocket, 1998, p. 982.

² Jean-Jacques Origas, *op. cit.*

Les deux premiers ouvrages de la série, *Sur les Fleuves de Babylone*, recueil de 36 lettres de l'auteur datées d'octobre 1953¹ à septembre 1956 (aucune lettre du destinataire n'est incluse), et *Sur les Fleuves*, contenant 76 lettres datées d'avril 1957 à mai 1958 (davantage de lettres pour une période réduite à un an seulement), signifient métaphoriquement le début du voyage de Mori. Celui-ci suit les fleuves pour se guider. Quels « fleuves » suit-il ? La Seine qui s'écoule de chaque côté de Notre-Dame, près de laquelle il habite. Les fleuves d'Europe qui se jettent dans la Méditerranée ou la mer baltique, lors de ses voyages. Le Tigre ou l'Euphrate comme Abraham, lors de son voyage en Irak. Des fleuves intérieurs, portant pour noms Abraham, Pascal, Descartes, Gide, Dostoïevski ou Sartre, Rilke, ou encore Kant, Heidegger, plus tard Calvin. Ce sont ces grands personnages, dans le sillage desquels Mori entame sa propre réflexion philosophique, et desquels il n'ose guère s'éloigner. Dans sa vie d'écrivain, Mori conserve l'habitude de lire, et ses lectures s'introduisent dans son écriture sous la forme de citations directes, de traductions, sinon de considérations, voire de souvenirs. Ce chemin va ensuite le mener *Aux Portes de la citadelle*. Le troisième ouvrage de la série est un recueil de 44 notes manuscrites couvrant une période légèrement supérieure à un an, allant de juillet 1958 à octobre 1959.

Ce voyage qui a mené Mori des « fleuves de Babylone » aux « portes de la citadelle », a été rendu possible par l'écriture, ce « chant de l'exilé » silencieux et solitaire. Au fil de cette écriture, Mori développe sa relation avec son langage, ses mots, mais aussi avec la culture occidentale (les mots cités sont les « grands » concepts de la pensée occidentale traditionnelle). Rappelons-nous les mots d'Uchida : « Mais ce qui est important, c'est que l'expérience quotidienne se rattache elle-même à une expérience plus grande. Mori fait en sorte que ce soit le cas. [...] La forme de l'essai intellectuel n'est pas encore établie au Japon, et la tradition d'approcher, par des mots certains, la source de ces choses immenses par l'essai n'existe pas vraiment au Japon. » Mori ne

¹ Mori aurait voulu inclure des textes antérieurs, c'est-à-dire à partir de l'année 1952, mais ils ont été perdus pendant un temps et ne figurent donc pas dans ce recueil (Maruyama Masao (丸山真男), Kinoshita Junji (木下順二), Mori Arimasa, « Expérience, individu, société » (« *Keiken kojîn shakai* », 「経験・個人・社会」), in *Tenbô* (展望), Chikuma shobô, janv. 1968, p. 18). Un texte de 1952 réapparaîtra et sera publié au début d'*En Direction du désert*.

juge toutefois pas que le lien entre l'expérience et les mots est suffisant à ce stade. Les mots ne viennent pas encore suffisamment de son « expérience ». Mori a encore du mal à relier les mots occidentaux à sa propre expérience.

Les choses que sont l'intuition, les sensations, l'expérience, la pensée, ainsi que le temps, l'espace, le soi, le monde, la nature, etc., sont des problèmes fondamentaux depuis que la civilisation humaine a commencé. Lorsqu'apparut quelque chose qui leur correspondait dans le processus de mon expérience, c'est-à-dire lorsque que mon expérience elle-même commençait se mouvoir et à former ces catégories-là, ou encore lorsque l'expérience se change en pensée, tout ce que j'ai pu faire s'est limité à transcrire ce qui ressemblait à un point de contact ou à une trace fine. Et encore, je ressentais de la crainte du fait même de penser la réalité qui est en moi comme définissant les concepts divers qui sont devenus le sens commun. Lorsque j'essaye de développer cela davantage, mes mots se détachent de la substance, c'est-à-dire perdent la fonction sérieuse qui est le propre du langage, et je commence à construire des châteaux dans le vide. Ce n'est pas qu'il ne faille pas du tout faire de développement en tant que tel. C'est que la situation où un développement deviendrait un véritable développement, autrement dit que les circonstances pour que l'approfondissement de l'expérience elle-même s'accomplisse, sans qu'aucun des mots ne s'échappe de l'expérience, n'étaient pas réunies en moi. Elles ne le sont toujours pas maintenant. Donc je veux, comme je l'ai fait jusqu'à présent, continuer ces lettres.

直観、感覚、経験、思想、または時間、空間、自己、世界、自然、などという事からは、人間の文明が始まって以来の根本問題である。それに対応する何ものかが自分の経験の過程の中にも表れてきた時、言いかえれば、僕の経験そのものが、そういうカテゴリを形成しつつ、運動しはじめた時、更に言いかえれば、経験が思想に転換しはじめる時、僕のできることは、この切点のような、この細い軌跡のようなものを、記し止めるのが、最大の限度であった。それどころか、自分の中のある現実を、通念となっているしかじかの観念を定義するものと考え、自体に危懼をさえ感じていたのである。それをさらに展開しようとする時、僕の言葉は実体を離れ、すなわち、言葉の本来の真面目な機能を喪失し、空中楼阁を築きはじめる。展開そのものがしてはならないことなのではない。

展開が本当の展開となる状態が、いいかえれば、経験そのものの深まりが、徹底し、いかなる言葉も経験から遊離しないような条件が、僕の中には出来ていなかったのである。それは今も出来ていない。だから僕は、これまでと同じような態度で、手紙を続けたい。¹

Dans *Aux Portes de la citadelle*, livre qui clôt la première partie de *Sur les Fleuves de Babylone*, il confesse avoir voulu inclure un index de ses propres définitions². Ce volume, en effet, a pris forme parce qu'il est arrivé à définir certains mots à partir de son « expérience ». Mais ses mots, comme son « expérience », ne sont pas encore assez matures : ses mots doivent sortir de son « expérience ».

Ce n'est pas le simple fait d'établir superficiellement des catégories comme le poème, le roman, la pièce de théâtre, etc., et d'essayer d'en écrire, mais c'est le fait que les mots atteignent véritablement le domaine des choses, et alors qu'ils arrivent à définir quelque chose qui uniquement intérieurement ne peut pas être défini. [...] Je suis convaincu qu'à propos de ce problème, il y a un grand principe éternel. Mes mots ne sont pas assez matures pour que je puisse l'exprimer maintenant verbalement et mon expérience manque grandement de densité pour que je puisse l'aborder.

それは表面的に詩とか小説とか劇とかカテゴリを設定してそれを書こうとするような安易なことではなくて、言葉が真実にもものの域に到着し、そこに内面だけでは決して定義にならないあるものを定義するに到ることである。[...]僕は、こういう問題に関しては、万古不動の大原則がある、と確信している。今それを言葉で表現できるほど僕の言葉は熟していないし、僕の経験はそれに触れるには余りに密度を欠いている。³

Dans la dernière note qui clôt le recueil, Mori montre qu'il sait ce qui l'attend : s'élancer en direction du désert, un territoire de désespoir, et suivre le seul véritable

¹ SF, p. 193-194.

² Mori Arimasa, « Postface à l'édition de 1968 » (« *Sen kyûhyaku rokujû hachi nen ban heno atogaki* », 「一九六八年版へのあとがき」), MAZ, II, p. 145.

³ PC, p. 107-108.

chemin qui existe pour chacun, un chemin qui n'a pas déjà été tracé par quiconque avant lui. « Comme c'est un territoire, il faut finalement soit l'éviter, soit le traverser.¹ » Cette traversée du désert, suivre la voie de l'« expérience », est le vrai chemin de tous, que Mori doit suivre à son tour. Il veut marcher seul. Il se rapproche de son expérience.

Le recueil suivant s'intitulera donc *En Direction du désert*. L'ouvrage s'ouvre sur la plus ancienne note de Mori, datée de 1952, précédant toutes les autres parues dans les divers recueils. La traversée du désert aurait-elle commencé dès sa venue en France en 1950 ?² Ce dernier ouvrage de la série publié du vivant de l'auteur, soit le quatrième, réunit 89 fragments, le premier daté comme nous l'avons mentionné de décembre 1952 et le dernier de novembre 1967, soit s'étendant sur quinze années (mais principalement les années 1963-1967). L'unité de la matière, ou du style, est ici moins bien respectée, les fragments étant soit des notes (quatre, longues) soit des extraits de son journal (quatre-vingt-cinq). Relevons qu'avec ce volume la chronologie aussi est doublement violée, à la fois par la présence de notes antérieures aux recueils précédents, mais aussi par la présence de commentaires postérieurs à l'extrait qui clôt le livre, rajoutés dans les notes et extraits de journaux.

Le désert est immense, mais pas infini. Comme la forêt de Descartes. Est-il perdu ? Il faut continuer à avancer toujours et encore dans la même direction. S'arrêter signifie mourir.

Si le chemin de Mori vers son « soi » est une marche dans le désert, sa volonté est régulièrement réaffirmée : « En tant qu'écrivain, ma détermination de fixer mon moi est devenue encore plus solide.³ » « Je souhaite entretenir et faire mûrir mon travail en tant qu'homme qui écrit, et pour ça, rien n'est trop cher. Pour que cela advienne, je vais

¹ PC, p. 141. 「領域であるならば、これを避けて通るか、あるいはその中を通過してしまわなければならない。」

² Relisant ses textes précédents, Mori est bien conscient que le thème de l'expérience était déjà présent, quoiqu'encore flou, et que la cause de cette émergence est son voyage initial d'une année sans retour en France (Maruyama Masao, Kinoshita Junji, Mori Arimasa, « Expérience, individu, société », *op. cit.*, 18).

³ DD, p. 309. 「著述家として自己を定着する決定が、なお一層堅固となった。」

tenter tout ce que je peux faire.¹ » « Je veux posséder ma propre pensée² », disait Mori. Et cela l'a amené au milieu du désert.

Mais il entrevoit une lumière : dans la postface de cet ouvrage, il prévoit de sortir « dans un ou deux ans » le volume suivant, qui s'intitulera *En terre aride l'eau jaillit*. Il écrit : « J'en suis venu à sentir, qu'un "désert" et de "l'eau qui y jaillit" (des oasis), cela seul est pour moi la vie.³ » C'est à propos de cela, qu'en novembre 1969, l'auteur a envie d'écrire.

Malgré la détermination de Mori, sept ans s'écouleront sans qu'*En Terre aride l'eau jaillit* ne paraisse, ni ne soit complètement écrit. Mori disparaît en 1976, n'ayant laissé qu'une introduction oblitérée, encore à l'état d'ébauche, et quelques lignes d'un chapitre « I », écrits à partir de mars 1974⁴. Le reste s'avère non écrit ou perdu. La troisième partie de cette suite d'essais, posthume, n'est donc qu'une introduction de quelques pages présentant rapidement la direction qu'il comptait donner à son œuvre à venir.

1.3. Mori et ses exercices spirituels

Détaillons maintenant sous quel aspect l'écriture de ces essais philosophiques a pu tenir lieu d'« exercice spirituel » à Mori.

La vraie philosophie, nous disait Pierre Hadot, est d'abord exercice spirituel. Ces exercices spirituels se sont perpétués jusqu'à Descartes, au travers de la religion chrétienne.

¹ DD, p. 344. 「私はものを書く人間としての自分の仕事を維持し、成長させたいと望んでいるし、その為になら、高くつき過ぎるものは何もない。」

² Cité par Tokoro Takefumi (所雄章), « Autour de Descartes : souvenir de Mori Arimasa » (« *Dekaruto womegutte — mori arimasa sensei no tsuisô* », 「デカルトをめぐる—森有正先生の追想—」), MAZ, IX, Annexe n°11, p. 4.

³ DD, p. 471. 「『砂漠』とそこに『湧く水』(オアシス)、それだけが私にとって人生である、と感ずるようになって来た。」

⁴ JN, XIV, p. 454.

La pratique (l'*askesis*) de la philosophie antique, en fait *la philosophie antique en tant que telle*¹, est devenue par la suite un élément important de la tradition chrétienne, en étant intégrée en elle : la philosophie fut rendue dépendante de la théologie. Théoricien principal de ces exercices dans le monde chrétien, Ignace de Loyola² définit les *exercitia spiritualia* comme suit :

Par ce terme d'exercices spirituels, on entend toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement, et d'autres opérations spirituelles, comme il sera dit plus loin. De même, en effet, que se promener, marcher et courir sont des exercices corporels, de même appelle-t-on exercices spirituels toute manière de préparer et de disposer l'âme pour écarter de soi toutes les affections désordonnées et, après les avoir écartées, pour chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie en vue du salut de son âme.³

Il n'existe malheureusement pas de liste précise d'« exercices spirituels » de l'antiquité (cette pratique étant difficile à délimiter), mais ce qui nous intéresse ici est uniquement d'en retrouver les caractéristiques dans l'écriture de Mori.

L'essence des *exercices* est bien évidemment leur caractère répétitif et formateur. C'est une activité qui dépasse le simple loisir et est à l'opposé du divertissement (« Par quoi "écrire" atteint-il le travail ? Inutile de dire que c'est par le fait de continuer à écrire⁴ » écrit Mori) et qui se trouve au cœur de sa vie (« Il n'y a pas d'autre chemin pour moi que l'écriture. Je ne peux que continuer à écrire⁵ », continue-t-il).

L'essence de leur aspect *spirituel* est d'amener l'« âme » à être attentive à elle-même. « Même si cela doit prendre des dizaines d'années, écrit Mori, je veux continuer

¹ Cf. Pierre Hadot, *op. cit.*, particulièrement note 2, p. 22.

² Ignace de Loyola (1491-1556) est le fondateur de la première Compagnie de Jésus, institution qui fut active dans la Contre-Réforme. Les missionnaires jésuites iront alors gagner de nouveaux fidèles en terre étrangère, et notamment en Asie.

³ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels précédés du testament*, Arléa, Paris, 1991.

⁴ PC, p. 107. 「『書く』ということが仕事に高まるのは何によるのであるか。書き続けることは言うまでもない。」

⁵ SF, p. 434. 「僕には書く外に道はない。書き続けるほかにはない。」

jusqu'à ce que moi-même je puisse me convaincre de la forme de ce moi véritable¹ ». « En faisant retour sur "moi", je veux m'assurer suffisamment par mes propres moyens de "moi".² » « Il faut que je continue à écrire, s'exhorte-t-il. Je ne sais pas bien pourquoi. Mais si je ne le fais pas, j'ai l'impression que mon esprit va se troubler de plus en plus et ne plus rien refléter du tout.³ »

Cette activité qu'il poursuit sans relâche le fait progresser dans la voie qu'il s'est choisie, même si cela doit être au prix de révéler son inhabileté passée. Ses anciens écrits garderont la trace de son chemin, et donc, de ses imperfections : « Ce qui fait le plus peur, c'est qu'on découvre que les passages qu'on pense avoir le mieux écrits sont les plus faibles. Voilà qui me suggère ce que veut dire "écrire".⁴ »

Certes, on pourra objecter que les exercices spirituels ont vocation à la formation *morale* du sujet, et que l'objectif de Mori n'est pas proprement celui-ci. Mais en est-on bien sûr ? Mori n'est-il pas en train de s'exercer au monde occidental et à *sa morale*, celle du sujet ? Le travail que Mori réalise dans les « essais de Babylone » est principalement un apprentissage de l'Occident, de son histoire, de ses us et coutumes. C'est donc une formation de lui-même au sein de cet espace. C'est une formation du soi, par le fait de relier les mots à son expérience. Comment pourrait-il en être autrement ?

Mais nous pouvons observer un autre trait qui rapproche l'écriture de Mori d'une pratique philosophique qui serait « exercice spirituel », c'est-à-dire formation de soi.

Est-ce un hasard si les essais philosophiques de Mori se présentent au départ (*Sur les Fleuves de Babylone* et *Sur les Fleuves*) comme autant de lettres écrites à son destinataire ? Bien sûr, il ne parle que de lui-même, de sa pensée, comme si la lettre avait été une page de journal intime, ce qui ne remet pas non plus en cause la forme de l'essai. Mais son discours est adressé. Mori a conscience de l'importance de ce

¹ SFB, p. 79. 「何十年かかっても、この自分の真実の形を自ら自分に対して確証するまで進みたいと思う。」

² SFB, p. 97. 「僕は『自分』をふりかえり、『自分』を十分に自分の手で確かめて見たい。」

³ SF, p. 317. 「それでも僕は書き続けなければならない。なぜだかよく判らない。ただそうしないと、僕の精神がますます濁って何も映らなくなってしまいそうだからだ。」

⁴ PC, p. 85-86. 「一番恐ろしいことは、自分で一番よく書けたと思っているところが、一番弱いということの発見である。これは『書く』とは何であるか、ということを僕に暗示してくれる。」

médium : « Pourquoi est-ce que je continue à t'écrire des lettres ? Et pourquoi toute ma réflexion tente de s'écouler dans ces lettres ? J'y pense avec attention¹ », écrit-il.

Mori avait commencé par écrire sous forme de lettres, car la réflexion ne pouvait pas ne pas prendre la forme d'un échange. L'« œil d'autrui », autrui lui-même, étaient donc véritablement présents. Le deuxième volume, *Sur les Fleuves*, s'achève finalement sur la confession que la forme de la lettre, qui lui avait jusqu'à ce moment servi de guide dans l'écriture de sa réflexion, a fini par perdre son sens et son naturel. Il admet néanmoins une possibilité pour que ses écrits reprennent sous une autre forme, voire recommence avec des lettres, mais plus tard. Et en effet, si ses écrits se poursuivront, ce ne sera plus sous la forme de lettre : les fragments d'*Aux Portes de la citadelle*, dernier volume de *Sur les Fleuves de Babylone I* ont subi de légères modifications pour leur donner une forme épistolaire avant la publication, car ce sont à l'origine des fragments de journaux. La raison en est-elle la recherche de cohérence formelle avec les deux précédents volumes ? Même si c'est la forme du journal ou des notes qui sera privilégiée ensuite (le « *kimi* » (君) disparaît), la dimension d'un interlocuteur est comme étrangement préservée, en suspens. C'est ainsi comme l'écrit Pierre Hadot : « Au fond, bien que tout écrit soit un monologue, l'œuvre philosophique est toujours implicitement un dialogue ; la dimension de l'interlocuteur éventuel y est toujours présente.² »

La méthode de l'écriture philosophique, n'est-ce pas par excellence la forme dialogique des écrits de Platon, forme qui est la pure incarnation textuelle de la méthode de Socrate ? Pierre Hadot nous parle de ce rapport à l'autre et à soi dans le discours : « Le dialogue socratique apparaît donc ainsi comme un exercice spirituel pratiqué en commun qui invite à l'exercice spirituel intérieur, c'est-à-dire à l'examen de conscience, à l'attention à soi, en bref au fameux « Connais-toi toi-même. » Si le sens originel de

¹ SF, p. 319. 「なぜ僕は君に手紙を書き続けているのだろう。そしてなぜ僕の思索のすべてが、この手紙の中に流れこもうとしているのだろう。僕はこのことを大切に思う。」

² Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 66.

cette formule est difficile à discerner, il n'en reste pas moins qu'elle invite à un rapport de soi à soi qui constitue le fondement de tout exercice spirituel.¹ »

Cette écriture philosophique, cette écriture du développement de l'esprit dans un dialogue avec soi-même, n'est-elle pas le meilleur moyen pour conduire cette formation de l'esprit ? « Je pense, dit Mori, que le fait d'écrire soi-même, c'est dans un sens la plus assurée des analyses, bien qu'extrêmement lente.² » Mori, qui rejette par ailleurs la psychanalyse, préfère l'analyse philosophique. « Tout, dans la vie de l'individu, écrit Pierre Hadot, dépend de la manière dont il se représente les choses, c'est-à-dire dont il se les dit à lui-même intérieurement. "Ce qui nous trouble, disait Épictète, ce ne sont pas les choses, mais nos jugements sur les choses" (Manuel, §5), c'est-à-dire notre discours intérieur au sujet des choses.³ »

L'écriture philosophique, qui a pour archétype les dialogues socratiques de Platon, est le lieu d'un dialogue solitaire et intérieur. « Cette pratique du dialogue avec soi-même qu'est la méditation semble avoir été en honneur chez les disciples de Socrate. On demandait à Antisthène quel profit il avait retiré de la philosophie : "Celui, répondit-il, de pouvoir converser avec moi-même".⁴ »

Les pages écrites sont déjà mortes. Les *Pensées* [de Marc Aurèle] ne sont pas faites pour être relues. Ce qui compte, c'est de formuler à nouveau, c'est l'acte d'écrire, de se parler à soi-même, dans l'instant, dans tel instant précis, où l'on a besoin d'écrire ; c'est aussi l'acte de composer avec le plus grand soin, de chercher la version qui, sur le moment, produira le plus grand effet, en attendant de se faner presque instantanément, à peine écrite. Les caractères tracés sur un support ne fixent rien. Tout est dans l'action d'écrire. [...] Il s'agit de réactualiser, de rallumer, de réveiller sans cesse un état intérieur qui risque sans

¹ *Ibid.*, p. 41.

² DD, p. 443. 「私は、自分でものを書く、ということが、あるいみで、非常に緩慢な、しかし一番確実な分析だと思っている。」

³ Pierre Hadot, « Les *Pensées* comme exercices spirituels », dans *La Citadelle intérieure*, Fayard, 1992, p. 65.

⁴ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 43.

cesse de s'assoupir et de s'éteindre. Toujours, à nouveau, il s'agit de remettre en ordre un discours intérieur qui se disperse et se dilue dans la futilité et la routine. [...] Exercice d'écriture au jour le jour, toujours renouvelé, toujours repris, toujours à reprendre, puisque le vrai philosophe est celui qui a conscience de ne pas encore avoir atteint la sagesse.¹

La démarche de Mori n'est pas différente. Dans son écriture, dans la solitude, avait lieu un dialogue avec lui-même. On peut mettre en avant plusieurs arguments qui auraient pu favoriser ce recours à l'écriture de soi de Mori, que cela soit au travers de la lettre, du journal ou plus tard des courts textes ponctuels. Katayama Kyô'ichi les énumère : « Sa proximité avec les langues étrangères depuis son enfance a pu avoir une influence sur son attachement pour les mots et sur son sens du langage, et n'y a-t-il pas un côté où le fait d'avoir côtoyé la croyance dans le christianisme, où la tendance à la formulation de l'intérieur est forte, favorisa son inclination au questionnement personnel, à réfléchir sur le soi ou le moi ?² »

Nous pouvons voir au travers des échos multiples de cette recherche de la connaissance de soi, que sont par exemple les *Pensées* de Marc Aurèle, les *Confessions* de Saint-Augustin ou les *Méditations* de Descartes, que cette écriture disciplinée de soi³, cette maïeutique, est la forme même du philosophique : elle fait se lier la vie au *logos* (langage/raison). Mori donne par-dessus tout une importance à cette relation. « Lorsque

¹ Pierre Hadot, « Les *Pensées* comme exercices spirituels », *op. cit.*, p. 66.

² Katayama Kyô'ichi, *Dans quelle direction mourir ?*, *op. cit.*, p. 115. 「子どものころから外国語が身近にあったことは、彼の言葉に対するこだわりや、言語感覚みたいなものに影響を与えているでしょうし、またキリスト教という内面を言語化する傾向の強い信仰とともにあったことが、自分への問いかけとつか、自分とか自我とかいったものについて考える性向を助長した、といった面はあるんじゃないでしょうか。」

³ « Dès le matin, on examinera à l'avance ce que l'on doit faire dans le cours de la journée et on fixera à l'avance les principes qui dirigeront et inspireront les actions. Le soir, on s'examinera à nouveau pour se rendre compte des fautes ou des progrès accomplis. On examinera aussi ses rêves. Comme on le voit, l'exercice de la méditation s'efforce de maîtriser le discours intérieur, pour le rendre cohérent, pour l'ordonner à partir de ce principe simple et universel qu'est la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, entre la liberté et la nature. Par le dialogue avec soi-même ou avec autrui, par l'écriture aussi, celui qui veut progresser s'efforce de "conduire par ordre ses pensées" et de parvenir ainsi à une transformation totale de sa représentation du monde, de son climat intérieur, mais aussi de son comportement extérieur. Ces méthodes révèlent une grande connaissance du pouvoir thérapeutique de la parole » (Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 30-31).

la progression du stylo se sépare du mouvement de l'esprit, c'est le défaut, le défaut fatal, où ce n'est plus le stylo qui avance, mais les chimères qui se réfléchissent à la surface des caractères. Pourquoi est-ce un défaut ? Parce que ce n'est pas là « écrire ». Car "écrire" est un cheminement.¹ » Cette écriture est une éthique, une morale, une formation de soi.

« Ces exercices sont "existentiels", parce qu'ils possèdent une valeur existentielle qui vise notre manière de vivre, notre mode d'être dans le monde ; ils font partie intégrante d'une nouvelle orientation dans le monde, une orientation qui exige une transformation, une métamorphose de soi-même² », nous dit Arnold Davidson.

Mais nous constatons qu'elle est également liée à des circonstances personnelles graves, et qu'elle peut devenir un moyen de se maintenir, de résister, ou de recommencer. Comme l'écrit Katayama, cette écriture est aussi un secours, pour celui qui sait utiliser le langage comme un remède.

Il écrit qu'il est seul ou qu'il est désespéré, mais je crois que le fait qu'il possédait des mots pour lui-même, des mots qu'il pouvait faire parvenir à son intérieur, des mots pour ce genre de communication intérieure, a fait beaucoup pour qu'il arrive, dans cette solitude et ce désespoir, à continuer à vivre et terminer sa vie. S'installer tout seul à Paris, en quittant sa famille, une chose si triste, il a fait quelque chose que nous n'aurions vraiment jamais pu faire, et je crois que c'est parce qu'il a continué une communication avec lui-même, en écrivant et en réfléchissant sur des choses, qu'il a pu supporter cette vie.³

¹ PC, p. 85-86. 「筆の進みが、頭の動きと分離して、筆が進むのではなく、空想が文字の面に映る、という欠点、致命的欠点である。なぜ欠点であるかということ、それは『書く』ということではないからであり、『書く』ということは歩みだからである。」

² Arnold I. Davidson, Préface, in Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 9.

³ Katayama Kyô'ichi, *Dans quelle direction mourir ?*, op. cit., p. 120-121. 「孤独だとか絶望だっていうふうに書いているけれども、彼がそういうなかで生き延びられた、生涯を全うすることができたのは、自分に対する言葉というか、自分の内面に届かせる言葉、そういう内的なコミュニケーションの言葉をもっていたことが、とても大きかったと思うんです。日本の家族を捨てて一人でパリに暮らしはじめて、そんな寂しいこと、ぼくらだったらとてもできないよってことをやった人ですけれども、そういう生活に耐えることができたのは、ものを書いたり考えたりすることを通して、自分とコミュニケーションしつづけたからだと思うんです。」

C'est ainsi qu'il en va des *Pensées*, des *Confessions* et même des *Méditations* : toutes ont pour centre un problème « subjectif ». Il n'en va pas autrement des *Cahiers de Malte Laurids Bridge* où Rilke consigne sa propre expérience de solitude parisienne dans la fiction. Ce sera longtemps le livre de chevet de Mori (pendant neuf ans !), peut-être même celui qui donna l'ultime impulsion à son envie d'écrire sur sa propre expérience.

Le travail d'écriture et de pensée était pour Mori lié depuis le départ à une recherche de soi ou plutôt à une affirmation de soi dans l'environnement français, européen, occidental. Il voulait lui donner un fondement, une justification, découvrir sa réalité (« je veux continuer jusqu'à ce que moi-même je puisse me convaincre de la forme de ce moi véritable », « je veux m'assurer suffisamment de moi-même »). C'est tout ce projet en tant qu'écrivain qu'il formulait dans les mots suivants :

Quel long écoulement de temps sera nécessaire pour cela ! Pour la raison que pour moi, c'est insuffisant de dire simplement : « il y a un soi ». Car si cela suffisait, n'importe qui ayant une voix et pouvant formuler des mots pourrait dire la même chose. Je dois le cristalliser sous la forme objective d'une pensée et de caractères. Cependant, je ne sais pas moi-même si je pourrai y arriver.

それには何という遙かな時の流れを必要とすることだろう。なぜかという、僕には「自分というものが在る」と呼ぶだけでは不十分だからだ。それだけならば、誰でも声と言葉が出せる人ならば同じことを言うことができるからである。僕はそれを一つの思想と文字という客観的なものに、結晶させなければならない。しかしそれを実現することができるかどうか、それは僕自身にも判らない。¹

Concernant le « soi », si la certitude lui est venue très tard, les exercices avaient tout de même fonctionné : « Avant, écrit Mori, je n'étais absolument pas certain du fait qu'il y a à soi une âme, à soi un soi, qu'il différait des autres, et que seulement à partir de là l'esprit, la science ou l'art en viennent à prendre un sens. Il n'y avait simplement qu'un sentiment vague selon lequel un soi qui ne change pas existait sous une autre

¹ SFB, p. 73.

forme que les autres.¹ » Arrivé en France, il a découvert des personnes qui vivaient comme des sujets solitaires, en opposition les uns les autres (leur propre intérieur est-il plus conciliant que les véritables « autres » ?). Qu'est-ce qu'être un sujet ? « Cela signifie autrement dit ne plus avoir à craindre le reste par le fait de faire de soi-même la première pierre. Ensuite, il faut l'approfondir, et s'en assurer soi-même.² » Il a commencé comme dit Plotin à « sculpter sa propre statue³ ».

Les exercices d'écriture se sont poursuivis longtemps, comme son dialogue avec lui-même, et le lent processus d'apprivoisement de la culture occidentale. Le premier pas une fois en France était de mettre son soi bien au centre de lui-même. Les exercices seront ensuite assez efficaces pour se « convaincre suffisamment » de la présence de ce soi. (« je veux continuer jusqu'à ce que moi-même je puisse me convaincre de la forme de ce moi véritable », « je veux m'assurer suffisamment de moi-même »).

Mori qui cherchait sa subjectivité ne pouvait qu'écrire des essais philosophiques car c'est la forme la plus subjective de la littérature. Il n'a jamais pu écrire de roman. « J'avais beau vouloir écrire, disait Mori, de quoi allais-je parler ? Écrivais-je ce qui me passait par la tête, simplement, sans faire attention ? Et même si je voulais écrire à propos de moi, qu'était la nature de ce qui allait être écrit ? Et qui écrirait cela ? Celui qui écrit, qui est-il ?⁴ » C'est en essayant de répondre à ces questions que la forme de l'essai philosophique s'est imposée.

Dans son grand livre retraçant l'histoire de la littérature japonaise, Katô Shû'ichi relève le « style lyrique et finement analytique » de Mori. « Ce sont des chefs-d'œuvre de l'essai contemplatif et philosophique à la japonaise », écrit-il même. Il met en avant

¹ SFB, p. 73. 「自分には一つの魂があること、自分には自分というものがあって、他の人とは異なっているということ、これがあってはじめて、精神とか学問、芸術とかが意味をもってくるということ、これは、どうしても従来は、僕の確信となるには到らなかった。ただ変らない自分というものが他と異った形であるという漠然とした感じがあるに過ぎなかった。」

² SFB, p. 73. 「それは言いかえると、僕は僕自身の礎石とすることによってほかのものを恐れる必要がなくなったということである。あとはそれを深め、自ら確かめるということである。」

³ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 62.

⁴ Mori Arimasa, *Vivre et penser*, op.cit., p. 48-49. 「書くといっても、何を書くのだろうか。自分の中になにか浮かび上がってきたことを、ただ手あたり次第に書くのだろうか。また、自分を書くといっても、その書かれる当体はなんだろうか。また、だれが、それを書くのだろうか。書く自分はどのようなものだろうか。」

aussi la volonté de l'auteur de vivre par lui-même l'Occident, de façon charnelle, de faire transiter la culture occidentale par sa propre subjectivité¹. Nous avons essayé de montrer exactement le contraire, c'est-à-dire que l'écriture de Mori va plus « loin » que le simple *zuihitsu* ou même l'essai en général, étant une tentative volontaire de composition d'une subjectivité à l'occidentale, et que l'acharnement avec lequel Mori a essayé de construire sa « citadelle intérieure » en pierre pour remplacer celle qu'il estimait trop fragile – en bois ? – n'a pu que l'enfermer vis-à-vis d'un environnement en pleine mutation.

Il savait que l'Europe était en train de changer, mais n'entrevoyait pas encore la forme qu'elle prenait². N'était-elle pas justement en train de comprendre son propre totalitarisme, de commencer à comprendre et accepter les autres cultures ? Les Européens, et cela vaut particulièrement pour la France, n'étaient-ils pas en train de critiquer l'inhumanité du système de la « civilisation » ?

Mori disait que seul Katô l'avait compris³. Que penser de cela, sinon qu'il nous faut nous méfier encore davantage de ce que Mori voulait lui-même croire, c'est-à-dire que Descartes pouvait arranger ce qu'il avait fait.

¹ Katô Shûichi (Trad. Dale Saunders), *Histoire de la littérature japonaise*, t. III, 1986, p. 315-316.

² LND, p. 49.

³ DD, p. 391.

2. EXPÉRIENCE ET SOI : UNE APORIE

La pensée philosophique originale de Mori s'est développée réellement lorsqu'enfin il parvint du « mot lui-même d'*expérience* » qui était « quelque chose comme le dernier fil qu'il attrapa à la fin d'une errance de nombres d'années à propos de ce problème¹ », à l'« expérience » elle-même. C'est lorsqu'il fut arrivé non pas au *mot* « expérience », mais à l'expérience *elle-même*, que son travail de pensée a pu véritablement commencer.

L'« expérience » s'était imposée comme le « soi ». « Deux noms sont alors apparus en même temps. C'était *expérience* et *soi*. Je n'ai eu ainsi aucun besoin de chercher ce qu'est l'*expérience* ou ce qu'est le *soi*, et aujourd'hui ce n'est certainement pas non plus le cas. Je pense maintenant que ces deux choses existent déjà, ou n'existent pas du tout.² »

Dans cette optique, il semble incontournable de comparer la pensée de Mori à celle de Nishida. Car chez les deux penseurs, l'expérience et le sujet se trouvent dans une relation privilégiée, bien que fondamentalement opposée. Pour Mori et contrairement à Nishida, l'expérience n'est pas une négation du sujet, et plutôt son fondement. Néanmoins, sa philosophie possède une contradiction importante (dans la « définition »), héritée du dualisme de la philosophie classique, qui sans aboutir à l'affirmation de la non-pensée dans le néant sensationnel comme Nishida, l'empêche de proposer un modèle critique cohérent, qui reste prisonnier du dualisme classique, cherchant un lien entre les mots et les choses.

¹ EP, p. 54.

² EP, p. 97.

2.1. Expérience et égo

Mori utilise le terme d'« état pur de l'expérience » (経験の純粹性)¹, ou de « conscience primitive » (意識の原始状態)². On trouve aussi « sensations pures » (純粹な感覚)³ ou bien « état pur des sensations » (感覚の純粹状態). Il est bien connu que c'est une idée centrale, voire fondatrice, de la philosophie de Nishida Kitarô (西田幾多郎), qui utilise également le terme d'« expérience directe » (直接経験).

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 *Essai sur le Bien** – ou *Recherches sur le Bien – (Zen no kenkyû, 『善の研究』)*. La seconde développe une « logique du lieu » – ou « logique du *basho* » – (*bashoteki ronri*, 場所的論理). Enfin, la troisième est centrée sur une dialectique qui s'articule autour d'une « auto-identité absolument contradictoire » (*zettai mujunteki jiko dôitsu*, 絶対矛盾的自己同一). 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 où moins critiques la pensée du maître Nishida.⁴

Ce qui nous intéresse plus particulièrement est la première période de Nishida. Nishida a grandi dans une famille affiliée à la secte bouddhiste de la Vraie Terre Pure (浄土真宗), sa mère était une fervente croyante. Nishida, qui fréquentait dès l'âge de 23 ans les monastères Enkaku-ji (円覚寺) et Kenchô-ji (建長寺), se mit définitivement au zen (禅) à partir de 1897 lorsqu'en été il s'adonna au *zazen* (座禅) au monastère Myôshin-ji (妙心寺). Dès l'année suivante, Nishida donne à la religion la plus haute place dans sa pensée. En 1901, il recevra le surnom de Sunshin (寸心). Nishida, qui avait auparavant mené une vie plutôt mouvementée et instable, trouva dans le zen l'« unité de la pensée » (思想の統一).

¹ PC, p. 37.

² SFB, p. 120.

³ DD, p. 455.

⁴ Cf. Jacynthe Tremblay, *Introduction à la philosophie de Nishida*, L'Harmattan, 2007.

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.¹

L'« expérience » est le pivot de la pensée japonaise, qui participe plus largement d'une tendance orientale ou extrême-orientale, à la fois exprimée et influencée par le bouddhisme.

La compréhension du réalisme en tant que « dessin d'après nature » que l'on voit perpétué chez Futabatei Shimei, Hasegawa Tenkei, Masaoka Shiki et Saitô Mokichi, est sans aucun doute dans la lignée de la compréhension japonaise. On pourrait dire que c'est l'expression de la pensée qui est de se mettre à côté de l'objet et d'essayer de s'approcher de son véritable aspect (l'existence) derrière son aspect superficiel, et ce n'est rien d'autre que l'attitude de vouloir saisir ce

¹ Aeba Takao (饗庭孝男), *Expérience et transcendance (Keiken to chôtetsu)*, 『経験と超越』, Ozawa shoten, 1994, p. 16. 「形態、概念、論理、体系を超えて把握しうる世界こそ西田幾多郎の目ざす世界にほかならない。そうした認識が参禅という、身体を基底とした場から生れてきたのである。心身相関を、心よりとらえるのではなく、身体からとらえてゆく発想にこそ形なきものへの接近があろう。この身体を基底とした、宗教的『直接経験』による能動的な自己の『思想の統一』から、はじめて哲学への道がひらかれる。とすれば、言語にかかわり、論理にかかわり、概念操作にかかわろうとも、その根底につねに、それらを超える、実在への「直接経験」が思想形成のモーターとして機能していたとすることができるのである。しかしそれは又、単に西田幾多郎のみならず、彼も言う『東洋文化の根底に』ある『形なきものの形を見』ようとする思惟の方法の一つのあらわれであると考えてよい。」

qui n'a pas de forme à travers ce qui a une forme. C'est, en plus, une position qui est de partir de la chose qui existe, c'est-à-dire directement de la chose et de plonger dans l'aspect véritable, sans passer par les concepts ni par le système langagier. Autrement dit, il s'agit là d'un monde de l'« expérience directe » ou de l'« expérience pure » chez Nishida Kitarô, et on pourrait dire que c'est l'expression de l'« intuition active ». La compréhension du réalisme japonais se fonde ainsi plutôt sur l'expérience et ne réside pas dans le langage qui la remplace. Comme le dit Matsuo Bashô, « comprendre, ça veut dire entrer dans la chose et sentir son essence et c'est ainsi que né un poème ». Cela témoigne bien de ce processus.¹

Dôgen et Motoori Norinaga participent de la même tendance².

Cependant l'« expérience pure », l'expérience dénuée de l'action du soi abstrait, est-elle une notion typiquement japonaise ou orientale ? Il faut répondre par la négative.

Kuroda Akinobu compare l'expérience pure nishidienne avec trois autres penseurs 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 », soit William James, Henri Bergson et Edmund Husserl. Il dégage une différence fondamentale entre ces philosophes et Nishida, mais qui concerne moins l'« expérience pure » en elle-même que la saisie de celle-ci :

Ce que cette démarche comparative entre Nishida et les trois philosophes autour de la notion de pureté nous fait remarquer, c'est l'absence de l'*ego* chez Nishida.

¹ *Ibid.*, p. 18. 「二葉亭四迷、長谷川天溪、正岡子規、斎藤茂吉につらなる『写生』というリアリズムの認識は、明らかに、日本的な認識の系譜につらなり、物につきつつ、その虚相の背後にある実相（実在）に迫ろうとする思考のあらわれと云ってよく、形あるものをつうじて形なきものをたえようとする態度にほかならない。それはしかも概念によらず、言語のシステムによらず、現前する、ものから、いわばその直接性から出発し、実相に『観入』しようとする立場である。いいかえれば、それは西田幾多郎のいう『直接経験』あるいは『純粹経験』の世界であり『行為的直観』のあらわれであると言えるだろう。日本的リアリズムの認識は、したがってこうした経験の方に重心をおき、それをおきかえる言語にあるわけではない。松尾芭蕉が『習へと云は、物に入てその微の頭で情感るや、句となる所也』は、このプロセスをよく証明しているのである。」

² Cf. *ibid.*, p. 19.

James, en tant que philosophe qui médite, reste au bord du flux de vie immédiat qu'est l'expérience pure pour observer ce qui se passe dans ces données immédiates. Bergson, lui, cherche la pureté au tréfonds du moi qui dure. Chez Husserl, le commencement de la philosophie, c'est l'ego pur, transcendantal par rapport à toutes les données empiriques. Quant à Nishida, comme on l'a vu plus haut, lui, en tant que philosophe, se confond avec l'expérience pure qui est pour lui le commencement de la philosophie.¹

Kuroda établit donc que chez les philosophes occidentaux, l'expérience pure est en relation avec l'ego (une relation qui peut prendre diverses formes), alors que chez Nishida l'ego (individuel²) est absent ou plutôt, comme nous l'avons vu plus haut, qu'il doit être rejeté pour ouvrir la voie à l'expérience pure. C'est donc la coexistence ou non de l'ego et de l'expérience pure qui fait office de *distinguo* entre tradition occidentale et tradition japonaise. En effet, si nous suivons l'analyse de Kuroda, 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 »).

Quelle est alors la position de Mori ? Dans le même article, Kuroda relie Mori à la filiation de Nishida, soit la tradition japonaise. « L'expérience, dit Mori, ne s'est pas posée comme problème sous la forme de "mon" expérience.³ » Ainsi, il ne s'agit pas d'une expérience purement subjective au sens de la préexistence d'un sujet. « Mais, poursuit-il, cela est aussi complètement différent de la réalité primitive de l'union du sujet et de l'objet qu'est l'"expérience pure" du Docteur Nishida Kitarô.⁴ » Et nous nous

¹ 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*, 2000, p. 67.

² Il faut remarquer qu'il existe un « soi » dans la philosophie de Nishida, mais il s'agit d'un soi qui n'est pas individuel.

³ EP, p. 14. 「経験は『私の』経験という形では問題にならなかった。」

⁴ EP, p. 14. 「と言ってそれは西田幾多郎博士の『純粹経験』という主格合一の原初的事実とは全然ちがう。」 Nous voyons que c'est précisément ce « soi » nishidien, sorte de soi absolu, subsumant l'individu et la nature, que rejette radicalement Mori au sein de l'expérience.

souvenons de la place importante accordée au « soi », à l'individu, chez Mori. Ainsi Mori différencie aussi néanmoins sa vision de celle de Nishida.

Avant d'en venir à la distinction éventuelle entre Mori et Nishida, attardons-nous davantage sur leurs ressemblances.

Il est tout à fait remarquable que ces deux penseurs japonais 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.¹

Ce passage du texte tiré de la préface à la première édition de 1911 de l'*Essai sur le Bien** est notable par la similitude qu'il exprime entre la vision de Nishida et de Mori. En effet, ce dernier ne dit-il pas dans *Expérience et Pensée* :

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.

自分のことも、自分の周囲のことも、日本のことも、国際場裡に起こることも、それら凡てを含んで、それは一つの経験である、という発見であった。重ねて言うが、それが「私の」経験であったというのは全然ない。それは、私にとって、「現実」そのものが「経験」であるということであり、また逆に「経験」は「現実」そのもので「ある」、ということである。²

¹ Nishida Kitarô, (trad. Oshima Hitoshi), *Essai sur le bien*, Osiris, 1997, p. 11-12.

² EP, p. 15. NOUS SOULIGNONS.

Il précise bien que l'expérience n'est pas anonyme¹, et qu'il n'y a pas non plus de « réalité objective »². Il dit encore que le « je » naît du sein de l'expérience³.

L'expérience comme réalité fondamentale, l'expérience déterminant l'individu plutôt que déterminée par lui, voilà deux points communs des expériences moriennes et nishidiennes, trait qu'ils « héritent » de la tradition de pensée japonaise.

Tous deux ont l'« intuition intellectuelle⁴ » (知的直観), 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 différenciante⁵ » 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. 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.

Qui plus est, du point de vue scientifique, leur modèle semble correspondre davantage à la réalité que celle des philosophes occidentaux cités plus haut :

La plupart des psychologues contemporains admettent que les systèmes de traitement de l'information sensorielle sont autonomes par rapport aux processus

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser*, op. cit., p. 78.

² *Ibid.*, p. 200.

³ « "Je" naît au sein de l'expérience » 『経験』では「わたくし」がその中から生れて来る (EP, p. 24).

⁴ Pour Nishida, cette intuition intellectuelle est le secret de la connaissance immédiate, comme le « secret technique de l'art » (Nishida Kitarô, *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.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

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.¹

2.2. L'influence de la pensée occidentale

Venons-en aux différences entre Nishida et Mori. Celles-ci nous indiqueront néanmoins l'influence que Mori a reçue de la tradition occidentale, ce qui, comme nous l'avons vu, s'est produit principalement au moment de son adaptation à sa nouvelle vie, bien que cela ait déjà commencé superficiellement au Japon (il étudiait alors la pensée occidentale dans les livres).

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 *L'Expérience pure*, premier chapitre de *l'Essai sur le Bien*, est un travail d'effacement des distinctions entre ces deux dimensions². Un monisme, un antidualisme en quelque sorte. Deuxièmement et par conséquent, Nishida donne une teneur presque « physique » à l'esprit, à la conscience, suivant bien en cela la tradition du zen.

Mori, au contraire, travaillait constamment à distinguer les choses issues de l'expérience de l'expérience elle-même, mouvement exactement inverse de Nishida.

¹ Pascal Engel, « Expérience », in *Encyclopedia universalis*, *op. cit.*

² « 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. » (Nishida Kitarô, *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)

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.¹ »

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.

Pour les deux, nous pouvons dire que le langage est le matériau dans lequel s'inscrit la pensée, ou ce qui l'accompagne de très près. Pour les deux, la pensée est explicite. La pensée se déroule dans le langage. Mais leur positionnement est différent. Le cheminement de Nishida est davantage psychologique que linguistique, plus holistique que critique, contrairement à celui de Mori. Ainsi, pour Mori, c'est la pensée, sorte de traduction de l'expérience dans le langage, qui seule peut se doter

¹ Nishida Kitarô, *Essai sur le bien, op. cit.*, p 30.

d'« universalité » en empruntant la dimension de ce langage même, outil commun entre les hommes (en fait une partie seulement, le langage humain n'étant jamais que « les langues »), alors que pour Nishida, ce qui importe est de retrouver l'intégralité de la source, et donc en dépit d'un détour par le langage et la pensée, quitter finalement ce support explicite imparfait pour retourner à une expérience plus grande, plus unie et plus puissante¹.

Ce fait nous aiguille également vers la considération de leurs « universalités » respectives comme différentes : celle de Mori étant une universalité de tradition occidentale, qui maintient ensemble les différents sans absorber leurs différences, une universalité de la place publique en quelque sorte, inscrite, explicite, qui tient pour principe abstrait la société commune de gens différents. C'est le nerf de la « démocratie ».

L'universalité de Nishida appartient quant à elle la tradition japonaise, effaçant les différences, et est un accord implicite, mouvant et non inscrit, qui se fonde sur une identité entre plusieurs, acceptée en silence comme indémontrable.

¹ Nishida dit pourtant : « Jusqu'ici, nous avons discuté le problème de l'expérience pure du point de vue psychologique, et nous avons conclu que la pensée était aussi une sorte d'expérience pure. Mais il faut tout de même admettre que la pensée n'est pas un fait de conscience singulière, car elle a une signification universelle. L'essentiel de la pensée consiste en fait à faire apparaître une vérité universelle. » (*Ibid.*, p. 28) Nishida contrebalance néanmoins immédiatement ce qui pourrait paraître comme un rapprochement d'avec une théorie plus morienne : « Autrement dit, s'il existe pour la pensée un problème [ou une gêne] du vrai et du faux [établi selon l'adéquation ou non d'une certaine pensée avec le système de conscience « le plus puissant, le plus grand ou le plus profond » (*ibid.*, p. 29) i.e. la « réalité objective »], il n'en existe pas pour l'expérience pure, car elle saisit directement les phénomènes de conscience [= l'unique réalité]. » (*ibid.*, p. 28) Et ainsi : « La vérité complète doit être individuelle et réelle. C'est pour cela qu'on ne saurait l'exprimer en mots. » (*Ibid.*, p. 42) Nishida vient finalement à dire que la pensée telle qu'il la conçoit n'est pas différente de l'expérience pure elle-même, brouillant totalement leurs frontières : « Enfin, l'expérience pure et la pensée ne sont que deux vues sur un seul et même fait réel. [...] L'expérience pure qui est concrète n'est donc pas autre chose que la pensée. » (*Ibid.*, p. 31) Il conclut encore : « Ainsi, le développement de l'expérience est-il accompagné du mouvement de la pensée, et chaque fait concret de l'expérience pure peut signifier l'auto-réalisation d'un universel » (*idem*), repoussant l'universel en deçà du sujet ou du moi (comme il fait pour la volonté). Chez Mori, l'universel est situé au-delà, comme conséquence même de la subjectivisation du sujet. Nishida exprime exactement l'inverse de ce que conçoit Mori dans la phrase suivante : « Entre l'universel et le singulier la différence doit consister uniquement dans le fait que le premier est implicite tandis que le second est explicite. » (*Ibid.*, p. 32)

Toute la difficulté étant que ces deux universalités sont théoriques, jamais réalisées purement, qu'elles possèdent des arguments contre leur rivale¹ et qu'elles se basent sur des expériences de vie (Mori, Nishida) et des histoires (France, Japon) qui les justifient au moins en partie l'une comme l'autre.

Ce qui nous amène enfin à la différence fondamentale entre Nishida et Mori qui détermine la structure différente de leur philosophie : il s'agit de la place et de la valeur du sujet individuel. Même si du point de vue de l'importance accordée à l'expérience les deux philosophes se rejoignent, partageant communément une tradition japonaise, on ne peut pas associer purement et simplement Mori à la « tradition » nishidienne et japonaise, car celle-ci rejette précisément et définitivement l'*ego* (individuel, c'est-à-dire occidental). Le savoir et la vérité ne dépendent donc pas de l'existence d'un sujet individuel, mais dépendent au contraire de l'élimination de ce sujet individuel. « L'attitude qui est de rechercher la vérité dans ce qui dépasse la perception et le savoir d'un individu traverse le fait de rejeter l'"artifice du soi" dont parle Nishida Kitarô. L'"artifice du soi" n'est pas seulement à rejeter, mais le "soi" doit être oublié.² »

Pour le dire d'une manière paradoxale, on pourrait dire que l'établissement du « soi » dans la pensée de Nishida Kitarô se forme précisément par la renonciation du « soi » dans le lieu de l'assimilation à l'existence (zen) de

¹ Si les arguments semblent venir plus naturellement à l'encontre d'un universel « spirituel », notamment dans un contexte comme le nôtre, qui voit la radicalisation de mouvements religieux comme politiques, comme Pierre Lavelle le souligne dans l'introduction à sa traduction de Nishida, *La culture japonaise en question*, le point de vue inverse n'est pas en manque d'arguments pour vanter ses propres mérites. Les regards intéressés que le monde porte aujourd'hui sur l'économie japonaise et la critique que l'Occident fait lui-même de sa propre modernité sont autant de raisons pour considérer que le Japon peut avoir quelque chose à apporter à l'universel (cf. Nishida Kitarô (trad. Pierre Lavelle), *La culture japonaise en question*, POF, 1991, p. 8). Nishida est alors abondamment sollicité dans cette entreprise, et ce notamment parce qu'il a su redéployer la philosophie dans le champ complexe de la culture japonaise. Il est à noter à ce propos que si pour Mori comme Nishida la philosophie est exploitable par le Japon, pour Nishida, c'est parce qu'elle s'identifie à une pensée profonde universelle et accessible à tous, alors que pour Mori, c'est parce qu'elle est l'essence de la civilisation occidentale, civilisation dont le Japon s'est tellement abreuvé qu'il en fait en quelque sorte partie.

² Aeba Takao, *Expérience et transcendance*, *op. cit.*, p. 19-20. 「個の知覚と知識をこえたところに真理の認識を求める態度は、西田幾多郎の言う『自己の細工』を棄てることと通じているのである。『自己の細工』を棄てるばかりではなく、『自己』は又、忘れねばならぬ。」

l'espace qui dépasse le sujet et l'objet. L'« expérience pure » est son lieu (phénomène) et sa concrétude.¹

Pour Mori en revanche, l'*ego* est bien présent et occupe même une place aussi fondamentale que l'expérience elle-même. Rappelons-nous ces mots de Mori : « Deux noms sont alors apparus en même temps. C'était *expérience* et *soi*.² » Mori, qui écrit encore : « l'"expérience" elle-même définit plutôt le mot "je"³ », se situe à mi-chemin entre tradition japonaise et tradition occidentale, et sa philosophie de l'expérience ne devient vraiment claire que lorsque ce fait est bien compris.

L'influence de la tradition japonaise fait que le modèle de Mori, s'il inclut dans sa philosophie l'égo, ne se superpose avec aucun de celui des philosophes occidentaux étudiés par Kuroda. Cette coexistence entre l'importance donnée au primat de l'expérience sur le sujet, issue de la tradition extrême-orientale et japonaise, et l'importance donnée à l'égo, issue de la tradition occidentale, s'explique par le chemin qu'a lui-même parcouru Mori. Ainsi, si Mori se distingue radicalement de Nishida, ce n'est que dans ses fins et non dans ces fondements.

Entre cet égo et cette expérience, il y a néanmoins de l'inconciliable. Car le pan de la tradition occidentale dont hérite Mori est celle de la philosophie classique, où le subjectif et l'objectif sont dans une relation très problématique.

La dualité cartésienne, la séparation de l'esprit et du corps a rendu possible la science, non seulement de l'étendue, mais également de l'esprit. Restait l'union des deux, et Descartes lui-même a conservé un plan métaphysique de sa recherche (la morale). Ainsi, l'Occident avait séparé la réalité en un esprit et un corps, mais n'a pas pu rejeter tout à fait une troisième dimension qui est la réalité d'avant la séparation de

¹ *Ibid.*, p. 30. « 逆説的に言えば、西田幾多郎の思想の『自己』確立とは、まさに、主客超越する宇宙の实在(禅)との同化という場における『自己』放棄によって成立していると言ってよい。『純粹経験』はその現象(フェノメヌ)であり、具体である。」

² EP, p. 97.

³ EP, p. 15. 「むしろこの『経験』そのものが『わたくし』という言葉を定義する。」

l'esprit et du corps ; c'est-à-dire son union. Descartes a séparé les idées, les mots (l'esprit) et les choses (le corps, l'étendue). Il a ensuite eu tout le mal du monde à expliquer le lien entre les deux, un lien métaphysique de surcroît (dépendant de Dieu). Il est possible d'observer une « instabilité du système entre l'explication abstraite et la description concrète¹ ». On peut dire que si sa pensée avait été une libération dans son siècle, elle nous est parvenue à nous comme une blessure, car le lien métaphysique qui tenait ferme les deux bouts de la réalité s'est affaibli et a peut-être disparu. Ce problème s'est perpétué peu ou prou sous la forme de l'inharmonie entre subjectivité et objectivité, une relation qui fut après Descartes toujours problématique.

Il a subsisté sous des formes variées chez beaucoup de philosophes jusqu'à Bergson. Bergson était allé pourtant contre Descartes. Il s'approche même de Nishida car pour les deux philosophes, « La vérité est [...] l'expérience même, et non l'adéquation entre un jugement sur l'expérience et celle-ci ; et dès lors, la saisie du vrai tient d'une *identification*, au lieu de résider dans un *discours*.² » Cependant, le dualisme s'était perpétué inévitablement sous la forme de l'opposition entre la qualité et la quantité, la durée et la spatialité, ou entre la vie et la matière, avec à chaque fois un rapport flou entre les deux.

Le fait que Mori s'inscrive dans cette tradition cartésienne le met dans la même position inconfortable. Mais d'une autre façon encore. Si chez Bergson comme Nishida la vérité est purement problème de ressenti (par exemple l'« intuition philosophique » qui amène le sujet au cœur de l'objet même), si chez Descartes elle était purement un problème de l'esprit (« le repliement du cogito exclu de la nature et du corps se traduit par l'immanence à la conscience de l'origine de la vérité³ »), on ne peut pas dire la même chose de Mori. Il se situe entre Descartes d'un côté et Nishida et Bergson de

¹ Jacques Taminiaux, « De Bergson à la phénoménologie existentielle », in *Revue Philosophique de Louvain*, t. 54, n° 41, 1956, p. 29.

² Arnaud François, *L'influence du bergsonisme sur la philosophie japonaise : les cas de Nishida et Kuki*, Communication présentée à l'Université Hôsei, 2012.

³ *Idem*.

l'autre. Il hésite entre un cartésianisme et un bergsonisme, qui s'opposent tout en reprenant fondamentalement la même posture dichotomique. Et ce dichotomisme se retrouve malgré tout chez Mori, qui essaye de les dépasser. Mais il utilise les mêmes outils.

La vérité est pour lui un problème d'adéquation entre l'expérience et les mots, entre l'individuel et l'universel (c'est-à-dire de justesse des propositions par rapport à un contenu réel). S'il met en avant une certaine forme d'intuition ou de « vérification » (確信), les vérités humaines sont pour lui formulées et formulables (jusqu'à un certain point, on le verra), et c'est ce qu'il appelle la « définition » (定義).

Mori veut forcer l'expérience à être rendue transparente dans le langage. Mais qu'est cette expérience ? De la sensation « solitaire », « individuelle ». Et le langage ? Des mots communs à tous. Mori met donc en projet le fait d'expliquer comment la sensation singulière d'un individu peut trouver sa formulation dans des mots qui ne possèdent que des significations communes...

2.3. La « définition »

Si Mori met en avant l'« expérience » dans son système philosophique, il n'oublie pas l'importance des mots et du langage. Nous l'avons vu. Il faudrait bien plutôt souligner que Mori, après avoir découvert l'état de choses qu'est l'« expérience », considéra avec une importance renouvelée le langage, qui lui aussi est une fonction de l'expérience. « J'en suis venu à réfléchir sérieusement sur le problème du "langage" à cause d'un événement spécial. Alors que je séjournais à Paris, j'ai pris conscience de l'"expérience". Ce fut comme une conversion, ou bien un éveil.¹ » Le langage devient pour Mori un problème dans la perspective de sa propre réflexion. « Je ne connaissais pas cette utilisation du "langage" jusqu'alors. Bien sûr en théorie, je disais diverses

¹ Mori Arimasa, « Sur le "langage" » (« *Kotoba ni tsuite* », 『ことば』について) [1971], MAZ, V, p. 348. 「私は或る特別の契機から『ことば』の問題について真剣に考えるようになった。パリに滞在していた或る時、私は「経験」ということが気がついた。それは一つの回心のようなもの、あるいは目覚めのようなものであった。」 (Ce texte initialement paru dans *Bungei* (文芸) sous le titre « Mes réflexions sur le "langage" (1) » (『ことば』について想うこと(上)) n'a jamais été continué. Rappelons qu'un autre texte fut publié sous le même titre en 1968.)

choses sensées, mais on peut dire qu'elles manquaient de la touche finale par rapport à moi-même.¹ » Quand il a fallu parler de l'expérience, expliquer ce qu'est l'expérience, les mots, etc., le langage sont devenus un problème². En fait, le langage est même ce qui permet de sauver la philosophie de l'« expérience » de Mori d'une tendance critiquable de la pensée japonaise, le consensus dans le non-dit.

Depuis *Une étude sur le Bien* jusqu'à la *Logique du lieu*, toute la pensée de Nishida est marquée par un monisme ontologique qui brouille les distinctions de registres et qui rend aveugle aux dimensions communicationnelles et non strictement cognitives de la pensée philosophique. Au point que l'influence hégélienne, déterminante pour Nishida comme pour toute l'école de Kyôto, ne pourra aller qu'en direction du monisme ; ontologiquement totalisant et politiquement totalitaire, auquel cette philosophie est exposée lorsqu'y sont négligées les étapes et médiations pourtant incontournables, au profit de l'aboutissement dans la chimère d'un savoir absolu qui s'identifierait à l'immédiateté de l'expérience pure. Pour Nishida comme pour le zen, il s'agit de devenir un avec l'absolu qui est présent dans le « lieu » où chacun se trouve, que ce lieu soit l'immédiateté de « l'expérience pure » ou l'espace de temps du « monde historique ». En accord avec la logique paradoxale du zen, il s'agit de trouver « l'identité contradictoire avec soi-même » qui existe entre le particulier et l'universel, le soi et le monde historique, la totalité du fait brut et l'absolu. Il s'agit chaque fois d'un monisme, une non-dualité systématisée et qui conduit notamment à l'indistinction entre l'être et le devoir-être : entre ce qui est et ce qui doit être. Comme l'a souligné Ichikawa [Hakugen], la philosophie du soi de Nishida est un monisme indifférencié où l'autonomie du sujet moderne n'est pas acquise, où l'espace intérieur nécessaire à une conscience morale et civique responsable et critique n'est pas développé et où l'harmonie ontologique

¹ *Idem*. 「こういう『ことば』の使い方を私はこれまで知らなかった。もちろん理屈では、色々尤もらしいことを言っていたのだが、それは私自身との関連において画竜点睛を欠いていた、とも言えるであらう。」

² Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 50.

présupposée rend aveugle aux conflits et contradictions intrinsèques de la réalité, notamment socio-économique (dont jamais Nishida ne dit mot).¹

Mais c'est un problème difficile qui se présente alors à lui. « Comme l'est le mot de "temps", le "langage" possède de par sa propre nature une résistance à la compréhension irrémédiable. Lorsque l'on essaye d'expliquer ce qu'est le "langage", il faut l'expliquer en utilisant ce même langage que l'on doit lui-même expliquer.² » Un paradoxe ?

Mori remet en question la possibilité d'expliquer l'homme au niveau du langage seul, qui est quelque chose de social : « Essayer d'ouvrir le chemin pour parvenir à l'"expérience" par la langue (l'anglais, le français, l'allemand, etc.) est une erreur. La voie à suivre est dans la direction inverse. C'est précisément l'"expérience" qui a donné naissance à la langue logique et analytique ». Mais il relativise immédiatement son propos, comprenant la difficulté réelle du problème : « En vérité, il est difficile de donner l'avantage à l'une ou l'autre de ces voies. Car finalement les deux ne sont qu'une seule et même chose. Le seul chemin est d'entrer dans l'un comme dans l'autre³ ». Une seule et même chose, mais fondamentalement irréductibles l'une à l'autre...

Que veut dire Mori, en disant que l'expérience et le langage proviennent d'une profondeur égale, mais qu'ils ne sont pourtant pas réductibles l'un à l'autre ? Que l'expérience provient d'au-delà de l'individu, qu'elle n'a rien de formé, et que le langage appartient à toute la société ou au groupe d'individus, et que le mot

¹ Bernard Stevens, « Dépasser le moderne », in Dir. Augustin Berque, Philippe Nys, *Logique du lieu et œuvre humaine*, Ousia, 1997, p. 28-29.

² Mori Arimasa, « Sur le "langage" », op. cit., p. 348. Ce passage n'est pas sans rappeler la célèbre phrase de Saint-Augustin à propos du temps. 「時間という語がそうであるように、ことばも、そういう事情から来る何ともしようのない判りにくさをもっている。『ことば』とは何であるかを説明しようとする、その説明しなければならない当のことばを使用して説明しなければならない。」

³ DD, p. 390-391. 「『経験』に到達する為に言葉(英語・フランス語・ドイツ語等)によって道を拓こうと試みることは、誤診である。辿るべき道程は逆の方向である。『経験』の方こそ、論理的、分析的言語を生み出したのだ。これについては本当のところ、両者の一方に優位を与えるのは、困難である。何故かという、結局、両者は、ただ一つの同じものに他ならないからである。唯一の道は、一方の中と同様に他方の中にも入りこむことである。」 NOUS SOULIGNONS.

« expérience » est donc aussi loin que possible de la réalité en tant que telle qu'est l'expérience. Mais l'individu n'a pas d'expérience sans mots (c'est ce qui différencie Mori de Nishida), l'homme possède une dimension personnelle, mais aussi sociale.

Les mots préexistent à l'individu, sont ceux que partage la société entière et n'ont d'utilité que dans ce partage en commun. Les mots sont déjà là, et en revanche l'expérience est la vie même d'une personne.

Je ne peux m'empêcher de nommer les choses qui sont dans cette réalité et leurs relations. Jusque-là, c'est identique au cas d'Adam. Mais dans mon cas, les noms que je donne ne sont pas des noms nouveaux. Ce sont des noms et des expressions déjà communs à une communauté, et possédant la signification traditionnelle et l'histoire de cette communauté. Je donne aux choses, aux états de chose de mon expérience ces noms traditionnels.

[...]この現実の個々とその関係に、私は名辞をあたえざるをえない。そこまでは、アダムの場合と同様である。ただその場合あたえる名辞は新しい名辞ではない。すでに共同体において共通され、その伝統的意義とその歴史とをもった名辞と表現なのである。私は自分の経験のあるもの、ある事態に、それらの伝統的名辞をあたえる。¹

Comment sont reliés l'expérience et les mots ? Entre les « noms traditionnels » et les « états de choses » de l'expérience, il y a une « belle relation de tension » (美しい緊張関係)².

Mori utilise le concept de « définition » pour décrire le lien entre les « états de choses » de l'expérience et les mots. La définition relie l'expérience d'un sujet à l'objectif des mots³. Mori préfère utiliser le mot français de « définir » plutôt que le japonais⁴.

¹ Mori Arimasa, « Sur le "langage" », *op. cit.*, p. 140-141.

² *Ibid.*, p. 133.

³ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 81.

Qu'est-ce que « définir » ? Définir, c'est circonscrire, limiter, éviter la confusion avec autre chose, mais c'est aussi donner un sens aux mots, sous la forme d'un contenu. Qu'est-ce qui est à l'œuvre dans ce processus de la définition ? C'est l'esprit. L'esprit montre son existence par le fait de définir, de transformer l'expérience en pensée¹.

Mori, en reformulant dans ses propres termes la dualité signifiant-signifié que son époque allait métamorphoser et dérouler dans le langage même, trouve au contraire une nouvelle relation entre les mots et les choses. Il ne s'agit plus de l'idée classique et peut-être « naïve » d'un lien nécessaire ou même arbitraire entre des objets extérieurs et les mots que l'on utilise pour les appeler, mais d'un lien entre des états de choses de l'expérience et les mots utilisés par les hommes pour communiquer. Pour Mori, la « définition » d'un mot donne pour lui un état de choses dans l'expérience, même si cela est fait par l'intermédiaire d'autres mots. Les mots sont définis par l'expérience, mais les mots ne définissent *par eux-mêmes* ni eux-mêmes ni l'expérience.

Ainsi – et c'est là tout le paradoxe de cette « définition » – lorsque les mots expriment l'expérience, ils rejettent automatiquement la partie vivante de l'expérience et qui est susceptible de mûrir. Les mots ne sont pas l'expérience. C'est dans ce sens que Mori distingue « la définition » (les mots, les phrases) et « ce qui définit » (les « états de choses », l'expérience). « La plus grande et la plus dangereuse des confusions, dit-il, est de prendre la définition pour ce qui définit.² » En d'autres termes, de réduire ce qui est défini à sa définition. De cette définition est absente l'expérience subjective qui en est l'origine³. D'où la distinction stricte entre « ce qui définit » (l'expérience subjective), et la « définition » (la signification dans les mots, dans l'universel).

En exprimant l'expérience, les mots s'en détachent et ne gardent même pas sa partie de valeur. Dans ce sens, la « définition » selon Mori est inversement, à notre sens, une véritable garante de l'expérience ineffable. Voulant exprimer et transformer

¹ *Ibid.*, p. 81-83.

² TAEJ, p. 323.

³ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 80.

l'expérience en langage, elle rejette l'expérience hors d'elle et ne fait que donner à cette expérience une valeur supplémentaire.

La beauté est la beauté, et il est peut-être vrai qu'on ne peut pas davantage l'expliquer. Mais moi je crois que la vraie pensée naît quand on fouille le fondement de cette beauté, quand on tourne autour de ce qu'on ne peut peut-être pas expliquer.

美は美で、それ以上に説明のしようがないのが、本当のところかもしれない。しかし、僕は、その美の根拠を求めて行く時に、そしてこの説明できないかもしれないものの周囲をめぐる時に、本当の思想が生まれてくるのだと思う。¹

Cette « beauté » réside en un endroit invisible, inatteignable par aucune science, et peut-être tout à fait inaccessible. La méthode scientifique peut analyser ce qui est susceptible de l'être avec une totale exhaustivité, mais elle ne peut pénétrer l'expérience subjective. Mais avec le développement de la connaissance scientifique, la pensée se purifie et se développe. Et comme le développement de la science est continu, le développement de la pensée l'est aussi. Ainsi l'expérience et la pensée se développent de pair². Comment se développent-elles mutuellement ? Car chacune repousse l'autre un peu davantage à mesure qu'elles se transforment en l'autre. Peu importe à quel point on investit l'expérience, elle ne s'épuisera jamais. Il y a pour Mori un domaine central dans l'expérience.

J'appelle cela le « domaine essentiel » de l'expérience. [...] C'est un domaine étrange lié étroitement avec la naissance de la conscience. Je n'ai aucun intérêt pour ce qui est hors de ce domaine. Et si je rencontre quelque chose qui appartient à ce domaine, mon existence vibre comme parcourue d'électricité. Je n'ai aucun intérêt pour ce qui ne donne pas lieu à cette résonance existentielle. C'est certainement un domaine sur lequel cherche la psychanalyse, mais je ne pense ni m'analyser, ni me faire analyser. Je pense qu'écrire est pour moi, bien que très lente, l'analyse la plus certaine.

¹ SF, p. 244.

² Maruyama Masao, Kinoshita Junji, Mori Arimasa, « Expérience, individu, société », *op. cit.*, p. 20.

それを私は、経験の「本質圏」と呼んでいる。[...]それは意識の誕生とも密接に結びついた不思議な圏である。この圏の外にある何のものにも私は何の関心もないのである。もしその圏に属するものに出逢うと、私の存在は電気がかかったよに振動する。この存在的共鳴を起こさないものに、私は一切興味がないのである。これはきっと、精神分析などが問題にする領域であると思うが、私は自分を分析しようとも、分析して貰おうとも思わない。私は、自分がものを書く、ということが、あるいみで、非常に緩慢な、しかし一番確実な分析だと思っている。¹

« Le "domaine essentiel" apparait à l'imprévu grâce à la rencontre avec les choses.² » « Ce "domaine essentiel", alors que je n'en ai pas conscience moi-même, me détermine de l'intérieur d'une certaine manière, et me fait errer à la recherche de certaines rencontres.³ » C'est le lieu des « sensations pures », le lieu de la rencontre avec la beauté.

Salomé avait des relations variées avec les grands auteurs et artistes de son temps, à commencer par Nietzsche, elle était également l'amie de Freud, et s'y connaissait elle-même en psychanalyse. Rilke l'avait suppliée de le psychanalyser, mais elle refusa sa demande ardente « par peur de faire flétrir la source de la création poétique de Rilke ».

サロメは、ニイチェをはじめ、当代の優れた文学者、芸術家と様々な交友関係にあったが、かの女はまたフロイドの友人で、かの女自身精神分析術を心得ていたのである。リールケはかの女に精神分析を施行して貰いたいと懇願したが、かの女は、「リールケの詩的創造の根源を枯らすことを恐れて」かれの切なる願いを否定したという。⁴

¹ DD, p. 443.

² DD, p. 444. 「『本質圏』は、思いがけない時に、ものとの邂逅によって露呈して来る。」

³ DD, p. 444. 「またこの『本質圏』は、私自身意識しないのに、ある仕方から私を規定し、私にある邂逅を求めて放浪させるもののようなものである。」

⁴ DD, p. 444.

La recherche même de ce « domaine essentiel » serait elle-même néfaste ? Mori craint que « cela rende inefficente la réalité du "domaine essentiel"¹ ». Pourtant, il se ravise : « Bien sûr, ce danger n'est pas absolu. Puisque le "domaine essentiel" est fondamentalement quelque chose de réel, il est trop profond pour être rendu inefficent par un traitement psychologique.² » Comme nous l'avons vu, de toute façon, plus il est exploré, plus il s'échappe.

Car les sensations qui sont au fondement de l'expérience et de la pensée ne peuvent en aucun cas être muées ou changées artificiellement. Il faut les faire rencontrer directement les choses, et ensuite s'en remettre à la maturation naturelle.

それは、経験と思想との基礎である感覚は、決して人工的に動かしたり、変化させたりすることが出来ないからである。それともものを直接に触れさせて、あとは自然の成熟に委ねなければならない。³

Il pensait assez tôt que la « vraie définition » ne peut pas être formulée⁴. Mais « Finalement, sa [ma] vraie opinion est qu'on ne peut rien expliquer par les mots »⁵. Ici achoppe donc son système. Nous dirons qu'il ne s'était pas rendu la tâche aisée, mais qu'il aura été contaminé par le problème récurrent de la philosophie française classique : poser le subjectif et l'objectif comme radicalement différent, puis se donner pour but de trouver leur lien. Trouverait-on ce lien (et donc une détermination entre le subjectif et l'objectif), que le subjectif s'échapperait encore, car il se définit traditionnellement comme ce qui n'est pas déterminable : sinon comment expliquer la liberté ? Mori, comme Bergson, « faute d'une critique radicale des schémas classiques ne peut trouver de solution⁶ ». Pour Mori (comme Bergson) le langage est utilitaire,

¹ DD, p. 444. 「『本質圏』の現実性を無効にする恐れがある」

² DD, p. 444. 「もちろん、この危険は絶対的なものではない。『本質圏』は、本質的に現実的なものである以上、心理的処理によって無効化されるには、余りに深いものだからである。」

³ SF, p. 285.

⁴ SFB, p. 181.

⁵ LND, p. 44

⁶ Jacques Taminiaux, « De Bergson à la phénoménologie existentielle », *op. cit.*, p. 77.

extérieur, métaphorique : il exprime *quelque chose*. Simplement Mori cherche à relier les deux, alors que Bergson semble refuser cette possibilité au langage.

« Bergson parle souvent comme si la perception authentique, la donnée immédiate, préservée des confusions utilitaires, était purement individuelle et relative à un être singulier, comme une sorte de coloration individuelle de son intimité. » Or il semblerait que selon la « psychologie contemporaine » (de Mori Arimasa) une telle perception soit un phénomène pathologique. « C'est qu'aux yeux du sujet normal, le perçu est toujours entouré d'un halo de généralité et dessine certains vecteurs en vertu desquels on peut le ranger spontanément en différentes catégories. » Mori, comme Bergson, « ne voit pas qu'entre la généralité extérieure du chiffre et la possession muette de la qualité, il y a la place pour le monde du sens ». ¹

La réalité intelligible est déjà une construction de l'esprit et non un objet originel. Lorsque Nishida veut quitter l'intelligible pour le monde de la sensation, il peut le faire et sa théorie n'est donc pas contradictoire. Mais Mori qui ne distingue pas la sensation pure de la perception est condamné à cacher toujours plus l'expérience au fur et à mesure qu'il essaye de la formuler. Ce sont deux ordres différents. Il avait lu Husserl, mais n'avait peut-être pas saisi toute la portée de la conscience intentionnelle, de cette conscience qui est « toujours conscience de quelque chose », et qui est don de signification au monde en même temps que prise de signification. Cette conscience est incarnée dans le monde : le corps est le média entre l'un et tous. Elle est déjà un lien, c'est-à-dire que le monde n'est pas étranger à l'individu. « Si la conscience est une substance se délectant de son propre contenu, on ne peut comprendre quels rapports elle pourrait entretenir avec un monde qui lui est radicalement étranger et avec un corps défini par le mouvement extérieur. ² » Mori rejoint Bergson et Descartes.

Pourtant, l'« expérience » de Mori avait la capacité d'exprimer cette réalité d'un monde qui préexiste au sujet, sujet qui s'individualise à partir du monde en « prenant conscience » de lui-même. Il est dommage que Mori ait maintenu l'a priori consistant à croire que l'origine du monde est le sujet (l'expérience est individuelle), tout en voulant

¹ *Ibid.*, p. 41-42.

² *Ibid.*, p. 45.

démontrer que le monde était le même pour tous (la pensée universelle existe). « Tout dualisme se heurte au problème absurde de l'influence de l'idée, fait mental, sur le mouvement, fait physique.¹ »

C'est plutôt le langage, la communicabilité, l'intersubjectivité, qui fait venir la conscience à elle-même. « Freud estime [...] que l'événement psychique a un "sens", qu'il est "inséparable du 'je' ... et, étant par essence une 'modulation' de ce je, s'y rattache intimement et l'exprime".² »

La perception elle-même est déjà commune. Mori l'avait lu chez Watsuji. Ce dernier comme les philosophes de l'école de Kyôto avait une longueur d'avance sur les autres dans la première moitié du XX^e siècle, ayant étudié directement sous Husserl et Heidegger. Il a fallu attendre la fin de la guerre pour que la nouvelle phénoménologie insémine abondamment l'environnement intellectuel français, et que la philosophie prenne la mesure de l'être-au-monde.

Nous sentons en commun le même froid. Voilà justement pourquoi nous pouvons employer dans nos salutations quotidiennes des mots qui expriment le froid. Les façons différentes, propres à chacun de sentir le froid, ne sont possibles que sur ce sol : sentir en commun le froid. Sans un tel sol, il serait tout à fait impossible d'avoir connaissance qu'autrui éprouve du froid.³

Le monde derrière le communicable (perception, langage), s'il existe, est simplement, mais radicalement, d'une autre nature.

Ce que nous trouvons en nous-mêmes quand nous nous retranchons du monde, ce n'est pas un moi intérieur, mais un projet général où s'inscrivent les autres et le monde. [...] En deçà des autres et du monde, il n'y a plus de perception, ni

¹ *Ibid.*, p. 47.

² *Ibid.*, p. 84.

³ Watsuji Tetsurô, Augustin Berque (trad.), *Fûdo, le milieu humain*, CNRS Éditions, 2011, p. 42.

d'émotion, ni de sentiments ; en deçà de nos expressions et du langage, il n'y a finalement que le silence.¹

« Je » est d'abord un autre, ou la conscience n'est rien, comme Nishida l'avait bien compris. Peut-être est-ce là cette dimension où Mori « touchait les choses elles-mêmes ». Mais sur cela, il ne put rien nous dire, et nous, nous n'y pourrions rien comprendre.

Mori a d'un côté voulu expliciter son « expérience » qui passait par l'Europe au travers du « soi », et d'un autre côté n'a jamais pu baser sa philosophie sur le « soi » lui-même. Chez Mori subsiste en quelque sorte le modèle japonais, matraqué pour se cadrer avec le modèle occidental qu'il voulait intégrer. Mais le « je » a fini par être aspiré par l'« expérience ». À notre sens, la démarche philosophique de Mori, sa philosophie se fondant sur une relation particulière entre l'« expérience » (japonaise) et un « soi » (occidental), n'est rien d'autre que la tentative d'assimilation des déterminations de la culture occidentale et particulièrement française au-dessus d'une base traditionnelle orientale. C'était aussi la vie de Mori.

Deux couches d'expériences se forment en Mori, l'une l'expérience en France, et l'autre, plus profonde, l'expérience en lien avec le Japon :

En moi, il y a deux couches d'expérience : l'une a été formée dans la société française qui m'entoure, et l'autre, plus profonde, ou plutôt à sa base, a été formée comme une sorte de monde de rêve, que l'on peut si l'on veut appeler « psychologie profonde », et qui, tout en répondant véritablement avec une grande sensibilité aux changements de la société japonaise qui se trouve loin de moi, y est reliée. Par conséquent ce n'est certainement pas parce que j'ai séjourné longtemps au loin que je suis devenu un étranger. Les changements du Japon ont toujours été les changements de mon pays et mes propres changements, quand bien même ils me parvenaient avec du décalage.

¹ *Ibid.*, p. 59.

自分の中に、経験の二重の層が出来、一つは自分を取り巻くフランスの社会の中で形成されるもの、もう一つは、その深部に、或いは、その底部に、深層心理と呼ばば呼ばそうな一種の夢の世界のようなものが形成され、それが遠距離にある日本の社会の変化に実に鋭敏な感覚をもって呼応しながら、連なっている、ということである。だから僕は、遠い外国に長くいたからといって、外国人になったわけでは決してなかった。日本の変化は、いつでも、またその変化がいかにも間隔を置いて入って来るにしても、自分の国の変化であり、また自分の変化でもあった。¹

Entre les mots et les choses, entre l'Europe et le Japon, Mori a essayé de chercher un dénominateur commun. La « définition » est née de cette métaphysique anachronique. Que son « système » n'ait jamais abouti paraît dès lors naturel, puisqu'il n'était pas sans viser une certaine réalité concrète. Il aurait pu s'envoler dans l'idéalisme est achever son système. Mais la tendance « critique » et « réflexive » de la philosophie française sur laquelle il s'appuyait et qu'il appréciait l'a empêché d'abandonner totalement un regard réaliste, voire de garder un espoir dans le désespoir. C'était peut-être sa voie vers un « bon idéalisme » (正しい理想)².

Son travail aboutit ultimement à la distinction de *deux* expériences l'« expérience » et le « vécu » : encore un dualisme. Le « vécu » (体験) étant l'expérience qu'un « je » précède, l'expérience au sens de l'empirisme, et l'« expérience » (経験) étant l'expérience qui va au contraire former ce « je ».

¹ LND, p. 7

² LND, p. 24

3. EXPÉRIENCE ET VÉCU : UNE QUESTION DE DISPROPORTION

Pascal et Descartes. Ces deux philosophes, au départ de la modernité, sont aussi opposés l'un l'autre que complémentaires ensembles. L'un n'est pas pensable sans l'autre et Nakamura Yûjirô souligne même que, du point de vue de l'histoire de la philosophie entière, c'est un couple aussi inséparable qu'Aristote et Platon¹. On peut d'ailleurs regretter qu'ils ne se soient l'un comme l'autre guère évalués à leur juste valeur : Descartes aveuglé par son mépris pour Pascal et Pascal aveuglé par sa haine contre Descartes.

Au Japon, il les avait déjà étudiés tous les deux, et sa préférence allait alors à Pascal et à son reniement de la volonté du « soi » (*De Descartes à Pascal (Dekaruto yori pasukaru he*, 『デカルトよりパスカルへ』), 1943). L'homme misérable devenait grand dans la reconnaissance même de son infériorité, devant la reconnaissance de son besoin de Dieu. Dostoïevski avait accentué cette tendance en soulignant le besoin de l'« autre ». L'égo cartésien était par comparaison si orgueilleux !

En revanche, après la guerre et surtout en France (*Études sur Descartes (Dekaruto kenkyû*, 『デカルト研究』), 1950), une relecture de Descartes comme fondateur de la modernité va faire passer provisoirement Pascal à un second plan. D'un côté, la définition de la foi chez Mori reflétera toujours la pensée de Pascal. D'un autre côté, Pascal sera en France relu dans la « triangulation » de Descartes (corps – esprit – Dieu dans corps – esprit – homme). Et Mori va « redécouvrir » ses penseurs de l'aune de la modernité, dans la perspective de ce troisième terme, celui de l'homme comme « tout » et non plus en tant que plusieurs parties distinctes : c'est ce qu'il appelle l'« expérience ».

Mori reliera ces deux penseurs desquels il est spécialiste avec Henri Bergson, autre penseur français, à la charnière entre la philosophie moderne et la philosophie contemporaine.

¹ Nakamura Yûjirô, « Mori Arimasa et Descartes, Pascal (1) – jusqu'à *Sur les Fleuves de Babylone* », *op. cit.*, p. 18.

3.1. Expérience et vécu avec Bergson, Descartes et Pascal

Il est rare de voir un terme, qui porte en lui tant d'espérances d'ouverture, être tellement compromis, recouvert et parcouru de distinctions aussi ossifiées, que celui d'*expérience*.¹

Qu'entend-on par « expérience » ? Mori utilise deux termes – *keiken* (経験) et *taiken* (体験) – pour différencier deux formes d'expériences. Le japonais lui fournit ces deux mots, qui trouvent difficilement leur équivalent en français². En japonais, les deux mots de « *keiken* » et de « *taiken* » renferment à la fois une proximité et une distance, ce en quoi se trouve précisément leur fonction dans le discours de Mori.

En commun, ils ont le deuxième caractère sino-japonais *ken* (験) et un sens synonyme dans le langage courant : on dit indifféremment « はじめての経験 » ou « はじめての体験 », pour « une première expérience ». Même dans le langage philosophique, le contenu de leur définition ne permet guère de les différencier. Voici les définitions que donne le Daijisen (大辞泉) :

Expérience (*keiken*) :

1) Voir, entendre, faire en réalité. En outre, les connaissances et techniques obtenues grâce à cela.

¹ Jean-Pierre Cléro, *L'expérience*, Ellipses, Coll. Philo-notions, 2003, p. 6.

² Remarquons que le français n'autorise pas l'utilisation du mot « expérience » sous une forme verbale : « Il est curieux que le nom d'*expérience* paraisse, en français, aussi fort, voire davantage à la fois par sa plus grande particularité et par sa plus grande généralité, que le nom d'*expérimentation*, alors qu'aucun équivalent verbal, adjectival ou adverbial, ne vient le renforcer, à la différence de l'anglais qui décline ces équivalents, ce qui rend proprement intraduisibles dans notre langue les innombrables phrases qui comportent les vocables *to experience*, *experiential*, *experientially*, voire *experienceable*, *experienter*, *experient*. Dans tous les cas où il s'agit d'expérience, même dans un contexte où il veut opposer ce mot à l'expérimentation, un Français est contraint de dire que "nous expérimentons un sentiment", que "nous expérimentons que nous sommes éternels", ou alors de dire que nous l'éprouvons ou en faisons l'expérience ; ce qui, en ces matières aussi fines, revient à recourir à un autre registre. On peut dire, avec Montaigne, que l'on "s'essaie", mais on ne peut pas dire, on n'a jamais pu dire que l'on "s'expérience" ou que l'on "expérience" comme on peut dire que l'on "patiente" » (Jean-Pierre Cléro, *op. cit.*, p. 9-10). Le japonais fonctionne quant à lui comme l'anglais, et permet l'utilisation des verbalisations *keiken suru* (経験する), *taiken suru* (体験する), mais également d'autres variantes comme *keiken-ka* (経験化), etc.

2) En philosophie, ce qui est donné directement par les sensations et la perception.

経験:

①実際に見たり、聞いたり、行ったりすること。また、それによって得られた知識や技能など。

②哲学で、感覚や知覚によって直接与えられるもの。

Expérience (*taiken*) :

1) Faire l'expérience soi-même. En outre, cette expérience.

2) ((Allemand) *Erlebnis*) En philosophie, processus et contenu de conscience vivant trouvé directement et intuitivement dans chaque subjectivité. En particulier, concept central dans la philosophie de la vie.

体験:

①自分で実際に経験すること。またその経験。

②((ドイツ) *Erlebnis*)哲学で、個々の主観のうちに直接的または直観的に見いだされる生き生きとした意識過程や内容。特に、生の哲学ではその中心概念をなす。

Le français ne traduit ces deux termes que par un seul mot : « expérience ». Il suffit de les comparer pour observer que la définition du mot « expérience » recouvre également le domaine que « *keiken* » et « *taiken* » semblent se partager en japonais. En réalité, le mot « expérience » possède en français un champ sémantique aussi étendu que la signification du mot lui-même est vague, et nous pourrions en dire de même pour les deux mots japonais. Les dictionnaires – japonais-français comme japonais-japonais – les renvoient d'ailleurs l'un à l'autre.

Il existe cependant une nuance, que seul le japonais marque par l'utilisation de deux mots (et d'un premier caractère sino-japonais différent – *kei* 経 et *tai* 体 –). Il peut y avoir une différence d'ordre temporel, entre deux expériences. Il peut s'agir de l'expérience professionnelle, de l'expérience amoureuse ou sexuelle, de l'expérience « en général », où l'on entend une connaissance plus ou moins longue et profonde, une

« connaissance des choses acquise par un long usage¹ », en japonais dans « l'expérience de la vie » (人生経験), « tirer parti de son expérience » (経験を生かす). Mais il peut s'agir d'autre part de l'expérience mystique ou religieuse, de l'expérience esthétique, où est plutôt mise en avant la singularité d'un événement, une expérience ponctuelle, ainsi que sa force, son intensité, qui rejoint en japonais « l'expérience horrifiante » (恐ろしい体験), « l'expérience en tant qu'étudiant d'université » (体験入学), ou « l'expérience d'un jour » (一日体験), etc. Dans ce deuxième sens, on pourra parler en français d'« expériences » au pluriel. Si l'on force un peu les mots, il y a donc « une expérience », singulière, à laquelle semble correspondre davantage le mot japonais de « *keiken* », et « des expériences », plurielles, auxquelles correspond « *taiken* ».

L'expérience intense et ponctuelle, le *taiken*, correspond donc de la manière la plus générale à « l'acte d'éprouver, d'avoir éprouvé² ». Qu'éprouve-t-on lorsque nous faisons l'expérience (*taiken suru*) de quelque chose ?

On s'accorde en général pour attribuer aux états mentaux que nous appelons des expériences les caractères suivants. En premier lieu, elles sont immédiates, au sens où les données qu'elles nous présentent appartiennent à une conscience actuelle (ici et maintenant) et paraissent primitives, c'est-à-dire ne requérir la médiation d'aucune connaissance conceptuelle ou propositionnelle. Elles relèvent, pour reprendre une distinction de Russell (1912), d'une forme de connaissance « directe » ; par opposition à des formes de connaissance « par description » ou par inférence. En deuxième lieu, leurs contenus sont intrinsèquement qualitatifs. Avoir une douleur, une sensation de rouge, ou percevoir un objet coloré, c'est éprouver une certaine qualité phénoménale, dont la nature est telle qu'elle apparaît d'une certaine manière à celui qui l'éprouve [...]. En troisième lieu, les expériences semblent être essentiellement privées, au sens où leurs contenus paraissent propres à celui qui les éprouve, qui est seul à pouvoir les vérifier, à travers une forme de connaissance privilégiée introspective, et par conséquent incommunicable. En quatrième lieu, nos expériences conscientes sont, en un certain sens, infaillibles. Nous pouvons

¹ Dictionnaire de français Littré, <http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/definition/epreuve> (consulté le 03.01.2014)

² *Idem.*

certes nous tromper sur leur contenu ou leurs objets (comme quand nous éprouvons des illusions visuelles ou des hallucinations), mais nous ne pouvons pas nous tromper sur le fait que nous les avons.¹

Ces expériences (*taiken*) sont, pour reprendre la définition ci-dessus, « immédiates », « qualitatives », « privées » et « infaillibles ». Mais en va-t-il autrement de l'expérience unique (*keiken*) ? Pour Mori, aucunement : « il est tout à fait possible que cette "expérience" et ce "vécu" soient identiques au niveau du contenu² ».

Qu'en est-il maintenant de l'équivalence en français de ces deux termes ? Nous l'avons vu, les termes utilisés pour traduire ces deux notions sont « expérience » pour *keiken*, « vécu » pour *taiken*. Ils ne sont pas dépourvus de défauts. En tout premier lieu, le « jeu de mots » entre ces deux termes proches en graphie et en sonorité en japonais, donnant un certain caractère à leur relation antithétique, est totalement absent en français. Ensuite, le contenu de leur sens ne donne pas non plus cette idée de proximité et de différence simultanée : il est difficile de dire en quoi l'expérience diffère du vécu.

Si une différence existe, elle va même à l'encontre des idées d'unicité du *keiken* et de pluralité des *taiken* que nous avons pu discerner en japonais. Dans la langue française en effet, il faut bien reconnaître que le terme d'« expérience » paraît facilement utilisable aussi bien au singulier (« selon mon expérience ») qu'au pluriel (« faire de nouvelles expériences »), au contraire de « vécu », qui paraît suggérer davantage le singulier (« le vécu ») que la pluralité (« des vécus »).

Cependant, la cristallisation d'un participe passé en nom dans « vécu » permet d'indiquer une différence de temporalité. Mori considère le « vécu » comme une forme passée, close et révolue de l'expérience.

¹ Pascal Engel, « Expérience », in *Encyclopædia Universalis*, Encyclopædia Universalis, 2011.

² EP, p. 24. 「この『経験』と『体験』とは、内容的には、同一であることが十分にありうる。」

Lorsque le français lui semble adapté, Mori n'hésite pas à en faire mention, comme dans le cas de la définition par exemple¹. Dans le cas de l'expérience et du vécu il n'en est fait mention nulle part.

Que pouvons conclure de ces éléments ? Que ni le japonais, ni le français ne renfermaient auparavant cette distinction. Dans les champs sémantiques respectifs des deux langues, rien ne nous permet de comprendre l'opposition que Mori y inclut. Dans ce sens cette dualité de Mori, que ce soit en français ou en japonais, est tout à fait originale². Mais son contenu l'est moins. Mori rejoint ici les autres grands penseurs japonais qui se sont inspirés de Bergson : Kuki Shūzō mais surtout Nishida Kitarō.

Nous allons voir que le contenu de cette distinction est intimement lié avec la tradition philosophique française.

Cette distinction n'apparaît pas en tant que telle dans sa suite d'essais *Sur les Fleuves de Babylone*, dont la rédaction pour les volumes parus avant la mort de l'auteur s'achève en 1967. On peut néanmoins en trouver quelques occurrences primitives, très rares : « L'expérience, cette fois sous la forme de l'expérimentation³ » ou encore l'expression « c'est un aspect du vécu⁴ » qui apparaît à la fin d'*En Direction du désert*.

Cette distinction sera d'une grande importance dans les courts essais parus en recueils dès cette année-là, d'une part en tant qu'élément servant à différencier la culture française et la culture japonaise (ce dont nous parlerons plus loin), mais aussi pour expliquer ce qu'est l'expérience elle-même. C'est néanmoins un point de sa pensée qu'il a du mal à transmettre.

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 81.

² Mori a-t-il été influencé par la philosophie allemande ? Cela paraît peu probable à tel point il accentue le lien entre sa dualité et la philosophie française comme nous le verrons plus bas. Néanmoins, une distinction de genres d'« expériences » peut être relevée chez Wilhelm Dilthey (1933-1911) qui différencie une « Erlebnis » d'un « Naturwissenschaft » ou même d'une « Erfahrung ». Nos compétences ne nous permettent cependant pas de juger si oui ou non le rapprochement est approprié entre le courant herméneutique allemand et la philosophie de Mori.

³ SF, p. 206.

⁴ DD, p. 360.

Je parle depuis le début de la distinction fondamentale entre le vécu et l'expérience, mais c'est un point très difficile à comprendre, et personne ne semble me comprendre. [...] D'ordinaire, si je vais dans des assemblées au public ordinaire, qu'importe comment je l'explique on ne me comprend pas. Et les personnes plus élevées ne sont pas d'accord avec mes explications de la différence entre vécu et expérience.

私は体験と経験の根本的な区別ということをはじめから言っているのですけれども、これがまた一番分かりにくい点で、皆さんがなかなか分かってくださらない。[...] 普通、一般の会に行ってみますとどう説明しても分からないですね。よほどの方でも、私の体験と経験の区別の説明が納得できない。¹

La différence entre « expérience » et « vécu » chez Mori possède certainement des aspects flous, et la raison principale en est que leur essence réside davantage dans la distinction elle-même de ces deux « idéal-types », pour reprendre la terminologie de Max Weber², que dans l'existence séparée de deux expériences (nous avons pu le remarquer avec les quelques investigations étymologiques qui précèdent).

Signalons que l'« expérience » a été réfléchi de plus en plus dans une relation mutuelle avec le « vécu ». Autrement dit, l'« expérience » prend un sens plus clair dans le rapport ou la relation qu'elle a avec le « vécu », et ce dernier n'a pas de sens sans l'« expérience ». L'expérience et le vécu sont, en tant que substances, la même chose³. Néanmoins, ces deux forment une dualité oppositionnelle, dualité qui n'est pas présente dans les premiers écrits, où seule apparaît l'« expérience ».

¹ Mori Arimasa, « Le sens de la croyance dans l'époque contemporaine » (« *Gendai ni okeru shinkô no igi* », 「現代における信仰の意義」), dans *Choses anciennes, choses nouvelles – Recueil de conférences de Mori Arimasa (Furuimono to atarashimono mori arimasa kôenshû*, 『古いものと新しいもの 森有正講演集』), Nihon kirisutokyô shuppankyoku, 1975, p. 200.

² « Puisqu'il sélectionne délibérément un certain nombre de traits de la réalité, l'idéal-type ne prétend pas rassembler les caractères repris par tous les individus concernés par le concept : il n'est pas non plus une moyenne de tous les individus observés. Il vise l'essentiel de cette réalité, en opérant une reconstruction stylisée, en isolant des faits typiques. » (Nathalie Rigaux, *Introduction à la sociologie par sept grands auteurs*, De Boeck, 2008, p. 131)

³ Mori Arimasa, *Vivre et penser*, op. cit., p. 100.

Mori rapproche ici lui-même Descartes, Pascal et Bergson : « la différenciation entre "idée et image" affirmée par Descartes dans ses *Objections et réponses* » touche « avec une certaine profondeur essentielle, à la différenciation entre l'"expérience" et le "vécu"¹ », puis : « L'idée de "l'amour" ou la théorie du "cœur" chez Pascal montre à peu près la même structure que "l'expérience" sur ce point. On peut sans doute dire la même chose à propos de la "morale ouverte" chez Bergson.² »

3.2. Avec Descartes

La bibliographie morienne sur Descartes commence, comme celle sur Pascal, en 1939 avec une traduction, *La Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, le dialogue inachevé du philosophe, publié dans les *Œuvres choisies de Descartes* des éditions Sôgensha³. L'année suivante, Mori publie « Une image de Descartes » (« *Idekaruto no ichi eizô* », 「デカルトの一映像」) dans le livret accompagnant le volume suivant de la même collection.

À l'exception de deux textes, tous les articles de Mori sur Descartes furent réunis périodiquement dans des recueils dédiés aux études cartésiennes. Le premier recueil purement cartésien est paru en 1948 et s'intitule *L'Homme de Descartes*⁴. Il réunit cinq articles de Mori sur Descartes parus entre 1941 et 1947 : « Descartes et la science naturelle » (« *Dekaruto to shizen kenkyû* », 「デカルトと自然研究」) et « Évidence et

¹ EP, p. 22-23. Le passage entier est : « La différence essentielle entre que pour un objet, soit présenté par un "mot", et soit limité par un "texte", correspond au problème de la différenciation entre "idée et image" affirmée par Descartes dans ses *Objections et réponses*, et touche de plus partiellement, mais avec une certaine profondeur essentielle, à la différenciation entre l'"expérience" et le "vécu" que je suis en train de penser. » 「ある対象が、《語》によって指示されるということと、《文章》によって限定されるということは本質的に異なるものであり、デカルトが『駁論と答弁』の中で強調している《観念 IDÉE と心像 IMAGE》の区別の問題に対応し、更に私の考えている《経験》と《体験》との区別とも、部分的に、しかも本質的な深みをもって、触れるのである。」

² *Ibid.*, p. 25. 「パスカルにおける「愛」の観念あるいは「心情」の説は、この点に関して「経験」とほぼ同一の構造を示す。ベルグソンの《開かれた道徳》に関しても同じようなことが言えるであろう。」

³ René Descartes, Mori Arimasa (trad.), *La Recherche de la vérité par les lumières naturelles* (『真理の探求』), in *Œuvres choisies de Descartes (Dekaruto senshû, 『デカルト選集』)*, Sôgensha, t. IV, 1939.

⁴ Mori Arimasa, *L'Homme de Descartes (Dekaruto no ningenzô, 『デカルトの人間像』)* [1948], MAZ, IX, p. 1-175. Itô Katsuhiko publiera un livre homonyme avec l'autorisation de Mori.

symbole : Descartes et Pascal » (« *Meishô to shôchô — dekaruto to pasukaru* », 「明証と象徴—デカルトとパスカル—」), tous deux parus en 1941 et déjà réédités dans *De Descartes à Pascal*, ainsi qu'« À propos du doute chez Descartes » (« *Dekaruto ni okeru kaigi nitsuite* », 「デカルトにおける懐疑について」), paru initialement dans le premier numéro de *Tetsugaku*, « Autour du Discours de la méthode : la pensée et la pratique chez Descartes » (« "*Hôhōjōsetsu*" wo megurite — *dekaruto ni okeru shikō to jissen* », 「『方法序説』をめぐりて、—デカルトに於ける思考と実践」) paru dans le numéro suivant de la même revue, et « L'homme de Descartes » (« *Dekaruto no ningenzō* », 「デカルトの人間像」), qui lèguera par la suite son titre au recueil pour devenir quant à lui simplement « L'homme » (« *Ningenzō* », 「人間像」). Ces trois derniers articles sont parus pour la première fois en 1947.

Le deuxième recueil, *Études sur Descartes*¹, regroupe les articles parus entre 1948 et 1950, à l'exception des deux articles dont nous évoquions l'exception, « Descartes et la pensée du XVIII^e siècle » (« *Dekaruto to jyūhachiseiki shisō* », 「デカルトと十八世紀思想」), paru en 1948 dans *Sekai bungaku* et « La Pensée de Descartes comme achèvement de l'esprit de la Renaissance » (« *Runesansu seishin no kansei toshiteno dekaruto no shisō* », 「ルネサンス精神の完成としてのデカルトの思想」), paru la même année dans *L'Esprit moderne et le christianisme (Kindai seishin to kirisuto kyō, 『近代精神とキリスト教』)*. Les articles composant le recueil sont les suivants : « À propos de l'esprit positiviste chez Descartes » (« *Dekaruto ni okeru jishshōteki seishin nitsuite* », 「デカルトにおける実証的精神について」) et « La formation de la méthode de Descartes » (« *Dekaruto no hôhō no keisei — "Hôhōjōsetsu" daiichibu wo megutte* », 「デカルトの方法の形成—『方法序説』第一部をめぐって—」), parus en 1948, « Les Éléments de mysticisme dans la pensée de Descartes : un aspect du mysticisme dans l'histoire de la pensée occidentale – autour de l'*Imitatio Christi* » (« *Dekaruto shisō no shinpishugiteki yōso "imitatio kurisuti" wo megutte — seiōseishinshi ni okeru shinpishugi no ichidanmen* », 「デカルト思想の神秘主義的要素『イミタティオ・クリスティ』をめぐって—西欧精神史における神秘主義の一断面」), datant de 1949, « Une Direction de l'interprétation de

¹ Mori Arimasa, *Études sur Descartes (Dekaruto kenkyū, 『デカルト研究』)* [1950], MAZ, IX, p. 177-471.

Descartes : autour des études d'Henri Lefebvre » (« *Dekaruto kaishaku no hitotsu no hôkô — anri rufêburu shi no kenkyû wo megutte* », 「デカルト解釈の一つの方向—アンリ・ルフェーブル氏の研究をめぐって」), « L'Homme Descartes : autour du rêve du 10.11.1619 » (« *Ningen Dekaruto — senroppyakujukyûnen jyûichigatsu tôka no "yume" wo megutte* », 「人間デカルト—一六一九年十一月十日の『夢』をめぐって—」), « À propos de la révélation intellectuelle chez Descartes : une interprétation de la fin de la première partie du *Discours de la méthode* » (« *Dekaruto ni okeru chiteki keiji nitesuite — "Hôhôjosetsu" daiichibu matsubi no kaishaku* », 「デカルトにおける知的啓示について—『方法序説』第一部末尾の解釈—」), ces trois derniers parus la même année que le recueil. Ce deuxième recueil possède aussi deux inédits : « Descartes et le rationalisme » (« *Dekaruto to gôrishugi* », 「デカルトと合理主義」) et « Les Éléments de matérialisme dans l'idéal de Descartes » (« *Dekaruto no risô ni okeru yuibutsuronteki yôso* », 「デカルトの理想における唯物論的要素」).

Avant de partir en France, Mori avait espéré écrire un texte intitulé « L'Invention dans la philosophie de Descartes » (« *Dekaruto tetsugaku no hassô* », 「デカルト哲学の発想」)¹, mais affairé par son départ, il n'y parviendra pas. Pour Tokoro Takefumi (所雄章), la traduction des *Cogitationes Privatae* de Descartes que Mori laisse non publiée à sa mort est autant le texte témoin de cette découverte cartésienne, qu'un texte fondamental pour Mori lui-même. « Les *Cogitationes Privatae* contiennent le récit de cette expérience mystique de Descartes, celle qui a déterminé la direction de la vie intellectuelle de Descartes, Descartes qui est devenu au moins l'une des occasions du départ de la vie intellectuelle de Mori.² »

Si Mori avait longuement étudié Descartes au Japon, c'était pour l'opposer à Pascal et à la religion. Toutefois une « redécouverte de Descartes³ » aura lieu en France.

¹ Cf. Mori Arimasa, « Postface » (« *atogaki* », 「あとがき」), *Études sur Descartes (Dekaruto kenkyû, 『デカルト研究』)* [1950], MAZ, IX, p. 497.

² Tokoro Takefumi, « Autour de Descartes : souvenir de Mori Arimasa », *op. cit.*, p. 8. 「『思索私記』と言えば、この書は先生の思想的生涯の出発の、少なくとも一つの、機縁となったデカルト、そのデカルトの思想的生涯の行方を定めた、あの神秘的体験の記事を含んでいる。」

³ Cité dans Nakamura Yûjirô, « Mori Arimasa et Descartes, Pascal (1) — jusqu'à *Sur les Fleuves de Babylone* », *op. cit.*, p. 16.

Mori redécouvre ainsi Descartes, le « père de la modernité », mais en mettant l'accent sur ce que le philosophe a peut-être le moins bien expliqué : l'union de l'âme et du corps.

Descartes le père du rationalisme moderne a séparé distinctement les domaines de l'esprit et de la matière. Le rationalisme a été établi lorsque le monde de l'esprit qui contrôle les concepts purs et la logique, et le monde de la matière qui est l'objet de la science ont été séparés, mais alors Descartes a abandonné sommairement les recherches méthodiques de la logique et de la science à propos de l'« homme » où se lient et se mélangent l'esprit et la matière. Il a ensuite découvert qu'il n'y a que l'expérience qui pouvait diriger l'homme. Et on ne peut saisir les principes et la structure de cette expérience qu'a posteriori. L'expérience ne peut être investiguée de manière méthodique. Ce que j'appelle « expérience » est par essence cela.

近世合理主義の父といわれるデカルトは、精神と物体との領域をはっきり分けたわけですね。それは純粹概念と論理の支配する精神の世界と科学の対象となる物質の世界とを区別しつつ確立したのですが、この場合、精神と物質とが結びつき干渉し合っている「人間」というものについて、デカルトは論理や科学における方法的な探求を一応放棄してしまうわけです。そこではデカルトは、ただ経験しか人間を導いてくれるものはないということを発見した。その経験の法則なり構造なりは、事後に自覚されてくるほかない。経験は決して方法的に追求できない。私のいう経験は本質的にはこれです。¹

Il n'est pas nécessaire de revenir en détail sur le fait que Descartes a soumis au doute méthodique qui trouve son apogée dans le doute radical ou hyperbolique toute connaissance, avant de parvenir au *cogito*. L'esprit qui se met lui-même à l'épreuve du doute, étant la chose qui doute, rend par ce doute même son existence indubitable.

¹ Maruyama Masao, Kinoshita Junji, Mori Arimasa, « Expérience, individu, société », *op. cit.*, p. 19.

[L]e doute cartésien n'avait pas pour but de mettre en doute « l'existence expérimentale des choses elles-mêmes », mais c'est un « doute concernant l'activité de l'esprit lui-même ». ¹

Mais le doute de la volonté ne dépasse jamais le plan du sujet parce qu'avant de douter, il s'était bien assuré qu'il n'allait pas se mettre en danger. « Remarquons bien ce mouvement – nous dit Alain – ; Descartes [il] choisit pour ce doute hyperbolique le temps où il est assuré de tout. Voici le trait ; il doute parce qu'il le veut. [...] Son doute n'est point au-dessous de la croyance, mais au-dessus. Il s'assure d'abord ; et puis il doute sur ce qu'il croit ; il essaye cette solidité du monde ; il ne l'ébranle point. ² » La volonté de douter est affirmation de soi, ne peut reposer que sur le soi, qui repose lui-même sur la croyance. Néanmoins, Descartes est certain que l'homme peut retrouver en lui la trace de Dieu. Son rationalisme est fondé sur l'existence de Dieu, existence qu'il prétend déduire d'une preuve ontologique.

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

¹ Ueda Kaoru (上田薫), *La Pensée vers le cogito – Discours sur Mori Arimasa – (Kogito he no shisaku – Mori Arimasa ron –*, 『コギトへの思索—森有正論—』), Ekoda bungakukai, 2008, p. 51. (les citations de Mori sont extraites de « Les arbres, dans un ruissellement de lumière... » (« *Kigi wa hikari wo abite* », 「木々は光を浴びて、…」), ARL, V, p. 49) 「デカルトの懐疑が「事物そのものが経験的に実在すること」を疑うことを目的としているのではなく、「精神それ自体の作用に関する懐疑」だということである。」

² Alain, *Idées, op. cit.*, p. 99.

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-là¹.

Comme cela apparaît dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes, et plus particulièrement dans ses *Objections et Réponses*, les idées qui appartiennent à l'entendement sont distinguées formellement des images qui appartiennent au cerveau et à l'imagination (la capacité de produire des images). Les idées, qui sont indépendantes de la forme contingente des « choses », sont séparées de toute forme sensible ou physique chez Descartes. Plus les idées qui représentent les choses dans l'entendement sont « claires et distinctes », plus l'âme (ou le sujet) saisit avec précision leur objet, et plus celle-ci (ou celui-ci) s'approche de la véritable réalité. En d'autres termes, c'est dans les idées présentes dans l'esprit que se trouve la connaissance objective. Nous pouvons mieux comprendre la différence entre « idée » et « image » en prenant l'exemple de Dieu. Dans l'idée de Dieu, il y a plus de clarté et de distinction, c'est-à-dire d'objectivité, que dans n'importe quelle image reçue à propos de lui ou créée pour le représenter. L'exemple du morceau de cire est également bien connu : il a beau changer de forme selon la température, l'esprit voit clair en ne le pensant pas différent sous forme solide que sous forme liquide.

C'est l'idée de « disproportion » à laquelle fait référence particulièrement Mori. Il cherche à prouver une différence de nature entre l'expérience et le vécu, alors même que le contenu peut être identique.

Comment la différence entre l'idée et l'image de Dieu pourrait-elle être faite hors de l'individu lui-même ? Comment savoir si quelqu'un d'autre contemple l'image ou l'idée de Dieu ? Comme l'écrit Mori, pour différencier l'expérience du vécu, il ne suffit

¹ Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Gallimard, [2000] 2010, p. 132-138.

pas d'observer leur surface ou leur contenu (ils ne feraient que se ressembler davantage). Le vécu pouvant devenir expérience comme l'expérience peut devenir vécu, le vécu et l'expérience sont par essence de la même teneur¹. Mais c'est quand on les regarde de l'extérieur.

Par conséquent, pour le dire simplement, il n'y a que « je » qui peut savoir s'il vit selon l'« expérience » ou bien selon le « vécu ». Seule la personne même sait de quoi il retourne vis-à-vis de son expérience. C'est aussi l'avis de Katayama². Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, seule l'activité du soi comme doute et volonté permet de garder l'expérience comme expérience et d'empêcher sa chute vers du vécu³.

Lorsque l'on pense à la troisième personne, il n'y a aucune marge pour le doute. Mais ce qui est capital, c'est que la pensée, le doute n'ont de sens qu'à la première personne, c'est-à-dire pour « je ». Autrement dit, on ne peut savoir et dire qu'indirectement qu'« il pense ». Penser, douter, on ne peut jamais les dire à la troisième personne. On ne peut le dire qu'à la première personne, ou à la deuxième dans la communication.

第三人称的に考える時全く疑いの余地はない。しかし肝心なことは、思惟あるいは懷疑は第一人称においてしか、つまり「我」においてしか意味がないということである。すなわち「かれ思う」ということは間接的にしか知られえず、又言えないのである。思惟する、あるいは懷疑するということは第三人称では決して言えないのである。それはあるいは第一人称において、あるいはコミュニケーションにおける第二人称において言いうるのみである。⁴

« Cette expérience signifie la définition essentielle du soi en tant que sujet, en tant que sujet comme liberté et responsabilité », c'est-à-dire qu'elle « définit l'individu⁵ » en tant qu'être doué d'un intérieur, d'un esprit, qui lorsqu'il exerce sa liberté de pensée, le coupe de l'extérieur, des choses, auxquels il est relié le reste du temps par le corps avec lequel il est d'ordinaire « mélangé ». C'est une expérience où le soi est une fonction

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser*, op. cit., p. 100.

² Katayama Kyô'ichi, *Dans quelle direction mourir ?*, op. cit., p. 166-167.

³ Mori Arimasa, *Vivre et penser*, op. cit., p. 101.

⁴ ES, p. 200.

⁵ EP, p. 107.

intégrante. L'« expérience » donne ainsi la « responsabilité » à l'homme, le vécu la lui enlève. Le vécu, figé, l'empêche d'être « responsable »¹.

Rappelons cependant que le soi n'est lui-même que dans la solitude. Ainsi, la responsabilité de l'individu reliée à sa liberté n'existe véritablement qu'entre les murs de pierres qui le protègent. Il ne peut s'abstraire spirituellement du monde que lorsqu'il s'en dégage aussi physiquement. Il n'est pleinement responsable et libre qu'à l'écart des autres...

3.3. Avec Pascal

Au Japon, c'était d'abord Pascal et la spiritualité religieuse qui occupaient principalement l'esprit de Mori et répondaient davantage à ses sentiments : son héritage intellectuel et chrétien (petit-fils de Mori Arinori et famille protestante), la disparition de son père et les attentes à l'égard de l'aîné qu'il était, par la suite la guerre et ses conséquences sociales comme personnelles, en étaient certainement les éléments les plus influents. Dans « Introduction sur Pascal² », il montre distinctement sa préférence pour l'humilité pascalienne face à la certitude « égoïste » cartésienne.

« Le nom de Pascal, écrit Mori, m'a pris à 16 ans, au collège (ancien système) dans le cours d'éthique de Monsieur Emile Eck[?]³ ». Les études de Mori sur Pascal commencèrent quant à elles dès son entrée à l'université, en 1932⁴. Mori a suivi les pas de son *senpai* Maeda Yôichi. Blaise Pascal est le premier auteur pour lequel Mori se spécialise, même s'il étudie Descartes en parallèle (dès le début, il publiera des textes

¹ Mori Arimasa, Oda Makoto, *À la recherche des principes humains – Debout dans un monde qui balance*, *op. cit.*, p. 81.

² Cité dans Tanabe Tamotsu (田辺保), « Pascal, Mori Arimasa, moi » (« *Pasukaru mori arimasa watashi* », 「パスカル・森有正・わたし」), MAZ, X, Annexe n°9, p. 3).

³ DD, p. 312. 「パスカルの名は、十六歳の時、中学校(旧制)でエミール・エック先生の論理の時間に、私を捉えた。」. Mori écrit « éthique » (倫理) mais dans « Pascal et moi » (« *Pasukaru to watashi* », 「パスカルと私」) il mentionne également ce cours, parlant de « cours de morale » (修身). Il dira ailleurs : « La première fois que j'ai entendu le nom de Pascal, c'était il y a bientôt trente ans, en cinquième année au collège Gyôsei ».

⁴ Hirota Masayoshi (広田正義), « Les études pascalienne de Mori Arimasa, jusqu'à son départ en France » (« *Mori arimasa no pasukaru kenkyû — tofutsu made* », 「森有正のパスカル研究一渡仏まで」), MAZ, XI, Annexes n° 8, Chikuma shobô, 1979, p. 2.

sur les deux auteurs). La thématique centrale dans ses recherches sur Pascal sera la notion de « charité » chez le philosophe de Port-Royal. Son mémoire de premier cycle (学士卒業論文) daté de 1937 s'intitule « Étude sur Blaise Pascal » (« *Pasukaru kenkyū* », 「パスカル研究」), et comporte environ trois cents pages (la première moitié est perdue à ce jour). Ce mémoire devait être constitué originellement de quatre parties, mais ne traitera finalement que de deux problématiques : celui du développement intérieur de Pascal et celui de la vision de l'humanité et de l'Histoire chez Pascal¹. Cette dernière partie comporte une comparaison entre Pascal et Descartes sur la question de la relation de l'homme à Dieu, et peut donc être considérée comme le point de départ de l'intérêt et des études cartésiennes de Mori, qui s'exprimeront et se développeront dans de nombreux textes par la suite. En cycle supérieur (大学院), outre que les études sur Descartes se hissent au même niveau d'importance que les études sur Pascal, chez ce dernier, c'est le concept d'amour qui prend une place centrale dans les recherches de Mori (l'auteur pense avoir découvert ce thème en 1937²). Dans l'analyse que fera Mori de l'amour et de la charité chez Pascal, on pourra observer l'influence de l'étude sur l'amour dans le christianisme d'Anders Nygren³. Si Mori écrit avoir abandonné l'idée de retrouver directement l'opposition Agapè-Eros dans les textes de Pascal, cette dualité elle-même entre deux formes d'amour est bien à la base de la problématique de l'amour chez Pascal que l'auteur se propose de mettre au clair : c'est la cupidité contre la charité.

De cette période datent les premières publications de Mori, tous genres confondus. Sa première publication concernant Pascal n'est rien de moins qu'une traduction des *Provinciales*⁴, assortie d'une substantielle introduction et d'une chronologie, en août 1939. Ce travail lui a été confié par ses professeurs. Tôt l'année suivante, en 1940, il publie « Une remarque sur l'amour chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru ai no ichikōsatsu* », 「パスカルにおける愛の一考察」) dans *Shisō* (texte qui sera augmenté et republié en 1948). Puis ce qui aurait dû devenir un chapitre de sa thèse, « À propos de

¹ Pour une étude génétique succincte mais précise des textes pascaliens de Mori dont nous reprenons ici certaines données essentielles, voir Hirota Masayoshi, « Les études pascaliennes de Mori Arimasa, jusqu'à son départ en France », *op. cit.*, p. 2-12.

² Mori Arimasa, « Préface » (« *Hashigaki* », 「はしがき」), MAZ, XI, p. 429-435.

³ Anders Nygren (1890-1978) était un évêque suédois luthérien.

⁴ Blaise Pascal, Mori Arimasa (trad.), *Les Provinciales (Inaka no tomo heno tegami (purovanshiaru), 『田舎の友への手紙(プロヴァンシアル)』*, Hakusuisha, 1939.

l'"amour" chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru "ai" ni tsuite* », 「パスカルにおける『愛』に就いて」) est publié dans *Kyôjo*, en dix parties, en 1940 et 1942. En 1941, Mori ne publiera que quelques traductions de fragments des *Pensées*, mais en 1942 paraît une traduction du *Pascal* d'Émile Boutroux (1900)¹.

En 1943, Mori publie une monographie, *La Méthode de Pascal*², où il évoque comment l'amour est la clé de la méthode du philosophe (derrière la page de titre figure la phrase de Saint-Augustin : « Non intratur in veritatem nisi per caritatem » (« Pas d'entrée dans la vérité sans passer par la charité »), et deux articles, « Le Problème de Jésus-Christ chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru iesu – kirisuto no mondai* », 「パスカルにおけるイエス・クリストの問題」) et « La Science et la religion dans le développement intérieur de Pascal » (« *Pasukaru no naiteki hatten ni okeru kagaku to shûkyô* », 「パスカルの内的発展における科学と宗教」). Ces deux derniers sont repris dans un recueil qui paraît la même année, *De Descartes à Pascal*³, où Mori fait en quelque sorte état de son rapprochement d'alors avec Pascal, plutôt qu'avec Descartes, et dont font également partie, touchant à Pascal, deux articles, « Père Marin Mersenne, bienfaiteur de la science moderne » (« *Kindai kagaku no onjin maran merusenu kyôhu* », 「近代科学の恩人マラン・メルセヌ教父」), « La Croyance chez Pascal : sa formation et sa logique » (« *Pasukaru no shinkô —sono seisei to ronri* », 「パスカルの信仰—その生成と論理—」), et deux traductions, *De l'Esprit géométrique*⁴ et *Préface pour un traité du vide*⁵. Des fragments traduits des *Pensées*, ainsi que « La Structure de l'"amour" chez Pascal (1) » (« *Pasukaru ni okeru "ai" no kôzô (ichi)* », 「パスカルにおける『愛』の構造(一)」) paraissent en 1944. Ce dernier texte sera réécrit avant de reparaitre quatre ans plus tard.

¹ Émile Boutroux, Mori Arimasa (trad.), *Pascal (Pasukaru)*, 『パスカル』, Sôgensha, 1942.

² Mori Arimasa, *La Méthode de Pascal (Pasukaru no hôhō)*, 『パスカルの方法』 [1943], MAZ, X, p. 1-156.

³ Mori Arimasa, *De Descartes à Pascal (Dekaruto yori pasukaru he)*, 『デカルトよりパスカルへ』, Nisshin shoin, 1943.

⁴ Blaise Pascal, Mori Arimasa (trad.), « De l'Esprit géomètre » (« *Kikagakuteki seishin ni tsuite* », 「幾何学的精神について」), dans *De Descartes à Pascal (Dekaruto yori pasukaru he)*, 『デカルトよりパスカルへ』, Nisshin shoin, 1943.

⁵ Blaise Pascal, Mori Arimasa (trad.), « Préface pour un traité du vide » (« *Shinkûron jogen* », 「真空論序言」), dans *De Descartes à Pascal (Dekaruto yori pasukaru he)*, 『デカルトよりパスカルへ』, Nisshin shoin, 1943.

Dans le premier numéro de la revue *Shisaku*, en 1946, Mori publie « Le Problème des "sentiments" chez Pascal : un aspect du problème de Dieu et du moi dans la modernité » (« *Pasukaru ni okeru shinjô no mondai — kindai ni okeru kami to jiga no mondai no ichidanmen* », 「パスカルにおける『心情』の問題—近代における神と自我の問題の一断面—」), ainsi que « Le Problème de la "mort" chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru "shi" no mondai* », 「パスカルにおける『死』の問題」). En 1947, paraissent « Le Problème de l'interprétation biblique chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru seisho kaishaku no mondai* », 「パスカルにおける聖書解釈の問題」), « L'Ordre de l'amour chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru ai no chitsujo* », 「パスカルにおける愛の秩序」), et « Le Fondement de la pensée religieuse de Pascal : à propos de l'Église comme communauté d'amour » (« *Pasukaru no shûkyôshisô no kontei — ai no kyôdôtai toshite no kyôkai ni tsuite* », 「パスカルの宗教思想の根底—愛の共同体としての教会について」).

L'année 1948 est la dernière année d'une publication soutenue et plus abondante encore que les précédentes. « Le Problème de l'existence humaine chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru ningen sonzai no mondai* », 「パスカルにおける人間存在の問題」), « Le Problème de la constitution du texte original des *Pensées* » (« *"Panse" no honbunkôsei no mondai* », 「『パンセ』の本文構成の問題」) et « Introduction à Pascal : le problème de l'amour » (« *Pasukaru jogen — ai no mondai* », 「パスカル序言—愛の問題—」), dernier texte pour l'écriture duquel il reprend sa « Remarque sur l'amour chez Pascal », parue en 1940. « La Structure de l'"amour" chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru "ai" no kôzô* », 「パスカルにおける『愛』の構造」), paru en 1948, version augmentée du texte de 1944 publié sous le même titre, est également une partie de ce qui aurait dû devenir la thèse de Mori et, selon Hirota Masayoshi et Nakamura Yûjirô, le « pic » des études pascaliennes de Mori, renouvelant la première lecture générale du philosophe français qu'en avait faite Miki Kiyoshi (三木清)¹. Nakamura Yûjirô nous explique en quels termes :

¹ *La Recherche de l'homme chez Pascal (Pasukaru ni okeru ningen no kenkyû*, 『パスカルにおける人間の研究』), Iwanami shoten (岩波書店), 1926. Miki Kiyoshi (1897-1945) était un philosophe de l'« école de Kyôto ». Comme beaucoup de Japonais profitant de l'inflation consécutive au Traité de Versailles en Allemagne, il ira étudier la philosophie allemande à Heidelberg. Ses études sur Pascal figurent parmi ses premières publications philosophiques.

Pascal saisit l'âme... dans la mobilité. Il faut dire que cela n'est pas du tout une mobilité qui a lieu dans le divertissement comme l'a compris Miki Kiyoshi (c'est alors essentiellement une autofixation par l'intermédiaire d'un mouvement), mais une mobilité plus fondamentale par l'établissement dynamique d'une relation entre le soi et l'autre, dans la conscience du cœur. [...] Former cette relation autour du soi est le mouvement de la cupidité, mettre au centre l'autre c'est le mouvement de la charité.¹

Mori traduit aussi un texte de Paul-Louis Couchoud (ce dernier était par ailleurs un amateur de la culture japonaise qui a laissé quelques écrits sur le sujet) et *Fragment de la thèse sur la condition humaine* de Pascal, tous deux dans la revue *Hakobune*². 1949 voit uniquement la réimpression de deux ouvrages : sa traduction des *Provinciales* d'une part, et *La Méthode de Pascal*, réintitulé pour l'occasion *Pascal : autour du problème de la méthode* (*Pasukaru — hôhô no mondai wo chûshin toshite*, 『パスカル—方法の問題を中心として』), d'autre part. Le même texte sera republié encore en 1955, cette fois sous le simple titre de *Pascal*. En 1950, seuls deux articles paraissent, l'un sur Blaise Pascal et l'autre sur Jacques Maritain, dans les *Cours de Philosophie* (*Tetsugaku kôza*, 『哲学講座』) de l'éditeur Chikuma, respectivement dans les volumes « Histoire de

¹ Nakamura Yûjirô (中村雄二郎), « Mori Arimasa et Descartes, Pascal (2) – jusqu'à *Sur les Fleuves de Babylone* » (« *Mori arimasa to dekaruto to pasukaru ni — "babiron no nagare no hotori nite" made* », 「森有正とデカルト・パスカル(2) — 『バビロンの流れのほとりにて』まで — 」), *MAZ*, t. X, Annexe n°9, p. 9. 「パスカルは魂を…運動性において把握する。それは決して三木清氏が解したような慰戯の内部における運動性(それは本質的には運動を媒介とする自己固定である)のことではなく、心情の自覚において自己と他者との関係を動的に成立せしめるより根源的な運動性であると言わなければならない。[...] 自己を中心としてこの関係を形成するのが〈欲〉cupidité の運動であり、他者を中心にするそれは〈愛〉charité の運動である。」

² Paul-Louis Couchoud, Mori Arimasa (trad.), « Le Problème de la reconstitution des lettres de Pascal » (« *Pasukaru no shuki saikôsei no mondai* », 「パスカルの手記再構成の問題」), in *Hakobune*, Nihon kindai bungakukan, n° 1, juil. 1948, et Blaise Pascal, Mori Arimasa (trad.), « Fragments de la thèse sur la condition humaine » (« *Ningen no jôtai ni tsuite no setsu — danshōshū* », 「人間の状態に就いての説—断章集」), in *Hakobune*, Nihon kindai bungakukan, n° 2, sept. 1948.

la philosophie » (*Tetsugaku no rekishi*, 『哲学の歴史』) et « Philosophie et science, religion » (*Tetsugaku to kagaku shûkyô*, 『哲学と科学・宗教』)¹.

La thèse de doctorat de Mori était sur le point d'être terminée au moment où il partait en France. Le but du voyage en France était de donner les dernières touches pour l'achever et de rencontrer les spécialistes français.

Voici la constitution définitive vraisemblable de la thèse de Mori sur Pascal, avec son contenu principal. Elle est établie par Hirota Masayoshi à partir des indications figurant dans une « préface » écrite par l'auteur en 1949², et de son étude philologique et génétique mentionnée plus haut. Cette thèse aurait dû permettre à Mori d'obtenir le grade de Docteur à son retour de France, originellement prévu en 1951.

¹ Mori Arimasa, « Blaise Pascal 1623-1662 » (« *Burêzu pasukaru* », 「ブレーズ・パスカル」) [1950], MAZ, XI, p. 405-412 ; Mori Arimasa, « Jacques Maritain » (« *Jakku maritan* », 「ジャック・マリタン」) [1950], MAZ, XI, p. 413-420.

² Mori Arimasa, « Préface » (« *Hashigaki* », 「はしがき」), MAZ, XI, p. 429-435.

- Préface** Une « **Préface** » (« *Hashigaki* », 「はしがき」) écrite en 1949 et jamais publiée, destinée selon toute vraisemblance à devenir l'introduction de sa thèse, et qui donne en substance le plan de sa composition, reprenant beaucoup de ses anciens articles publiés dans diverses revues.
- Chapitre 1 Constitution du texte original et rétrospective historique des interprétations de Pascal** (本文校訂とパスカル解釈の歴史的回顧)
Un chapitre peut-être élaboré à partir du « Problème de la constitution du texte original des Pensées » (« *"Panse" no honbun kôsei no mondai* », 『パンセ』の本文構成の問題), publié en 1948.
- Chapitre 2 Le développement intérieur de Pascal** (パスカルの内的発展)
À partir de « Introduction à Pascal : le problème de l'amour » (« *Pasukaru jogen — ai no mondai* », 「パスカル序言—愛の問題—」, 1948), version augmentée d'« Une Remarque sur l'amour chez Pascal » (1940).
- Chapitre 3 Les formes de l'amour chez Pascal** (パスカルにおける愛の諸相)
À partir du texte « À propos de l'« amour » chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru "ai" nitsuite* », 「パスカルにおける『愛』に就いて」) publié entre 1940 et 1942.
Ces formes de l'amour sont : la passion (情念的愛), la grâce (恩寵的愛), l'amour mystique (神秘的愛), l'amour scolastique (スコラの愛), l'amour symbolique (象徴的愛), l'amour religieux (教会的愛).
- Chapitre 4 Les problèmes de l'amour chez Pascal** (パスカルにおける愛の諸問題)
Ce chapitre devait réunir les articles traitant des problèmes qu'avait exposé Mori, au nombre de six, publiés entre 1946 et 1947 :
1. « Le Problème de la "mort" chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru "shi" no mondai* », 「パスカルにおける『死』の問題」)
2. « Le Problème des "sentiments" chez Pascal : un aspect du problème de Dieu et du moi dans la modernité » (« *Pasukaru ni okeru "shinjô" no mondai — kindai ni okeru kami to jiga no mondai no ichidanmen* », 「パスカルにおける『心情』の問題—近代における神と自我の問題の一断面—」)
3. « Le Problème de Jésus-Christ chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru iesu kurisuto no mondai* », 「パスカルにおけるイエス・クリストの問題」)
4. « Le Problème de l'interprétation biblique chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru seisho kaiseki no mondai* », 「パスカルにおける聖書解釈の問題」)
5. « L'Ordre de l'amour chez Pascal » (« *Pasukaru ni okeru ai no chitsujo* », 「パスカルにおける愛の秩序」)
6. « Le Fondement de la pensée religieuse de Pascal : à propos de l'Église comme communauté d'amour » (« *Pasukaru no shûkyô shisô no kontei — ai no kyôdôtai toshiten no kyôkai ni tsuite* », 「パスカルの宗教思想の根底—愛の共同体としての教会について」)
- Chapitre 5 La structure de l'« amour » chez Pascal** (パスカルにおける「愛」の構造)
À partir de l'article homonyme paru en 1948, et publié pour la première fois sous une forme plus réduite en 1944.

Les études de Mori étaient, on s'en doute, prometteuses. Nakamura Yûjirô écrira :

Mori saisit la « structure de l'amour » chez Pascal, en adéquation avec la structure existentielle « soi-autre », comme le centre des oppositions « cupidité-charité », « haine-amour », etc., dans le lien dynamique et la stratification en quatre échelons, 1. « avoir », 2. « être dans », 3. « être avec », 4. « être ». Ici [...] il réussit, grâce à une construction logique solide et une profonde clairvoyance, à élucider la « structure de l'amour » de Pascal en la faisant éminemment sienne – non –, plutôt, au travers de Pascal, à élucider la « structure de l'amour » de l'être humain.¹

C'est l'altérité et la croyance que Mori avait alors mis en avant chez Pascal (comme chez Dostoïevski).

Pourtant, pour Tanabe Tamotsu, Mori redécouvre Pascal en Europe. « Même quelqu'un comme Mori Arimasa n'avait pas saisi profondément, avant d'aller à Paris, que ce qu'avait dit Pascal n'avait de sens qu'"en relation avec les lourds problèmes que l'on a en soi".² » L'épreuve de la solitude et du désespoir l'a certes rapproché de manière existentielle de Pascal. « Alors que notre croyance, ou que notre expérience de la pensée s'approfondit, ce qui est dit à l'extérieur (par Pascal) en vient à refléter de plus en plus ce que l'on porte comme problèmes.³ »

Pascal l'a aidé à comprendre la vie en France ? Nous dirons que Pascal a été un interlocuteur privilégié pour faire face au problème de la solitude.

¹ Nakamura Yûjirô, « Mori Arimasa et Descartes, Pascal (2) – jusqu'à *Sur les Fleuves de Babylone* », *op. cit.*, p. 9). 「氏は、パスカルにおける「愛」の構造を、「自己—他者」の存在構造に即して、「欲—愛」、「憎—愛」などを基軸として、一、「が在ること」、二、「において在ること」、三、「と偕に在ること」、四、「であること」という四つの段階の重層性とダイナミックな結びにおいて、とらえていく。そこに[...]はるかに自分のものとしながら、パスカルにおける、いやむしろパスカルをとおして、人間存在における「愛」の構造を、堅固な理論的構築性と深い洞察力を以て、解明することに成功している。」

² Tanabe Tamotsu, « Pascal, Mori Arimasa, moi », *op. cit.*, p. 5.

³ Paroles de Mori lors d'un sermon à l'église de Kashiwagi (柏木), cité par Tanabe Tamotsu (*ibid.*, p. 2)

Mori sait depuis toujours que les « sollicitations intérieures » (comme il les appelle, 内的促し) 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 fondamentalement opposés l'un à l'autre. 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, permise par un Dieu fondamentalement bon¹. Et pourtant, Mori est 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 semblable². Aux trois ordres de Pascal, l'ordre des corps, l'ordre des esprits, l'ordre de la charité³, Mori superpose les « trois genres d'idées ou de notions primitives⁴ » 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)). Alain dira : « Pascal est là tout entier ; il ne manque rien des trois ordres, si justement fameux. Mais ce genre d'esprit, qui est l'esprit, m'apparaît dans Descartes en vraie grandeur, par ceci qu'il adhère aux trois ordres ensemble, et fortement, soucieux d'accomplir sa condition d'homme, corps, entendement, volonté.⁵ » Mori suivra Alain dans le rapprochement des deux penseurs, comme dans la subtile supériorité qu'il donne à Descartes. Mori écrivait en 1956 :

Je concentre maintenant mes études sur la pensée de Descartes, qui est toujours pensé en opposition avec Pascal. Je m'aperçois de plus en plus que la grande pensée de Descartes, considéré comme le père du rationalisme moderne, n'est pas un simple rationalisme superficiel, mais est toute entière dirigée vers l'existence humaine plus profonde, ce dont n'a pas tenu suffisamment compte Pascal. Et je ne peux m'empêcher de penser que cela a vraiment un lien avec ce qui m'a été profondément enseigné par Pascal sur l'existence humaine.

¹ Mori Arimasa, « Une réflexion sur l'"amour" chez Blaise Pascal », *op. cit.*, p. 257. Mori se réfère aux lettres de Descartes à Élisabeth et Christine.

² Mori Arimasa, *Vivre et penser*, *op. cit.*, p. 211.

³ Cf. Blaise Pascal, *Pensées*, (Brunschvicg : 793), Garnier-Flammarion, 1976, p. 291-292.

⁴ Cf. lettre de Descartes à Élisabeth du 28 juin 1643. René Descartes, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Garnier-Flammarion, 1989, p. 73.

⁵ Alain, *Idées*, *op. cit.* p. 157.

私は今、パスカルとはいつも対立的に考えられるデカルトの思想に研究を集中している。近代の合理主義の父であるといわれるデカルトの偉大な思想は、単に表面的な合理主義ではなく、もっと深い人間実存の、パスカルによってじゅうぶんにかえりみられなかった方面に徹していることを発見しつつある。そしてそのことは、やはり、私がパスカルによって人間の実存とはどういうものかを、深く教えられていたことがあずかっていると考えざるを得ないのである。¹

Mori montre qu'en France il a lu Pascal non plus dans une perspective religieuse, mais dans une perspective plus vaste de la vie humaine, et surtout de sa signification. La « citadelle intérieure » des hommes, le soi que Mori tente de construire, est-il si solide ? Pour Pascal, rien n'est plus faux : « Les Stoïques disent : Rentrez au-dedans de vous-mêmes ; c'est là où vous trouverez votre repos. Et cela n'est pas vrai. » (pensée 465) « Nous souhaitons la vérité, et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous cherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort. » (pensée 437) Comme le souligne Brunschvicg, « [d]ans l'insistance avec laquelle les *Pensées* reviennent sur la faiblesse et le vide, sur l'inconstance et l'ennui, qui sont inséparables de la condition humaine, devait se condenser toute la richesse d'expérience psychologique que Pascal empruntait aux *Essais* de Montaigne.² » Cette condition humaine est celle d'un environnement de non-sens, d'une vie qui ne trouve pas toujours de signification à disposition pour continuer à progresser.

Pascal se pose ici aussi manifestement en détracteur de Descartes, qui voit en la science un outil pour comprendre le monde, et qui pense pouvoir « éclairer » sa vie grâce à l'esprit. Non, pour Pascal, la tâche est trop immense et dépasse largement le pouvoir de la raison.

Nous excédons les forces de l'intelligence humaine quand nous prétendons faire sortir d'un argument métaphysique, qui n'est qu'un agencement de notions abstraites, l'infinité réelle du Dieu vivant. [...] Un tel renversement de valeurs apparaîtrait funeste, si la libido sciendi devait être une fin en soi ; il est le signe

¹ Mori Arimasa, « Pascal et moi » (« *Pasukaru to watashi* », 「パスカルと私」) [1956], MAZ, III, p. 418.

² Léon Brunschvicg, *Blaise Pascal*, Vrin, 1953, p. 210.

de la vérité du moment que le christianisme a été dégagé des éléments philosophiques qui s'y sont introduits au cours des siècles, qu'il a été ramené à la pure tradition des livres sacrés où Dieu se définit.

Le sens de la vie peut seul être trouvé en Dieu. Mais le « Dieu des philosophes et des savants » (la Raison) n'est pas le vrai Dieu. Le véritable Dieu est « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob » (l'Amour).

Dieu est caché (*Deus absconditus*). Pour connaître Dieu, le trouver, il est d'abord nécessaire de le chercher. Dieu restera perpétuellement caché à celui qui ne le cherche pas. Mais ce n'est pas la raison qui fera trouver Dieu à l'âme en peine. En effet, pour le christianisme, la Bible révèle Dieu autant qu'elle le cache. Ses symboles sont lumières pour le croyant, mais énigmes pour l'incroyant. Ainsi – paradoxe s'il en est – la Bible ne révèle la vérité de Dieu qu'à celui qui sait déjà que Dieu existe. « Mais les vérités divines, Dieu... a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur. » (Entretien avec M. de Saci, IX, 272). C'est pourquoi il a caché ses vérités : « Les prophéties citées dans l'Évangile, vous croyez qu'elles sont rapportées pour vous faire croire — non, c'est pour vous éloigner de croire. » (pensée 568). Ainsi, la croyance prend en quelque sorte le relais de la raison. « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. — Et moi, je vous dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs. » (pensée 240)

Celui-ci n'y trouvera qu'une abondance de faits montrant l'existence de Dieu. Pour l'autre, les dits des Écritures ne seront vus que comme autant d'arguments pour démontrer la fausseté de la Religion, et continuer sa vie sceptique et sans sens. Par conséquent pour Pascal, ce qui a été enregistré dans la Bible n'est pas destiné rapprocher de Dieu par la raison (interprétée par la raison, elle en détourne plutôt), et pour trouver Dieu au-delà du domaine de la raison, il faut l'avoir déjà trouvé et non pas le chercher (car il faut déjà être convaincu que Dieu existe pour comprendre le sens des paroles de la Bible et s'approcher du Dieu véritable). Ce double argument concernant la Bible achève de poser Dieu comme le seul espoir de bonheur pour l'homme : l'homme doit choisir que Dieu existe pour comprendre le sens de sa vie et être heureux, maintenant et toujours. « Pour Pascal, la preuve de l'existence de Dieu n'est rien d'autre

que la vie de recherche et de dévouement elle-même. Pascal appelle ce profond principe moteur de l'âme "la charité".¹ »

Quel est donc le sens de la croyance ? L'homme est obligé de parier, jeté qu'il est dans le monde. « Cela n'est pas volontaire : vous êtes embarqué » dit Pascal². Rappelons le célèbre « pari » de Pascal : comme l'infini est soit pair soit impair, sans qu'il soit possible de savoir, Dieu est, ou n'est pas. Il s'agit donc non d'un choix rationnel (la parité de l'infini est impossible à démontrer), mais d'un choix qui dépasse le domaine de la raison (la raison ordonne de ne pas choisir, ce qui est perdre à coup sûr). Mais l'homme a tout à gagner à croire en l'existence de Dieu (la tranquillité d'esprit en cette vie, voire le Paradis si Dieu existe), et tout à perdre en n'y croyant pas (l'instabilité dans la vie, et l'Enfer si Dieu existe).

Mori va lire chez Pascal une dualité fondamentale, celle de la raison et de l'amour, ou de la nature et de la grâce.

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 ». Ces ordres sont donc externes les uns aux autres, et ordonnés selon la hiérarchie corps, esprit, charité.³

¹ Mori Arimasa, « Une réflexion sur l'"amour" chez Blaise Pascal » (« *Pasukaru ni okeru "ai" no ikkôsetsu* », 「パスカルにおける『愛』の一考察」), MAZ, X, p. 255.

² Blaise Pascal, *Pensées*, op. cit., p. 114.

³ *Ibid.*, p. 291-292.

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.

De l'incommensurabilité des ordres, nous pourrions déduire une extériorité pure de l'expérience et du vécu. Pourtant Mori, à plusieurs reprises, écrit que le vécu et l'expérience peuvent se transformer l'un en l'autre. Est-ce un assouplissement de la théorie radicale de Pascal ? Il n'en est pas moins vrai qu'une certaine hétérogénéité de l'un à l'autre, et un certain ordre hiérarchique sont identifiables entre l'expérience et le vécu.

3.4. Avec Bergson

Dans un autre passage, Mori confie la prééminence d'Henri Bergson dans sa théorie¹.

Bergson dans *Les deux Sources de la morale et de la religion* met en opposition une société, une morale, une âme « ouvertes » et « 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 (pas seulement la science, mais « celle des philosophes »). L'humanité universelle est accessible par les grands principes unificateurs que sont le Dieu des croyants et la Raison des philosophes².

La « morale close » 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

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 99.

² Henri Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, [1932] 1995, p. 28.

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.¹

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 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. »²

On le voit, nous sommes dans la pure continuité de Pascal et Descartes, en fait Mori y a trouvé les deux réunis. La foi de Pascal dans les mots de Bergson : « La morale de l'Évangile est essentiellement celle de l'âme ouverte : n'a-t-on pas eu raison de faire remarquer qu'elle frise le paradoxe, et même la contradiction, dans les plus précises des recommandations ?³ » La raison « mystique » de Descartes qui a plu à Mori, et que Bergson trouve chez Socrate : « Bref, sa mission est d'ordre religieux et mystique, au sens où nous prenons aujourd'hui ces mots ; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison.⁴ »

¹ *Ibid.*, p. 56-57

² *Ibid.*, p. 27-28.

³ *Ibid.*, p. 57.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

L'expérience est ouverte ou fermée comme la morale peut être « ouverte » ou « close ». Lorsqu'elle est « close », l'expérience n'est rien d'autre que le vécu. Ainsi, c'est dans son caractère d'ouverture que l'expérience devient elle-même, et c'est cette ouverture (dans le temps et dans l'espace si l'on peut dire), et lui permet d'acquérir du différent, de l'hétérogène. Au contraire, l'expérience fermée, le vécu, ne peut qu'absorber du même : « Ce monde de l'expérience n'est pas ce qui a été entendu chez les gens ni l'imitation des gens, mais le monde où soi-même l'on découvre des choses. Le monde que l'on découvre¹ ». Mori parle d'« aventure » :

J'ai dit « aventure », mais il ne s'agit pas du tout d'affronter des dangers extérieurs, ou de faire des choses qui prennent les gens au dépourvu. « L'aventure » c'est le caractère fondamental de « l'expérience » elle-même, et comme je le montrerai, c'est quelque chose qui sépare strictement cela du « vécu ». De plus il n'y a rien ici de romantique.

「冒険」と言ったが、これは外面的に危険を冒すとか、人の意表に出ることをするとか、そういうことでは全くない。「冒険」は「経験」そのものの基本的な性格なのであり、後述するようにそれを「体験」から厳しく分つものである。またそれにはロマン的なものは全くない。²

Dans l'« expérience » qui a une « morphologie chimérique », il y a le sens d'une « vraie existence d'aventure »³. « Dans son acception la plus large, l'expérience désigne ce qui nous arrive, ce qui s'impose à nous selon les hasards de l'existence⁴ ». L'étymologie du mot semble avoir enregistré cette signification :

« Expérience » vient du latin *experiri*, éprouver. Le radical est *periri* que l'on retrouve dans *periculum*, péril, danger. La racine indo-européenne est -per à

¹ Mori Arimasa, « Les bases de la personnalité » (« *Jinkaku no kiso* », 「人格の基礎」), dans *Lumière et ténèbres*, (*Hikari to yami*, 『光と闇』), Nihon kirisutokyô shuppanyoku, 1977, p. 27. 「この経験の世界というのは、人から聞いたことではなくて、また人をまねすることではなくて、自分でものごとを発見していく世界だということです。ディスカヴァーしていく世界。」

² EP, p. 39.

³ Mori Arimasa, « Métamorphose » (« *Henbô* », 「変貌」), dans *Autour de la pensée et de l'expérience* (*Shisaku to keiken wo megutte*, 『思索と経験をめぐって』), Kôdansha, 1976, p. 63.

⁴ Jean-Paul Thomas, *op. cit.*

laquelle se rattachent l'idée de 'traversée' et, secondairement, celle d'« épreuve ». En grec, les dérivés sont nombreux qui marquent la traversée, le passage : *peirô*, traverser ; *pera*, au-delà ; *peraô*, passer à travers : *perainô*, aller jusqu'au bout ; *peras*, terme, limite [...] Les confins entre un sens et l'autre sont imprécis. De même qu'en latin *periri*, tenter et *periculum*, qui veut d'abord dire épreuve, puis risque, danger. L'idée d'expérience comme traversée se sépare mal, au niveau étymologique et sémantique, de celle de risque. L'« expérience » est au départ, et fondamentalement sans doute, une mise en danger.¹

L'expérience est « mise en danger » car elle porte l'homme au-devant de ce qu'il ne connaît pas encore. L'aventure est en d'autres termes ce qui porte l'homme devant ce qui n'a pas été fait par lui, devant l'inconnu. L'expérience est « l'Aventure » et le vécu n'est qu'une « simple aventure »². « L'"expérience" est ouverte en direction de champs hétérogènes pour l'"expérience", c'est de cette "expérience" dont je parle, et le "vécu" est au contraire fermé vis-à-vis de ces champs, c'est l'"expérience" qui s'arrête dans l'évidence de sa propre "expérience" »³. Dans l'« Aventure », il ne s'agit pas que de se mettre en danger physiquement, mais la véritable aventure pose le « je » dans une position à risque. « Je » laisse filtrer en lui une altérité qui peut lui être fatale. Le « je » que « je » crois posséder, qui m'est devenu proche, stable, peut être totalement détruit ou perdu. En réalité, dans la vraie aventure, plus le « je » de départ est dur et solide, plus sa décomposition sera importante.

Le fait que l'expérience diffère du vécu, et le point le plus fondamental de cette différence, c'est que l'expérience ne peut absolument pas être construite artificiellement ou de manière programmée. Il est possible d'essayer d'accumuler le vécu, et puis de l'enrichir. Mais penser ainsi, c'est déjà s'être placé au-dessus de l'expérience, et cette expérience en tant que telle ne permet aucunement d'être réalisée par une tentative prédictive ou de manière

¹ Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1997, p. 30.

² Mori Arimasa, « Les arbres, sous un ruissellement de lumière... », *ARL*, V.

³ EP, p. 107. 「『経験』というのは、『経験』にとって異質の領域に向かって開けている、そういう『経験』のことを言うのであり、『体験』とは、その反対に、そういう領域に向かって閉ざされ、自己の『経験』の明証性の中に静止する『経験』のことである。」

programmée. Le vécu peut devenir plus riche par l'attention. Il peut être poli pour rendre possible des actions sans fautes et appropriées. Mais l'expérience... ne fait qu'accomplir des transfigurations.

経験が体験とちがうのは、そしてそれについての一つのもっとも根本的な点は、前者が絶対に人為的に、あるいは計画的に、作り出すことができない、ということである。体験を積み、さらにそれを豊かにしようとすることはできる。しかしそう思うことは、すでにその人の経験の上に立ってのことであり、その経験そのものは、断じてそういう予見的試行、ないしは計画的に実現を許さないものである。体験は心がけによって豊かになるであろう。まちがいのない、的確な行動を可能にするように錬磨されるであろう。しかし経験は...ただ変貌をとげるだけである。¹

Comme cette expérience apporte de l'hétérogène au sujet, cela signifie aussi une métamorphose du « je ». Mori répète souvent : « partir au loin, c'est revenir à soi ». À attendre, rien de vient : il faut partir à la rencontre des choses. L'existence est en quelque sorte un voyage. On ne détruit pas facilement son « soi » donc il n'y a aucune crainte à s'exposer à l'étrangeté. Il y a une dialectique entre l'évolution du sujet et sa confrontation avec l'étranger. C'est le sens de la maxime « partir au loin, c'est revenir à soi ». Ce qu'il considère comme un aspect de la culture française².

On le sent soi-même lorsque l'on a évolué, seul soi peut-être juge. C'est ce que Mori appelle la « transfiguration » (変貌), par opposition au changement ou à la « mutation » (変化). Mori utilise les arbres comme métaphore : une croissance imperceptible sur le moment, qui pourrait faire croire que ça ne croît pas, et pourtant si l'on reconsidère les choses plus tard, le changement est indéniable. Pour un peu, on dirait que les choses sont figées, qu'il n'y a que le vécu, mais seul le vécu est véritablement figé et ne montre aucune « transfiguration » plus tard³.

¹ Mori Arimasa, « Métamorphose », *op. cit.*, p. 57-58.

² Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 63-65.

³ *Ibid.*, p. 112-115.

Mori retombe également ici sur l'idée de la durée bergsonienne. Dans les recherches académiques qu'il avait compté mener en France, Mori voulait même faire un lien entre l'instant chez Descartes et la durée chez Bergson, montrer que l'instant cartésien n'est rien d'autre que la durée chez Bergson, ou plutôt que l'instant de Descartes est le bourgeon de la durée chez Bergson¹.

Comme l'on sait, la durée est pour Bergson le fond de la subjectivité et de la vie, elle est qualité pure, et hétérogénéité. Elle s'oppose à l'espace et à l'extériorité, comme à la quantité.

Katayama souligne à quel point le temps de l'« expérience » est un temps relatif proprement à l'esprit (« le temps spirituel qui domine les phénomènes du cœur et de l'intérieur »), et non au temps extérieur (« le temps que demande la société », le temps chronométrable de la science), ni vraiment au « temps corporel » bien que ce dernier en soit plus proche². C'est un temps dont on n'a conscience qu'au travers des changements intérieurs, par après, et sur lequel on ne peut agir volontairement que de façon négative, c'est-à-dire qu'on peut simplement masquer ou empêcher de se développer pleinement. On peut citer l'exemple de la fin de la guerre pour Mori. Selon l'Histoire, la guerre s'est arrêtée en 1945, mais pour lui, dans son « temps intime », la fin de la guerre est enfin survenue 17 ans plus tard, en 1962. Il y a un temps extérieur, ici social, et un temps intérieur, subjectif, un « temps humain » qui varie pour chacun³. C'est-à-dire qu'entre le temps des événements et le temps de leur digestion ou de leur fin chez les personnes mêmes, il y a un grand décalage. L'arrivée de Mori à Paris était aussi marquée par ce type de décalage⁴.

Il semble que chez Mori l'importance du temps soit aussi mise en avant. Pour lui, le temps est plus important que l'espace pour l'homme. Il s'oppose ainsi clairement à Nishida et Watsuji.

¹ *Ibid.*, p. 150-151.

² Katayama Kyôichi, « Mori Arimasa », *op. cit.*, p. 132.

³ Katayama Kyôichi, *Dans quelle direction mourir ?*, *op. cit.*, p. 142-143.

⁴ *Ibid.*, p. 181.

Le vécu est de l'ordre de l'image, de l'amour-propre et de la morale fermée, alors que l'expérience est de l'ordre de l'idée, de la charité, de la morale ouverte. Il s'agit pour Mori d'un état supérieur et en même temps plus fondamental.

Avec Descartes, Pascal et Bergson, la relation expérience-vécu trouve ses trois caractéristiques : l'expérience est purement intérieure à l'individu et non extérieure comme le vécu (selon que l'esprit est abstrait de la réalité des images et des sens chez Descartes), l'expérience n'est pas un prolongement du vécu (selon l'incommensurabilité des ordres chez Pascal), et le caractère d'aventure de l'expérience (selon la morale ouverte chez Bergson) s'oppose au caractère d'assimilation du vécu (comme la morale close).

Mais cette théorie, tout comme la dualité de l'expérience et du soi, repose sur une séparation aporétique qui crée plus de problèmes qu'elle n'en résout. Ce dualisme toujours présent chez Bergson est hérité du dualisme cartésien.

CONCLUSION

Mori s'était familiarisé avec l'esprit occidental en pratiquant la philosophie du sujet en France et notamment au travers de ses « essais de Babylone ». Il en était venu à sculpter un égo au-dessus d'une expérience plus large. Les deux étaient inconciliables comme en témoigne son concept de « définition » voué à l'échec.

Si le même dualisme sans remède est à l'œuvre au sein de la dualité expérience (occidentale) *versus* vécu (japonais), qu'en est-il alors des possibilités de rencontre entre le Japon et l'Occident ? Mori lui-même, que souhaitait-il finalement ? En tout cas, son chemin l'a mené au désespoir, et l'a ramené au Japon.

Elle nous suggère à nous au contraire que penser le Japon au travers du prisme de l'Europe mène à une impasse : si l'« Occident » a créé l'« Orient », ce ne peut être qu'un Orient fantôme, qui n'existe pas.

III. LE JAPON DE MORI, LE JAPON DE L'OCCIDENT ?

Quod vitae sectabor iter ?

Quel chemin dois-je parcourir en cette vie ?

René Descartes

INTRODUCTION

La philosophie de Mori reflète son parcours personnel. Sa réflexion étant une traduction, une expression de son expérience en tant qu'exilé, ou qu'étranger, à Paris. Cependant, ses écrits ne s'orientent pas vers un éloge nostalgique de son pays natal, au contraire, et cela se traduit concrètement par un certain rejet de la « communauté japonaise » et une souscription exagérée à la « société occidentale ».

Derrière cette critique se manifeste également le passage de la vie au sein d'une communauté à la vie au sein d'une autre, renfermant en soi une désaliénation et une nouvelle aliénation, qui fait néanmoins retourner la personne un peu plus à elle-même.

Le premier chapitre sera consacré au problème des langues françaises et japonaises, au travers de la confrontation de celles-ci. Mori voit dans le français une langue hautement grammaticale, ce qui le mène à la constatation, hâtive, d'une « agrammaticalité » du japonais. Il nous faudra alors examiner ce que sont le français et le japonais, et quelles sont les raisons historiques qui sont à la racine de leur différence. Le japonais se détache ainsi du français surtout par son refus de l'abstraction logique, « manque » qu'il comble en important directement les agrégats des pensées chinoises et occidentales. On peut dire que Mori a pris véritablement conscience de la distance entre ces deux langues lorsqu'il a tenté de rechercher une logique semblable à celle du français dans le japonais. Cela mena Mori au constat désespérant que le japonais n'était pas une langue « logique ». Quant à nous, nous essayerons d'y voir davantage deux tendances de ce qu'on appelle une langue vivante que chacune a développé différemment : l'abstraction et la concrétude.

Mori concentre son analyse de la culture japonaise par sa langue autour de deux concepts, l'« incrustation de la réalité » et la « combinaison binôme ». Ayant relativisé son discours sur l'infériorité grammaticale du japonais face au français, nous pourrons observer la dynamique de la relation interpersonnelle propre à toute langue humaine, que le japonais a développée bien davantage que le français. Nous traiterons ces deux thèmes successivement, en fournissant quelques exemples que mentionne Mori. Si la

« combinaison binôme » est largement redevable aux théories de Nakane Chie et de Watsuji Tetsurô, l'« incrustation de la réalité » semble être une notion plus originale, qui pourrait provenir de son étude personnelle de la langue, suscitée par son intérêt notable pour la poétique de la prose en japonais et pour Motoori Norinaga.

En dernier lieu, nous pourrions entrevoir néanmoins que la critique du japonais par Mori met au jour deux traits problématiques susceptibles d'exercer une influence néfaste sur toute communication : la verticalité et l'implicite.

Mori est sorti du cadre japonais et est entré dans le cadre français. Ce faisant il s'est éloigné du champ de communicabilité qui le faisait agir de manière japonaise dans un monde japonais. A-t-il pu intégrer immédiatement les déterminations françaises qui font agir inconsciemment un Français dans le monde français ? Lentement, restructurant sa propre toile signifiante, il a assimilé la culture occidentale et ses propres déterminations, au travers de ses mythes et ses idéaux. Plus tard, se tournant à nouveau vers le Japon, il y a revu son ancien soi, vivant dans une nature recouverte par les signes (l'« empire des signes » ?), et des Japonais qui ne touchaient pas vraiment la nature, mais qui vivaient dans un « milieu ».

Nous voudrions montrer que cette découverte d'une nature sans signes et l'émergence de la solitude est plutôt un phénomène lié à son séjour à l'étranger, à son intégration d'une vision d'un homme opposé à la nature, tel que la véhicule l'Occident, et qu'elle n'est pas une vision « plus fondamentale » d'un « milieu ».

Enfin, le dernier chapitre s'intéressera à ce que l'on peut appeler les lignes arrière de la pensée de Mori, et à sa comparaison Europe-Japon. Nous aurons pour tâche ici de réfléchir sur le sens que Mori donne à l'influence européenne dans la société japonaise.

Mori, en Europe, se désespéra du Japon. Mais sa propre situation et son parcours au Japon le désespéraient tout autant : celui d'une « Lumière » répandant superficiellement la bonne parole de l'Occident. Ce désespoir, était-il si légitime ? N'était-il pas aussi suscité par cet Occident méprisant ce qui n'est pas lui ?

Nous pourrions observer comment Mori lui-même était partie prenante d'un Occident civilisateur, et ensuite, comment il critiqua la structure « communautaire » de la société japonaise, à partir des valeurs plus « universelles » de la « société »

occidentale. Voulant introduire un universel occidental au Japon, il a été aveugle à l'universel déjà présent dans la société japonaise (comme dans toute culture). Ce faisant, n'a-t-il pas justifié son propre malheur, ne s'est-il pas condamné lui-même au désespoir ?

À notre sens, les différences que veut voir Mori entre la langue française et la langue japonaise, entre la nature et le milieu, entre la société française et la communauté japonaise, ne sont rien d'autre que deux niveaux présents dans toute culture. Cela nous aidera, en conclusion, à nous *rappeler* ce que sont la culture, la civilisation, et l'universalité : Mori nous y invite nous aussi Européens.

1. AUTOUR DE LA GRAMMAIRE

Comme Mori a commencé en France à enseigner aux Français et parallèlement à réfléchir sur le japonais, il n'est pas étonnant que soit apparue dans son processus de réflexion personnelle une comparaison entre le français et le japonais. Par ailleurs, Mori qui avait au Japon déjà traduit un certain nombre d'ouvrages de penseurs français en japonais, avait trouvé à l'inverse la traduction japonais-français comme premier moyen de subsistance une fois en France.

Mori, qui était depuis son plus jeune âge attiré par la France et qui se spécialisa ensuite en philosophie française, se trouva en France entouré de chercheurs français, et poursuivit avec eux l'idéal d'une analyse objective, logique et complète de la pensée japonaise et du japonais. Mori lui-même n'a pas véritablement fait de recherches au sens académique du terme, mais son intérêt pour le Japon croissant, la comparaison interculturelle devint vite un thème central de sa réflexion. Ainsi, du point de vue linguistique, la méthode que choisit Mori fut le calque de la grammaire française sur le japonais.

En examinant cette confrontation entre le français et le japonais tel qu'elle put avoir lieu chez Mori tout en la critiquant, nous mettrons en évidence les différences fondamentales et historiques entre ces deux langues, ainsi que le problème de la méthodologie de Mori.

1.1. Le français

Mais d'abord, quel objet désignons-nous par « langue » ? Jacques Chaurand, qui retrace l'histoire de la langue française, définit la langue comme suit.

Une langue se caractérise par un ensemble de traits phonétiques et morphologiques fondamentaux, dont la solidarité à l'intérieur d'un système est une garantie contre les bouleversements qui seraient à la fois profonds et brutaux. C'est ainsi que la réflexion peut retrouver entre des états divers, marqués par les modifications qui les différencient des précédents et des

suivants, des bases communes assez solides pour que soit conçue ou saisie une continuité.¹

Voyons quelle a été l'évolution qui s'est déroulée autour des invariants représentatifs de la langue française, et sous quelle forme le français a joué le rôle de modèle pour Mori.

La latinisation entre les III^e et V^e siècles fit disparaître les parlers indigènes des Celtes installés sur le territoire de la Gaule. Cependant, l'unité de la langue romaine fut gravement affectée par le morcellement de l'Empire. De la fragmentation de ce dernier sont nées les langues romanes, dont le français. L'altération de la langue mère toucha particulièrement le système vocalique, qui sera constitué dans ses grandes lignes lorsqu'apparaîtront les premiers « monuments » de cette langue, au IX^e siècle.

La « première manifestation d'existence » du français remonte aux *Serments de Strasbourg*, signés en 842 par Charles le Chauve et Louis le Germanique. Il s'agissait d'un texte juridique. Un autre texte, la *Séquence de sainte Eulalie*, écrite dans les années 880, était un poème liturgique destiné à toucher le peuple. C'est ainsi qu'au IX^e siècle a eu lieu l'éveil du français comme langue particulière, bien qu'encore fondamentalement orale (d'où le peu de traces écrites). « L'écart de plus en plus grand qui séparait la langue, comprise ou parlée de fait dans la Gaule romanisée, du latin qui s'enseignait dans les écoles ou s'écrivait dans les milieux ecclésiastiques et littéraires [...] avait donc donné naissance à une langue toute nouvelle, nommée d'abord *roman rustique*.² » Les débuts furent modestes : le « roman rustique » figurant ci et là dans des textes principalement écrits en latin.

Témoins de la place encore prépondérante du latin, l'*Ars grammatica* d'Aelius Donatus (IV^e siècle) et les *Institutiones grammaticae* de Priscien de Césarée (VI^e siècle) furent des livres incontournables pour la grammaire et la composition jusqu'à la fin du

¹ Jacques Chaurand, *Histoire de la langue française*, PUF, [1969] 2011, p. 3-4.

² *Ibid.*, p. 5-6.

moyen-âge. Ils étaient dévolus à la grammaire et à la morphologie du latin et du grec, le français vivant alors d'oralité.¹

L'écriture utilisée pour noter la langue parlée empruntait alors l'alphabet latin, sans y ajouter de nouveaux caractères (ce qui empêche d'y voir les innovations phoniques du français). On peut néanmoins y observer certaines formes qui tendirent à caractériser le français : le marquage du féminin par le *e* final ; un *s* final distinguant la conjugaison à la deuxième personne de la troisième ; des formes composées des verbes ; l'ordre *sujet-verbe-régime* (ou *complément*) et l'apparition progressive de l'ordre *déterminé-déterminant* pour les noms et adjectifs.

Au roman rustique succéda l'ancien français des XII^e et XIII^e siècles, le « françois », (la langue d'oïl, opposée à la langue d'oc, d'origine également romane, mais qui s'est développée plus au sud). L'ancien français nous est parvenu par la *Chanson de Roland*, mais aussi par les guides de conversation pour les Anglais ou les chartes (originellement des textes juridiques signés par plusieurs parties), de plus en plus nombreuses à partir du XIII^e siècle. L'ancien français était encore une langue très contextuelle à cause de son instabilité au niveau des significations et de la variété des parler locaux, et les mots avaient besoin du secours de plusieurs autres pour qu'un sens soit précisément déterminé (« se comporter avec courtoisie » pouvait signifier « avec élégance », « avec courage », « avec générosité » comme « de manière polie »).

Peu avant la Renaissance, les langues régionales commencent à intéresser les nobles pour des raisons politiques et économiques. En effet, le latin et le grec sont utilisés dans des lieux trop limités (les églises notamment). L'évolution de la langue continue à distancer le français, langue parlée, de l'orthographe latine. Ce sont donc à des « images graphiques mouvantes² » qu'a affaire le lecteur, ou plutôt à « des orthographes³ ». Ce français va lui-même se subdiviser en parlers régionaux, et parmi ces variantes, c'est le parler de Paris qui va s'imposer comme la référence et l'autorité en matière de français. Autour du XIII^e siècle, le français qui était déjà bien développé parmi les langues attira l'attention de toutes les cours d'Europe. Il est aussi porté par un pouvoir politique fort : la France des Capétiens. Parler français pour les nobles du nord

¹ Jean-Claude Chevalier, *Histoire de la grammaire française*, PUF, 1994, p. 7.

² Jacques Chaurand, *Histoire de la langue française*, *op. cit.*, p. 26.

³ *Idem.*

de la France, des cours de Sicile ou d'Angleterre, d'origine normande, ainsi que d'Allemagne, signifiait renforcer son prestige. Il n'est dans ces conditions pas étonnant que des livres enseignant à « bien parler » français aient vu le jour dès le XIII^e siècle. Néanmoins, il fallut attendre encore deux siècles environ pour voir apparaître les premiers ouvrages traitant cette langue de manière critique, ordonnant et normalisant peu à peu sa grammaire et sa structure. Ces ouvrages, bien que proclamant avec orgueil la proximité du français et des langues classiques que sont le grec et le latin, ne travaillaient pas moins à faire du français une langue indépendante par rapport à ses aînées en soulignant précisément leurs différences.

Le passage au moyen français au XVI^e siècle vit la perte de la déclinaison nominale et de la flexion des adjectifs, que l'ancien français avait conservé de la langue latine. Les pronoms personnels se lient désormais aux verbes, qui n'apparaissent guère plus sans eux. À cette époque, de plus en plus d'ouvrages érudits paraissent en français, en « langue vulgaire », alors que leur publication n'avait lieu qu'en latin auparavant. Le domaine religieux tient ferme à son latin, mais traduit tout de même en français, pour ceux qui l'ignorent. Au XVI^e siècle la *Bible* est traduite en français (1572), et Jean Calvin (1509-1564) publie systématiquement une version latine et une version française de ses écrits. La « langue vulgaire » est non seulement un « signe d'humilité », mais le latin est critiqué au même titre que la pensée scolastique, trop technique et abstraite. Le règne de François I^{er} (1494-1547) est affirmé la volonté d'utiliser une même langue dans tout le Royaume pour permettre la compréhension du plus grand nombre, notamment en ce qui concerne les lois et la justice. La langue du roi sera celle de la France entière. La volonté de fixer des normes et de « trier » une langue qui avait pu croître de manière « désordonnée », le développement de l'imprimerie également, vont donner l'impulsion aux traités de grammaires et d'orthographe de la langue française.

C'est en France comme à l'étranger que cette nécessité de règles pour l'apprentissage fut ressentie. John Palsgrave mit au point la première grammaire de langue française en anglais, *Lesclarcissement de la langue francoyse*, en 1530 et arrangea le vocabulaire et la syntaxe. Jacques Dubois avec sa *Grammatica latino-gallica* de 1531 s'appliqua à normaliser les conjugaisons des verbes et l'orthographe en se basant sur des comparaisons avec le latin et les dialectes. Louis Meigret, qui publia un grand volume sur la grammaire française en 1550, fut l'auteur de traductions et de

plusieurs ouvrages de réformes du français, et fixa l'usage de formes comme le pronom personnel « je » et sa forme tonique « moi » à partir de l'analyse grammaticale des problèmes rencontrés entre la langue parlée et la langue écrite. Ainsi petit à petit, en parallèle également des développements de l'imprimerie, l'écriture et la ponctuation furent normalisées.¹

Mais c'est le XVII^e siècle qui codifie de manière encore plus importante la langue : elle deviendra le français classique de Molière. C'est le siècle de l'Académie française, de la « préciosité » de la société élégante où l'on veut se conduire et s'exprimer avec aisance ; c'est aussi celui de Descartes : « clarté et distinction » seront recherchées dans la prononciation, l'orthographe et la grammaire. « La Renaissance humaniste, en ravivant le goût de la pure latinité, entraîne par émulation les défenseurs et illustrateurs de la langue française à opérer un tri, pour que le *vulgaire* ne le cède en rien à ce qu'avait légué l'Antiquité.² » Le français trouve finalement son unité dans la multiplicité des styles, « noble ou bas », « sublime ou familier ». La règle écrite ou traditionnelle ne sanctionne plus la liberté de l'oral : c'est l'usage, l'habitude de langue (des cultivés) qui prime. De nombreux dictionnaires paraissent. L'« usage » est toujours soumis à l'interrogation de la raison. Le français en vient à arborer lui-même des signes de noblesse : il paraît alors à certains plus logique et plus parfait, plus clair et plus rationnel, que le latin lui-même (ce sentiment s'exacerbera au siècle suivant, le français accédant au rang de langue diplomatique à partir du traité de Rastadt en 1714). A lieu alors une refonte complète de la grammaire générale elle-même par Arnauld et Lancelot de Port-Royal (1660), grammaire qui jusqu'alors se basait sur la langue latine. Elle va donner une impulsion déterminante à l'enseignement du français dans les écoles au siècle suivant (découpage des phrases en propositions, etc.). Du français va naître une nouvelle grammaire, succédant à la grammaire d'origine latine, tendant vers le rationalisme et la logique, idéaux phares de ce XVII^e siècle pendant lequel la France de Louis XIV rayonne.

Le développement majeur du français postclassique par rapport au siècle antérieur a pour cause principale le progrès des sciences et des arts, eux-mêmes en quête d'un

¹ Jean-Claude Chevalier, *Histoire de la grammaire française*, op. cit., p. 13-28.

² Jacques Chaurand, *Histoire de la langue française*, op.cit., p. 70.

vocabulaire nouveau et adapté. Ce dernier trouvera une place d'honneur dans l'*Encyclopédie*. L'écrivain devient artisan de nouveautés pour la langue, mais il contribue également à codifier les emprunts lexicaux, car il prend appui sur des connaissances solides de la langue, tout comme il contribue à introduire des mots régionaux.

Au XIX^e siècle, la tendance à la formalisation prend des proportions autrement plus grandes : « jamais le courant d'unité autoritaire ne s'était manifesté avec autant d'absolutisme dans le domaine du langage¹ ». « L'orthographe devient d'"État".² » C'est pratiquement un retour en arrière, aux origines, qui a lieu : « le français parlé de caractère officiel a beaucoup de mal à ne pas faire figure d'un morceau de langue écrite qui entre par les oreilles³ », et le passé et ses valeurs, le latin également, retrouvent le devant de la scène, contrairement au français où l'on traque les « idiomes grossiers » et l'on regrette une si grande différence avec le latin. L'apprentissage du français, et c'est une conséquence plus heureuse que le reste, est de fait très méthodique : adaptation de la manière au sujet pour la rédaction, constitution d'un plan pour l'exposé, lecture d'extraits choisis parmi les grands textes de la littérature, explication de texte... La diffusion de l'instruction primaire pendant ce siècle prépare les enfants qui fréquentent l'école à cet enseignement. La représentation des minorités et des spécificités linguistiques régionales passe par la description de personnages pittoresques dans les œuvres de littérature. On observe également un regain d'intérêt pour le moyen-âge, qui sort de l'obscurité, où la Renaissance l'avait mis. La presse joue également le rôle de vecteur privilégié de nouveaux mots de vocabulaire (souvent venus de l'anglais), par l'actualité et la variété des sujets traités, mais aussi de nouveaux lexiques techniques (le principal étant celui relatif à la politique), en dépit d'une tendance déjà confirmée à l'usage excessif de superlatifs et d'effets de style, reléguant l'information elle-même au second plan des articles. Les journaux et l'école auront été les principaux acteurs de l'unification de la langue au XIX^e siècle.

¹ *Ibid.*, p. 88.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 89.

Mori fit l'expérience de cette histoire du français au travers de ses études de la pensée française au Japon. En entrant dans le monde du français et en vivant en France, Mori a été à nouveau frappé de voir la place importante qu'occupent la grammaire et la dissertation dans l'enseignement des disciplines scolaires, et pas uniquement du français. La scolarisation de sa fille en France depuis la primaire lui permettra d'approcher cet enseignement de manière pratique.

Le français est dans un sens une langue extrêmement grammaticale. Et inversement la grammaire est incontournable dans l'apprentissage du français. Les enfants Français qui sont nés dans le français, qui y ont grandi, et qui savent déjà parler le français, doivent eux-mêmes apprendre l'alphabet, ses combinaisons, c'est-à-dire la composition de l'orthographe, ensuite la prononciation, le vocabulaire, puis la conjugaison des verbes simples et la construction de phrases simples. Et c'est précisément ce faisant qu'ils connaissent le français plus profondément et qu'ils peuvent lire et écrire de manière plus juste. Bien sûr, la grammaire est enseignée plus minutieusement avec les années qui augmentent. [...] Il peut y avoir des variations, mais il est sans doute possible de dire la même chose pour les autres langues européennes. フランス語はある意味で非常に文法的な言語である。逆に文法はフランス語を学習するのにかくことができない。アルファベット、その組み合わせ、つまり綴り字の構成、それから発音、語彙、それから簡単な動詞の活用、基礎的な構文、そういうものは、フランス語に生まれ、育ち、すでにそれを知っているフランス人の子供でも学ばなければならず、また事実そうすることによって、フランス語を一層深く識り、一層正確に読み書きができるようになるのである。そして学年が進むとともに、文法が一層詳しく教えられるのはもちろんである。[...] 多少の異同があっても、他のヨーロッパ語についても言えるのではないかと思う。¹

Mori écrit lui-même que le français existait avant que son organisation grammaticale ne fût mise en œuvre. Mais cela ne signifie pas que la grammaire est extérieure ou sans rapport avec le français lui-même. Si l'on distingue le français de la

¹ Mori Arimasa, « Sur le "langage" » [1968], *op. cit.*, p. 128.

grammaire, comme nous l'avons mentionné plus haut, Mori conçoit la grammaire comme un élément essentiel du français, et les exercices de grammaire comme ceux de dissertation comme étant liés à la tendance profonde vers la logique et l'abstraction de l'expérience des Européens¹.

1.2. La confrontation : un échec programmé ?

Cependant, lorsqu'il se tourne alors vers sa langue natale, Mori ne retrouve pas cet aspect « grammatical ». La référence principale de la « dissection » du japonais par le français pour Mori reste *Morphologie du japonais moderne* de Charles Haguenuer, devant lequel il est en admiration : « Dans le colossal livre de grammaire de M. H[aguenuer], le japonais est analysé dans ses moindres détails par le français² ».

La grammaire japonaise de M. H[aguenuer] analyse la phrase japonaise par [la traduction du japonais en français]. Même s'il y a un grand nombre de choses qui n'ont pas été suffisamment vérifiées, la grammaire japonaise par cette méthode est un livre d'entraînement à la valeur sans limites pour un Japonais qui est éveillé à la pensée.

H 教授の日本文法は[日本文をフランス文に訳す]ことによって、日本文を分析していく。そこには十分に確証にまで到っていないものが幾多あるとしても、この方法による日本文法は、日本人で思考に目醒めていくものに限りなく貴重な修練の書となる。³

Relevons un passage qui évoque le résultat de cette comparaison du français et du japonais chez Mori, datant de quelque deux années après le début de son enseignement du japonais, en décembre 1957 :

¹ LDN, p. 138.

² SF, p. 313. 「H 教授の膨大な文法書の中では、日本語がその隅々までフランス語によって分析されて行く。」

³ SF, p. 394.

J'ai de par mon propre travail de nombreuses fois l'occasion d'effectuer des examens comparatifs entre le japonais et le français, et leur différence est vraiment profonde. Le français analyse le japonais sans peine, mais le japonais ne peut absolument pas analyser le français. J'ai découvert qu'alors que le français arrive à pénétrer librement dans le japonais, le japonais entoure le français, et ne peut que l'accepter tel quel.

僕は自分の仕事の必要上から、日本語とフランス語とを比較検討することが多いが、その相違は非常に深い。フランス語は日本語をどしどし分析してしまうが、日本語はフランス語を絶対に分析できない。フランス語は自由に日本語の中に進入できるのに、日本語はフランス語をとりまいて、そのまま受け入れるほかはない、ということを発見した。日本語が分析らしいことをするには、ヨーロッパ語から借りてきた語法を用いているのである。¹

Mais qu'est-ce que cette « grammaire » dont Mori parle et à laquelle le français s'est attaché si intimement ? Jean-Claude Chevalier la définit : « elle fixe la langue, elle répand des modèles² ». Elle fixe les lois de l'utilisation de la langue, et pour cela doit les formuler et les justifier. De plus, la grammaire est inséparable de l'histoire. Elle est donc une instance législative qui se tient un pied sur l'histoire, un pied sur la raison. La grammaire française est, depuis ses origines, une démarche explicative se basant sur les faits historiques, une démarche de fixation de normes explicites, et se faisant, elle rend la langue communicable au sens le plus fort de ce mot : communication de la communication ou métalangue. La grammaire est la métalangue de la langue. Ni la linguistique (qui ne décide pas de normes) ni la psycholinguistique (qui ne s'appuie pas sur l'histoire) ne rendent la langue elle-même communicable, bien qu'elles y participent par l'explicitation, l'une descriptive d'une réalité plurielle, l'autre formulant des mécanismes cognitifs.

¹ SF, p. 374.

² Jean-Claude Chevalier, *Histoire de la grammaire française*, op. cit., p. 3.

Ainsi, le français est la manifestation d'une manière grammaticale de communiquer¹. La langue française est liée à une manière particulièrement grammaticale d'explorer la réalité, ce qui n'est pas le cas de toutes les langues nous rappelle Martinez². La science renaît sous sa forme moderne dans le français, dans le siècle de Descartes, Pascal, Port-Royal, Vaugelas, et il nous semble que cette démarche de rationalisation des faits empiriques, qui est le principe de toute l'exploration de la réalité par les sciences, la transformation de l'inconnu en connu, de l'inconscient en conscient, se retrouve au même moment dans la renaissance de la grammaire au travers de la langue française.

La tendance à la logique et à l'abstraction s'exprime à la fois dans la grammaire et dans l'isolation de l'individu, au-delà des aspects phénoménaux de la langue et des relations humaines. Ainsi, le sujet est un produit de la grammaire, un produit du découpage logique qui mène à la première personne « isolée ». Mais Mori ne retrouve pas cette personne isolée en japonais, et cela devient un nouvel argument pour montrer l'agrammaticalité du japonais.

On peut reconnaître qu'en japonais, lorsqu'on réfléchit de soi-même la langue d'une manière rationnelle, c'est-à-dire en tant que personne isolée, le mécanisme qui transforme cette réflexion en une expression personnelle est insuffisant ou manque de lumière, ce qui revient au fait que la grammaire n'est pas assez développée. Ce sont les deux faces d'une même médaille.

日本語においては、自らことばを合理的に、というのは一個人として反省し、それを自己の表現に転換する機杼において、甚だ不十分、あるいは発光不全が認められるのであり、文法が十分に発達していないのと、それは表裏一体をなしているのである。³

¹ Henri Besse et Remy Porquier citent aussi l'allemand et l'arabe entre autres (Cf. Henri Besse et Remy Porquier, *Grammaires et didactique des langues*, Didier, 1991) et Pierre Martinez parle des pays de l'Est (Cf. Pierre Martinez, *La Didactique des langues étrangères*, PUF, [1996] 2012).

² Pierre Martinez, *La Didactique des langues étrangères*, *op. cit.*, p. 96.

³ Mori Arimasa, « Sur le "langage" » [1968], *op. cit.*, p. 130.

Puisque pour Mori la « grammaire » et le sujet cartésien sont liés (tous deux abstractions de la réalité par le travail de l'esprit), il n'est pas étonnant qu'il se heurte à l'incompréhension de personnes pour qui cette relation ne semble rien de moins qu'évidente. « Donc ce que je dis toujours, même si tout le monde se fâche, c'est qu'en japonais il n'y a pas de grammaire. Il n'y a pas de grammaire, il n'y a pas de principe d'organisation des mots.¹ » Pourtant ce n'est pas qu'il n'y a pas d'études sur la langue au Japon. Mais, dit-il : « la grammaire au Japon, ce n'est pas de la grammaire, c'est de la linguistique² ».

Tout le monde ne parle que de « qu'est-ce que la grammaire ? » ou de « quelle est la spécificité du japonais ? », cependant écrire ou parler en basant sur ces réflexions ne nous apprend rien des règles d'usage du japonais correct.

みんな文法とはそもそも何ぞやとか、日本語の特色は何ぞやということばかり言っているんで、それに従って書けば、あるいは話せば、正確な日本語ができるという規則は何ひとつ教えてくれないんだよ。³

Il souhaite l'apparition d'une grammaire qui remplacerait les explications linguistiques, ce qui ne signifierait rien de moins que l'apparition d'un nouveau japonais.

Si le japonais se satisfait de son état actuel, alors la grammaire dans sa situation d'aujourd'hui suffit elle aussi. Mais si le japonais lui-même devait être l'expression d'un individu comme sujet moderne, sujet de la liberté et de la responsabilité, et non pas une conception traditionnelle et communautaire, la grammaire pratique deviendrait pour ce faire un instrument indispensable. Le fait que la grammaire s'est développée en Europe n'a pas été simplement causé par une demande intellectuelle, mais parce qu'il y avait cette nécessité réelle.

¹ Kinoshita Junji, Mori Arimasa, « Sur la tradition, etc. » (« *Dentô ni tsuite sonota* », 「伝統についてその他」), in Kinoshita Junji, *Sur l'histoire (Rekishi ni tsuite)*, 『歴史について』, Mainichishinbunsha, 1976, p. 292. 「だからぼくのいつも言っていることで、そういうとみんな怒るけど、日本語には文法がないんだよ。文法というのは、言葉を組織する法則がないんだよ。」

² *Idem.* 「日本で文法というのは、文法じゃなくて文法論なんだよ。」

³ *Ibid.*, p. 293.

日本語が現状で満足するならば、今のままの状態の文法でもよいかも知れない。しかし日本語それ自身が、その伝統的共同体的発想ではなく、近代的な、自由と責任との主体としての個人の表現にならなければならないとすると、実用文法は、そのための必要欠くべからざる工具となって来るのである。ヨーロッパに文法が発達したもの、単に知的要求からだけでなく、そういう実際的必要があったからであると思われる。¹

Mais Mori utilise dès le départ le français comme un modèle, et sa grammaire comme abstraction logique dans son analyse du japonais. S'il reste dans une certaine mesure compréhensible qu'une analyse puisse être influencée par un contexte de vie précis, la partialité de Mori l'empêchera d'abord de voir dans la différence du japonais par rapport au français autre chose qu'une aporie du japonais.

Le français est une des langues les plus difficiles du monde, mais selon ma pauvre expérience, le japonais contemporain est une des plus difficiles à traduire. Elle n'est pas difficile à traduire à cause de sa haute densité, mais plutôt qu'elle devient diaphane lorsqu'on la met à côté d'une langue à la haute densité comme le français. Si l'on se force à traduire, cela devient complètement autre chose. C'est vain parce qu'elle ne s'assortit pas du tout avec le français.

フランス語は世界でも一番むつかしい言葉の一つであるが、僕の貧しい経験によると、現代日本文は一番訳しにくい。それは密度が高くて訳せないのではなく、フランス語のような密度の高い言葉をもって来るとあまりにも稀薄でどうしようもないのである。むりに訳すと全く別のものになってしまう。仏語とがっしり組み合わせないからどうにもならないのである。²

Dans cette tentative de Mori, plutôt que le caractère « agrammatical » du japonais – n'est-ce pas un échec programmé d'essayer d'observer dans le japonais des éléments grammaticaux du français ? –, nous constatons quant à nous l'inefficacité (ou au moins

¹ Mori Arimasa, « Sur le "langage" » [1968], *op. cit.*, p. 131.

² DD, p. 274-275.

la limite importante) de la logique grammaticale du français vis-à-vis du japonais, car celui-ci ne possède pas cette tendance à l'abstraction. Cela montre dans le même temps que la grammaire n'est rien d'autre qu'un mouvement de l'analyse par elles-mêmes sur elles-mêmes des langues occidentales comme le français, qui n'est pas sans posséder un lien profond avec l'expérience des hommes de ces sociétés. Le japonais, tant qu'il ne possèdera pas une même substance, restera très résistant aux effets de la grammaire des langues occidentales.

Mori lui-même, lorsqu'il prépare un livre d'introduction au japonais, compte mettre en avant l'importance du vocabulaire, et non de la grammaire.

Je suis en train d'écrire un livre d'initiation au japonais (centré sur la traduction du français vers le japonais) par nécessité pour mes cours, mais pour apprendre correctement le japonais, il faut un vocabulaire préparé suffisamment. Ce n'est pas que pour les étrangers, mais c'est pour nous les Japonais quelque chose d'indispensable. Et malheureusement ce vocabulaire n'existe pas. Cela ne posait peut-être pas de problème jusqu'à maintenant. Parce qu'on vivait trop facilement en s'enterrant dans le japonais. Mais aujourd'hui ce n'est plus possible.

今、日本語の入門書(仏文和訳を中心として)を授業の必要上作製しているが、日本語を正しく学ぶためには、十分に準備された語彙がどうしても必要だと思う。それは外国人のためだけではなく、われわれ日本人にとって、どうしても欠くことができないもののように思われる。そしてそういう語彙は不幸にして存在しない。これまではそれでよかったかも知れない。われわれは余りに日本語の中に埋るようにして安易に生きてきたから。しかし今日はもうそれではすまなくなつた。¹

Il est inutile de dire que reconstruire le japonais d'après la grammaire française est une entreprise désespérée. Cela équivaldrait à créer de toutes pièces une langue qui ne correspondrait aux besoins de personne. Rien n'est plus adapté aux Japonais et à la

¹ DD, p. 273.

société japonaise que le japonais tel qu'il est, brossé et mûri depuis le début de sa longue histoire, continuant son développement avec comme principale préoccupation une communication efficace entre personnes partageant une certaine histoire.

Mori, s'il est conscient de cette réalité, n'acceptera jamais que le japonais ne possède pas cette grammaticalité abstraite.

Si l'on considère la langue entière, même si le japonais s'est formé en tant que langue d'enregistrement sous l'influence de ce chinois imposant, l'influence de celui-ci s'est limitée aux règles d'enregistrement et au vocabulaire, et les parties qui expriment la pensée elle-même des Japonais comme les verbes, les suffixes fonctionnels ou les particules enclitiques, parties vitales de la phrase japonaise, ont continué d'exister avec une opiniâtreté déroutante.

言葉一つを取って見ても、かの圧倒的な中国語の影響の下に記載語としての日本語が成立したにもかかわらず、その影響は記載法と語彙の面に限られ、日本語の文章の生命的部分である動詞、助動詞、助詞など、日本人の考え方そのものを表現する部分は驚くべき頑強さをもって存在し続けてきたのである。

1

Pourtant cela signifie-t-il qu'on ne peut apprendre le japonais sans être Japonais ? Chaque langue est liée à une culture et possède sa propre « logique » qui la rend efficace pour communiquer. Georges-Arthur Goldschmidt, qui a écrit un essai de comparaison linguistique, dévoile bien cette réalité :

¹ LND, p. 76. De plus, dans ce que Mori raconte de son apprentissage du français, la phrase « (...) j'ai appris le français comme un type de marquage du japonais » (« 仏語を日本語の一種の符牒として学んでいたのです », LND, p. 132) nous permet d'entrevoir non seulement la différence entre langue maternelle et langue étrangère, mais aussi la forte tendance du japonais à l'assimilation c'est-à-dire son maintien. Concernant la différence fondamentale entre la langue maternelle et la langue étrangère, Mori écrit ceci : « Même sans essayer de comprendre, il suffit que cela entre dans mes oreilles pour que je comprenne le sens automatiquement, non, il n'est pas nécessaire de comprendre, il suffit d'entendre. » (« 判ろうとしなくても、耳に入ってきてさえすればひとりでに意味が判る、いや判るという必要はありません、きこえて来ればそれでよいのです」という文章がある », *ibid.*, p. 134)

Aussi liée qu'elle soit à une « culture » spécifique dont elle est issue, une langue est nécessairement universelle. Aucune langue n'est limitée à sa zone géographique et, dût-elle n'avoir jamais été prétendument parlée ailleurs, d'emblée elle exprime la Lebeswelt, le monde entier de la vie de l'humanité car toute langue est « parlable » par n'importe qui et toute langue, par définition, appartient à toute l'humanité.¹

C'est en vertu de cette universalité que toutes les langues sont, à la fois, apprenables et traduisibles. Le particulier n'est, encore une fois, qu'une modalité de l'universel. Toute langue du fait de sa seule existence indique qu'elle est compréhensible. Quand on entend une langue étrangère dont on ne comprend pas un mot, on sait d'emblée qu'on pourrait la comprendre, qu'elle est entièrement accessible. Elle se manifeste avec tout ce qu'elle implique d'espace et d'histoire. Loin de n'être qu'un « code », ce qu'une langue n'est au demeurant jamais, elle se donne avec toute son ampleur, ses paysages, sa civilisation propre, il suffit de l'apprendre.²

Soyons quant à nous attentifs au développement historique du japonais et à la constitution de ses traits caractéristiques.

1.3. Le japonais

Au contraire des Coréens qui inventèrent en grande partie leur propre système d'écriture, les dirigeants de l'archipel commencèrent à utiliser les caractères qu'ils empruntèrent de la Chine des Han, vers le III^e siècle selon le *Kojiki* (『古事記』) mais plus vraisemblablement au IV^e siècle. L'existence d'une graphie autochtone et plus ancienne, rêve de chercheurs nationalistes défendu par Hirata Atsutane (平田篤胤)³ ou plus tard Ban Nobutomo (伴信友)⁴, a été rejetée définitivement. L'importation de la

¹ Georges-Arthur Goldschmidt, *À l'insu de Babel*, op. cit., p. 37.

² *Ibid.*, p. 67.

³ Hirata Atsutane (1776-1843) était l'un des grands savants des études nationales à l'époque d'Edo. Ses thèses furent plus radicales que Motoori Norinaga, et de grandes controverses éclatèrent entre eux.

⁴ Ban Nobutomo (1773-1846) est également l'un des quatre grands savants des études nationales à Edo.

graphie chinoise, qui a bientôt deux millénaires, ne s'est pas faite sans difficulté. 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.¹

C'est sur ce parler que vint se greffer en quelque sorte l'écriture chinoise. L'écriture du japonais s'en retrouva alors malaisée, comme en témoignent les rédacteurs du *Kojiki* dans son introduction. La lecture des caractères posa depuis également problème. De fait, le Japon est devenu « un pays étrange, où même le plus érudit est susceptible de ne pouvoir lire correctement à voix haute² ».

Arriva l'âge du *Man'yôshû* (『万葉集』) et des *man'yôgana* (万葉仮名), c'est-à-dire la tentative d'inscrire le japonais avec les caractères chinois en ne tenant compte que de leur prononciation japonaise (la lecture chinoise des caractères et leur signification sont mises de côté). Cette utilisation qui avait déjà été faite ci et là dans le *Kojiki* manifeste là encore une « étrangeté » qui n'est pas sans devenir l'objet d'amusement de certains écrivains, comme en témoignent les *gisho* (戯書) ou *gikun* (戯訓). Ces *man'yôgana*, écrits chacun pour une syllabe du japonais, permettent néanmoins aujourd'hui de savoir que le japonais était composé à l'époque Nara de davantage de phonèmes et de variations de prononciations que le japonais d'aujourd'hui. Certains phonèmes ont survécu longtemps (*we* 瓊), mais d'autres ont été perdus très tôt (*ye*, dont le *man'yôgana* existe mais pas le *kana*). Notons qu'à l'époque Nara, si les mots chinois étaient effectivement nombreux dans la langue japonaise, leur utilisation dans les œuvres

¹ Yamaguchi Nakami (山口仲美), *Histoire du japonais (Nihongo no rekishi)*, 『日本語の歴史』, Iwanami, 2006, p. 11. 「北方からという説と南方からという説が大きく対立しています。落ち着くところは、南方系のオーストロネシア語の系統を下地に、北方系のアルタイ語の系統が流れ込んで融合し、日本語の基盤が形づくられていったという考えに思えます。」

² *Ibid.*, p. 18. 「文字をよく知っている人でも、正しく声に出して読めないという不思議な国なのです。」

poétiques se limitait majoritairement aux termes bouddhiques. La langue autochtone était reine dans ce domaine, position qui ne se démentira sans doute jamais.

Jusqu'au milieu du VII^e siècle, l'écriture japonaise fut ainsi du chinois, les *kanbun* (漢文). Dans la deuxième moitié du VII^e siècle, postérieurement aux réformes de Taika, apparaît un style de *kanbun* particulier, les *hentai kanbun* (変体漢文) « écriture chinoise déformée » ou *kanshiki wabun* (漢式和文) « japonais en forme de chinois ». Ce style, dont la première trace est une tablette du Hôryûji et qui apparaît également dans le *Kojiki*, correspond à des caractères chinois écrits dans l'ordre de la phrase japonaise.

À Heian (794-1185/1192), cette méthode d'écriture devient courante dans les journaux intimes des hommes (comme celui de Fujiwara no Michinaga 藤原道長), mais le chinois reste encore incontournable officiellement pour les tenants du pouvoir, à cause du rayonnement de la civilisation chinoise. Tous les textes d'érudition, « scientifique » comme littéraire, ainsi que les textes législatifs sont écrits en *kanbun*. Mais aussi étrange que cela paraisse, les Japonais « n'apprenaient pas le chinois. Ils apprenaient une méthode pour déchiffrer les *kanbun* chinois¹ », à savoir le *kundoku* (訓読). Ils permettaient aux Japonais de lire les textes chinois dans leur propre langue². Ceux-ci indiquaient les enclitiques, l'ordre des mots, les lectures des mots, et parfois même les *keigo* (敬語) avec des signes le long du texte.

Les Japonais qui avaient emprunté l'écriture des Chinois possédaient déjà une langue, bien qu'orale, et une société. Ils ont donc transformé le chinois, qui en dépit des apparences, est assez proche des langues occidentales avec son système de propositions, et en ont fait un outil apte à exprimer leur propre réalité sociale. Mori relève bien cette

¹ *Ibid.*, p. 55. 「中国語を学んでいたわけではありません。日本人が、中国の漢文を学び取る方法を学んでいたのです。」

² « Par l'apprentissage des *kanbun*, les étudiants apprennent le japonais classique, c'est-à-dire la partie importante de la langue de l'époque Heian (794-1185). L'entraînement aux *kanbun* n'est rien d'autre que l'adaptation de cette langue à la lecture des classiques chinois. » 「漢文を学ぶことによって学生は同時に古典日本語、すなわち平安時代(七九四—一一八五)の言葉の重要部分を学ぶことになる。漢文の訓練はこの言葉を中国の典籍の読みに適用することに他ならない。」 (Mori Arimasa (trad. Araki Tôru 荒木享), « Introduction à la pensée japonaise » (« *Nihon shisô nyûmon* », 「日本思想入門」), in *Shisô* (思想), nov. 1979, p. 142)

action des autochtones, établissant clairement l'existence et la vigueur du parler japonais :

Les Japonais, pour faire se plier le chinois à l'esprit de leur langue, ont injecté à chaque partie du discours des compléments variables et invariables qui sont les signes du caractère subjectif de leur énonciation et ont changé l'ordre des éléments de la langue originale. [...] L'analyse attentive des phrases en *kanbun* éclaire avec éloquence la qualité spéciale du japonais.

日本人は中国語を自分たちの言葉の精神に従わせるために、各品詞ごとに彼らの陳述の主観的性格の徴である変化不変化の付加語を注入し、原文の要素の順序を変更した。[...]漢文による文章の注意深い分析は日本語の特性を雄弁に明らかにする。¹

La taille trop importante des *man'yōgana* va conduire à la création des *katakana*, qui naissent de la sélection d'une partie d'un *man'yōgana* (en général la première ou la dernière partie du caractère) : par exemple le *katakana* イ à partir du *man'yōgana* 伊. Des textes où les *katakana* ne figurent plus en marge, mais dans la continuation des phrases, apparaissent déjà au début de Heian, comme c'est le cas pour les *Prières pour les morts du Tōdaiji* (*Tōdaiji fujumonkō*, 『東大寺諷誦文稿』). Mais c'est surtout vers la fin de Heian que ce style mêlant *katakana* et *kanji* (漢字カタカナ交じり文) va devenir véritablement un genre à part entière, comme en témoignent les *Contes qui sont maintenant du passé** (*Konjaku monogatari-shū*, 『今昔物語集』).

À la même époque, les *man'yōgana* qui ont déjà donné naissance aux *katakana* et par conséquent aux textes mêlant *kanji* et *katakana*, vont également être à l'origine d'un autre dérivé, les *hiragana*. Ces *hiragana* naissent de l'idée de simplifier les caractères *man'yōgana*, afin d'écrire plus vite de longues phrases, comme dans le cas de rédaction de lettres par exemple. Les *hiragana* se constituent comme un syllabaire dans la première moitié du X^e siècle, presque au même moment que les *katakana* (ils comportent aussi des variantes pour chaque son). Ces *hiragana* sont alors appelés *onnade* (おんな手), car, étant l'écriture de la poésie japonaise (和歌) qui est la base de

¹ *Idem.*

l'éducation des femmes à la cour, c'est aussi la seule qui leur soit autorisée. Inutile de rappeler qu'elles en feront un usage brillant. Les hommes quant à eux ne s'en servent guère autrement que pour la même poésie ou que pour leur correspondance avec les dames de cour. Les *katakana* et *hiragana* n'ont, pour le moment, pas encore de raison d'être véritablement différentiable : ce sont deux syllabaires destinés à la simplification de l'écriture des *man'yōgana*.

Pourquoi ces *hiragana* n'ont-ils pas remplacé complètement le système des phrases en *kanji* et *kana* ? Parce que, selon Yamaguchi Nakami (山口仲美), l'écriture mélangée était supérieure à une écriture en *hiragana* seuls, et ce pour trois grandes raisons : la difficulté de déchiffrer un texte en *hiragana* seuls (même les textes de la « littérature en *hiragana* » n'étaient jamais totalement dépourvus de *kanji*) ; la langue japonaise avait besoin du vocabulaire « abstrait », ou théorique, venant du chinois (les termes politiques, économiques ou religieux étaient inséparables des *kanji*) ; la structure de la phrase japonaise, pauvre en liaisons linguistiques logiques avait besoin du soutien du chinois à ce niveau également : « les phrases en *hiragana*, puisqu'elles s'étaient formées à partir de la poésie japonaise, avaient un style textuel qui n'avait pas pour obligation de rendre clair le lien entre deux propositions. Les propositions sont dans une relation ni reliée ni séparable¹ ».

De ce fait, beaucoup de mécanismes linguistiques logiques présents dans les langues occidentales comme l'allemand, le français, ou de mécanismes d'abstraction présents dans le chinois manquent en japonais. Cette langue a donc importé ces mécanismes linguistiques en même temps que ces pensées allogènes, mais sans que leur essence ne s'homogénéise véritablement avec le japonais. C'est ainsi une coexistence plus qu'un mélange². Ce qui ne signifie pas qu'il faille exclure toute influence sur le japonais lui-même.

¹ Yamaguchi Nakami, *Histoire du japonais*, op. cit., p. 85. 「ひらがな文は、和歌で鍛えられた文章ですから、語句と語句との関係を明確にする必要のない文章様式です。語句と語句とは付かず離れず関係にあります。」

² Au même sens que la coexistence du Shintoïsme et du Bouddhisme dans la vie religieuse japonaise : « Par syncrétisme, on entend généralement le mélange d'éléments religieux d'essence différente, mais au Japon, comme on le voit dans le syncrétisme shinto-bouddhique, il offre la particularité que deux religions différentes, au lieu de se mélanger, coexistent. » (Oshima Hitoshi, *Le développement d'une pensée mythique*, Osiris, 1994, p. 35)

On peut en voir les marques dans les verbes liés à des concepts importés comme *seikatsu suru* (生活する), formés du nom auquel est rajouté un *suru* très générique et loin de sa signification de « faire »¹, et des verbes « purement » japonais comme *ikiru* (生きる), tous les deux signifiant « vivre ». Paradoxalement (ou non selon comment l'on voit les choses), le premier est utilisé plus quotidiennement que le second, montrant bien que cet import était le signe d'un manque important, peut-être pour les Japonais entre eux comme pour un Japon en relation avec le monde extérieur et ses normes différentes. *Ikiru* a aussi un sens plus « profond » que *seikatsu suru* (vivre sa vie quotidienne, faire ses courses, gagner de l'argent en travaillant). Il signifie vivre une vie humaine, et renvoie à la valeur de cette vie, tel que l'illustre le film de Kurosawa qui a bien pour titre *ikiru*, et non *seikatsu* ou *seikatsu suru*. Mais *ikiru* ce n'est pas *sonzai suru* (存在する). *Ikiru* est fortement lié à la valeur de la vie, à sa valeur humaine et concrète, et n'est pas l'être en tant que qualité d'existence de quelque chose. La vie en japonais se dit *inochi* (命), c'est la vie que l'on peut perdre, qui comporte une certaine valeur sentimentale ou sensationnelle, ce qui n'est pas le cas de *sonzai*, ni *seimei* (生命), ce dernier est plus biologique. Il semble que les Japonais n'aient simplement jamais eu d'intérêt à développer l'aspect logique et abstrait de leur propre langue. Nakamura Hajime (中村元) souligne à quel point la dimension abstraite n'est pas centrale dans le japonais.

Enfin, 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

¹ Théorie de Nakamura Hajime (中村元) : « Dans le cas où des mots étrangers étaient utilisés comme verbes, le verbe "su" [aujourd'hui "suru"] était ajouté. "su" est à l'origine un verbe qui exprime l'action. Par conséquent, à la base on ne considère pas que l'action qu'exprime un verbe appartient à un possesseur objectif, mais on la représente comme activité actionnelle d'un quelque chose qui a une activité mentale, ou comme son substitutif » (「外来語を動詞として用いる場合には「す」という動詞を付加する。「す」とは元来は行為を示す動詞である。ゆえに動詞の表示する作用を、もとは、客観的有者に内属するものとは見ないで、精神作用のあるもの、あるいはその擬制の行為的活動として表象しているのである。」) (Nakamura Hajime (中村元), *Méthode de pensée des Japonais (Nihonjin no shi'i hôhô*, 『日本人の思惟方法』), Shunjûsha, 2012, p. 118).

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

Cette introduction exogène avait donc une limite, et pourquoi pas, a même renforcé le caractère indigène. Pour Mori également les deux dimensions coexistent plus qu'elles ne se mêlent :

Si l'on considère la langue entière, même si le japonais s'est formé en tant que langue d'enregistrement sous l'influence de ce chinois imposant, l'influence de celui-ci s'est limitée aux règles d'enregistrement et au vocabulaire, et les parties qui expriment la pensée elle-même des Japonais comme les verbes, les verbes auxiliaires ou les particules enclitiques, parties vitales de la phrase japonaise, ont continué d'exister avec une opiniâtreté déroutante.

言葉一つを取って見ても、かの圧倒的な中国語の影響の下に記載語としての日本語が成立したにもかかわらず、その影響は記載法と語彙の面に限られ、日本語の文章の生命的部分である動詞、助動詞、助詞など、日本人の考え方そのものを表現する部分は驚くべき頑強さをもって存在し続けてきたのである。

2

Pendant l'époque médiévale, c'est la disparition des *kakari musubi* (係り結び), qui est accompagnée par l'indistinction progressive entre les formes conclusive (終止形) et déterminante (連体形) qui est au centre de l'évolution linguistique du japonais.

Le *kakari musubi*, « c'est la règle de "corrélacion", de "concordance" d'un verbe (ou mot de qualité) avec la particule enclitique (*joshi*) située avant lui dans la phrase, et à laquelle il "s'accroche" (*kakaru*), "se lie" (*musubu*). Autrement dit, certains *joshi* [les

¹ *Ibid.*, p. 372. 「けっきょく、日本語は論理的な概念内容表現するには不適當であった。したがって、仏教や儒教のすでに高度に発達した概念的知識を受け入れた際には、それを日本の伝統的な和語で表現しようとはしないで、漢字の術語をそのまま使用したのである。そうして西洋の学問的概念を翻訳するにあつたても、これに漢字をあてて、和語に直すことをしなかつた。したがって今日においても、日本語には、理論的表現のために和語を用いようとする強い傾向は、あらわれていない。」

² LND, p. 76.

kakarijoshi 係助詞] entraînent automatiquement une forme particulière¹ ». Par exemple, le *kakari joshi namu* (なむ), ou *nan* (なん), demandant la forme *izen* (已然形), à complètement disparu, alors que *koso* (こそ) ou *zo* (ぞ), requérant au départ respectivement la forme déterminante et la forme *izen*, se sont formalisés ou fossilisés par l'usage, ne requérant plus une quelconque forme finale particulière, et ont subsisté jusqu'à aujourd'hui (non sans accuser une légère évolution dans leur signification également).

Deuxièmement, il était relativement courant à Heian de finir les phrases non pas en forme conclusive mais en forme déterminante : d'une part, parce que beaucoup de *kakari joshi* demandaient, par la règle du *kakari musubi*, une fin de phrase en forme déterminante, et d'autre part, parce que la fin en forme déterminante donnait un accent poétique à la phrase, une résonance appréciée dans la littérature, activité importante de l'aristocratie de Heian. Finalement, la fréquence de l'apparition de la forme déterminante en fin de phrase (par exemple *-suru*) va faire disparaître la nécessité d'une graphie différente pour la forme conclusive (*-su*). Ainsi, les deux formes qui étaient distinctes à l'origine, tout en restant distinctes grammaticalement, ne vont plus s'écrire différemment (*-su* va disparaître au profit de *-suru*).

Un autre changement est lié à ce *kakari musubi* et ces *kakari joshi*. Ces derniers s'inséraient entre deux propositions, les scindaient, de sorte qu'une « atmosphère émotionnelle² » pouvait s'introduire via cet espace. « Les *kakari joshi* pouvaient être efficace précisément dans les phrases qui ne rendaient pas clair leur rôle – étaient-ils sujets ? étaient-ils compléments d'objet ? – au niveau de la structure de la phrase.³ » Mais aux époques Kamakura et Muromachi, « on a commencé à rendre clair la structure de la phrase par les enclitiques (助詞). En particulier, avec le commencement de Kamakura est apparu *ga* (が) qui indique le sujet.⁴ » À l'âge des guerriers, le japonais a

¹ Jacqueline Pigeot, *Manuel de japonais classique, initiation au bungo*, L'Asiathèque, [1998] 2004, p. 49-50.

² Yamaguchi Nakami, *Histoire du japonais, op. cit.*, p. 119. 「情緒的な雰囲気」

³ *Idem.* 「係助詞というのは、主語であるとか、目的語であるとかという、文の構造上の役割を明確にしない文中でこそ、活躍できるものなのです。」

⁴ *Idem.* 「文の構造を助詞で明示するようになってきたのです。とりわけ、鎌倉時代にはいると、主語を示す『が』が発達してきました。」

évolué vers une forme privilégiant davantage la logique structurelle par rapport à l'époque de la cour de Heian, éduquée par la poésie. Non seulement la structure formelle au sein des phrases grâce aux enclitiques, mais le lien entre les phrases elles-mêmes fut resserré grâce à l'utilisation plus systématique d'adverbes de liaison (接続詞).

Nous pouvons trouver les bourgeons de la langue japonaise moderne à l'époque d'Edo, grâce à la littérature qui déploie son génie pour retranscrire le langage parlé. Si les descriptions sont toujours en langue écrite, les dialogues font apparaître les formes de la langue orale. Cette littérature qui fait la part belle au monde en plein essor des bourgeois reflète les caractéristiques de leur propre langue, et notamment de ceux du nouveau centre politique et économique du pays, gagnant peu à peu du terrain sur la région de Kyoto et Osaka. La région du Kantô (関東) concurrence la région du Kansai (関西) à partir de l'ère Kyôhō (享保, 1716-1736). Les particularités orales d'Edo vont bientôt entrer en conflit avec celles de Kyôto (auparavant l'opposition suivait plutôt l'axe capitale – province), et s'imposer à partir de l'ère Hôreki (宝暦, 1751-1764), comme les habitudes langagières des bourgeois vont s'imposer face à celles des guerriers, tenant également le rang d'intellectuels (lorsqu'à Meiji les classes seront réformées, celle des guerriers va disparaître). La langue de tous les jours va jouer un rôle prépondérant dans le développement du japonais pour lui donner de nombreuses formes encore utilisées aujourd'hui. Parmi les plus importantes, citons les pronoms personnels, qui le plus souvent apparaissent à Edo (*omae*, *anata*, *boku*), parfois se transforment (*watakushi* devient *watashi* et *washi*), ou simplement changent de signification (*ore*, qui est d'abord utilisé avec un champ bien plus large, notamment par les femmes, devient réservé aux hommes et perd en même temps son ton de politesse). Les formes les plus utilisées aujourd'hui dans le langage de politesse apparaissent également dans le langage quotidien d'Edo (*irassharu*, *ossharu*, *kudasaru*, *nasaru*, *o + ni naru*), tout comme les très courants *masu*, *desu* et *gozaimasu*. *Da*, qui était déjà apparu à l'époque médiévale, va être utilisé dans le Kantô (*ja* dans le Kansai), d'où la prédominance du premier aujourd'hui. Quant à *de aru*, il s'agit, dès son apparition à l'époque Edo, d'une forme utilisée particulièrement par les lettrés dans leurs cours et

leurs traités d'études nationales et hollandaises, ou par les moines dans leurs sermons. Certaines façons de parler vont passer à la postérité (celles des bourgeois et des marchands d'Edo), mais d'autres vont disparaître à cause des changements historiques (le parler des guerriers, le parler des prostituées). La distinction entre le langage parlé des hommes et des femmes prend également ses racines à Edo.

Aux époques médiévales et prémodernes, la langue orale avait fini par s'écarter grandement de la langue écrite, maintenue par le conservatisme des formes datant pour la plupart de l'époque « classique », Heian. En effet, la langue orale d'Edo était devenue plus proche du japonais d'aujourd'hui que de celui de Heian, au contraire de l'écriture. La réunification de ces deux styles va devenir l'un des grands enjeux de la construction de l'État de Meiji, l'unification politique du pays étant le seul moyen de s'opposer à la pression étrangère. Dans un premier temps, les dirigeants vont choisir d'utiliser comme « langue standard » (標準語)¹ la langue parlée par les « gens cultivés » à Edo, alors devenue Tôkyô. Les autres parlers vont par conséquent devenir officiellement des dialectes régionaux (方言). En 1903, est publié le premier livre d'école en langue standard (*Livre de lecture commun pour les écoles primaires, Jinjô shôgaku tokuhon*, 『尋常小学読本』). En 1913, une directive impose des normes pour la langue parlée (口語法).

Si la « sélection » d'une langue parlée commune aura mis un demi-siècle, l'unification de la langue parlée et de la langue écrite traditionnelle, entreprise autrement ardue, mettra quant à elle presque le double de temps.

Le mouvement de simplification de la langue écrite avait débuté dès la période de la fin du *bakufu* (幕末) avec la demande de la suppression des caractères chinois (par Maejima Hisoka 前島密)². Au début de Meiji, des intellectuels comme Nishi Amane (西周) iront même jusqu'à suggérer l'utilisation de l'alphabet latin (*rômaji*) pour écrire le japonais. Les progressistes plus modérés (Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉³, Yano Fumio 矢

¹ Après la guerre, on parlera plus volontiers de « langue commune » (共通語).

² Maejima Hisoka (1835-1919) était un politicien japonais. Il est connu comme étant le père du service postal moderne.

³ Fukuzawa Yukichi (1835-1901) est sans doute le plus connu des penseurs de l'ère Meiji (les « Lumières »). Il étudie d'abord les sciences occidentales puis se joint à la première mission aux États-Unis en 1860. Deux ans plus tard, il voyage en Europe. Il crée un journal, le *Jijishinpô* (時事新

野文雄¹⁾ auront gain de cause : le nombre de *kanji* sera limité à quelques 3000. Subsistera le problème du style écrit (文語), dont le vocabulaire, les expressions et les formes de grammaires varient grandement par rapport à la langue parlée (口頭文).

À Edo, les œuvres littéraires faisaient au mieux place aux deux styles, oral et écrit, mais n'avaient jamais mêlé les deux dans un style unique. S'il y eut quelques tentatives dans les dix premières années de Meiji, l'écrit, dans un premier temps, n'arrivera pas à perdre les caractéristiques traditionnelles d'une langue de l'élite : création du nouveau vocabulaire utilise les *kanji* et non les mots japonais, les traductions suivent également les normes de la langue écrite classique (avec de nombreux mots et de nombreuses formes inusitées en langage parlé). Le pouvoir lui-même, après la généreuse effervescence du tournant d'Edo et de Meiji, va finalement trouver quelque utilité dans cette séparation entre langue écrite de l'élite et langue parlée du peuple, pour réaffirmer sa position d'autorité.

La renaissance du mouvement d'unification des langues écrite et parlée (言文一致運動) ne viendra pas du monde politique, mais du monde littéraire. Futabatei Shimei (二葉亭四迷)²⁾, en 1887 avec *Nuages à la dérive* (*Ukigumo*, 『浮雲』), donne au Japon sa première œuvre écrite dans une grammaire de la langue parlée, et au style dépourvu de politesse, en *da*. Ses traductions de Tourgueniev suivront la même tendance. D'autres auteurs suivront : Yamada Bimyô (山田美妙) utilise la forme en *desu* (*Musashino*, 『武蔵野』), Saganoya Omuro (嵯峨の屋おむろ)³⁾ utilise la forme en *de arimasu* (*Le Chrysanthème des champs*, *Nozue no kiku*, 『野末の菊』). Et même si des auteurs comme Kôda Rohan (幸田露伴)⁴⁾ et le jeune Mori Ôgai (森鷗外)¹⁾ iront à contre-courant de ce

報), et écrit de nombreux livres à succès : *État de l'Occident* (*Seiyô jijô*, 『西洋事情』) et *La Promotion des sciences* (*Gakumon no susume*, 『学問のすすめ』). Il encourageait l'« acquisition de connaissances pratiques » (実学), et sa pensée comme ses œuvres eurent un impact important sur la société de son temps.

¹⁾ Yano Fumio (1851-1931) fut un journaliste et romancier, puis un politicien actif à l'époque Meiji.

²⁾ Futabatei Shimei (1864-1909) traduisit de la littérature russe et donna corps au roman que dépeignait conceptuellement Tsubouchi Shôyô (坪内逍遙, 1859-1935) dans *La Quintessence du roman* (*Shôsetsu shinzui*, 『小説神髓』). Il donna ainsi au Japon son premier « roman moderne », *Nuages à la dérive*.

³⁾ Saganoya Omuro (1863-1947) est un romancier de Meiji. Il fut un disciple de Tsubouchi Shôyô.

⁴⁾ Kôda Rohan (1867-1947) est avec Ozaki Kôyô le grand romancier de la troisième décennie de Meiji : l'« époque de Kôyô et Rohan » (紅露の時代). Son roman le plus connu est certainement *La*

mouvement avec des œuvres ravivant le classicisme, Ozaki Kôyô (尾崎紅葉)² donnera la dernière impulsion au mouvement d'unification des langues parlée et écrite en 1891-1892 avec *Deux femmes* (*Futari nyôbô*, 『二人女房』) et ses œuvres suivantes, écrites dans la forme *de aru*. Cette forme, héritée de la langue des érudits d'Edo, des traductions de textes européens et des discours ou sermons, est plus neutre que la forme en *da* et *desu* (l'une et l'autre encore teintée d'atmosphères subjectives, la première brute et la deuxième polie), et permet de remplacer le style classique dans les descriptions (où il était impossible d'utiliser telle quelle la langue parlée, subjective, prenant toujours en compte l'interlocuteur et la qualité de sa relation avec le locuteur). En 1900, le mouvement d'unification de la langue devient une cause officielle de l'État avec la création de la « Société pour l'unification des langues écrite et parlée » (言文一致会). Un projet est présenté à la Diète l'année suivante. En 1910, cette langue unifiée sera utilisée dans les livres d'école. Mais pour les textes officiels du gouvernement, il faudra néanmoins attendre la fin de la Seconde Guerre mondiale et les réformes démocratiques qui suivirent. Cette unification de la langue, permettant à tous d'écrire et de lire, s'achevait au Japon plus de quatre siècles après l'Europe, qui elle s'était confrontée à cet enjeu à la Renaissance.

Néanmoins, on le voit, l'axe de développement du japonais n'était pas la rationalité abstraite comme en français (lié à la tradition latine et au contexte européen). De plus ce n'est que très tard qu'il a fallu unifier la langue.

Pagode à cinq étages (*Gojû no tô*, 『五重塔』). Ses œuvres comportent une certaine critique de l'occidentalisation de son époque.

¹ Mori Ôgai (1862-1922) forme avec Natsume Sôseki (夏目漱石, 1867-1916) un autre grand « couple » de la littérature de Meiji. Tous deux veulent s'éloigner du naturalisme, se sont intéressés abondamment à toutes les littératures occidentales, et avaient conscience de la difficulté pour le « moi » moderne de vivre et de se développer au Japon. Mori Ôgai, pour se concentrer sur sa carrière de médecin militaire, s'écarte un temps de la littérature après des débuts brillants. Ses grandes œuvres comme *Vita sexualis** (*Vita sekusuarisu*, 『キタ・セクスアリス』) ou *L'Oie sauvage** (*Gan*, 『雁』) paraîtront à la toute fin de Meiji. Il se tournera au début de Taishô vers une littérature historisante et biographique.

² Ozaki Kôyô (1867-1903) est un romancier dont le style est fortement imprégné de la plume de Ihara Saikaku (井原西鶴, 1642-1693), le grand écrivain d'Edo. Ses romans mettent souvent en scène des femmes, comme *Confessions amoureuses de deux religieuses* (*Nininbikuni irozange*, 『二人比丘尼色懺悔』).

Mori n'a pas été complètement aveugle à la situation : la tendance historique à l'assimilation de l'écriture exogène par un fonds oral allogène (écriture et vocabulaire chinois, mots des langues européennes à Meiji, mots anglo-saxons et notamment américains depuis 1945), le peu de mixité ethnique entraînant une nécessité moindre d'explicitation, ainsi qu'une réflexion « scientifique » (logique ou grammaticale) tardive, datant de Meiji et d'abord à partir des cadres définis par la grammaire occidentale, retardent d'autant le processus d'établissement de « normes grammaticales », qui semble bien avoir lieu, bien que principalement dans le cadre de l'enseignement du japonais pour étrangers, et témoignent encore de la faible tendance à l'abstraction chez les Japonais.

Cette langue particulière (qui a évolué au fil du temps) était non seulement existante dès avant l'emprunt de l'écriture à la Chine au VI^e siècle (certes sous une autre forme), mais explique même sa possibilité et sa réussite. Et si l'assimilation de l'écriture chinoise a dû se faire dans un laps de temps plutôt court, le japonais continue encore aujourd'hui à absorber des mots d'origine étrangère à un rythme soutenu.

Ce que suggère Mori à propos des *kanbun* est sans doute, dans une certaine mesure applicable aux nombreux mots d'origine étrangère, notamment anglais, que nous pouvons voir intégrer le japonais de nos jours. Le Japon a emprunté son écriture à la Chine, a utilisé sa propre phonétique et sa langue orale pour la lecture de cette écriture, et dans certains cas, certes nombreux, a importé directement les lectures des mots tout à fait nouveaux avec leur écriture. Pourtant sous ces apports l'organisme du japonais subsiste. Celui-ci ne phagocyte pas les éléments étrangers, mais les garde presque intacts dans son propre écosystème. Voilà une explication très simpliste, mais qui résume le phénomène de l'apparition d'une écriture et d'une lecture hybride au Japon. Mais les Japonais d'aujourd'hui ne peuvent plus considérer que leur écriture soit chinoise et que leur lecture soit japonaise.

1.4. Deux paradigmes pour une réalité

Au-delà de l'échec annoncé d'une application de la grammaire du français au japonais, le cas de Mori dévoile en réalité une intéressante comparaison entre les deux

langues, qui, sous la forme de deux paradigmes, enseigne ce qu'*est* dans sa forme globale une langue : un système vivant, qui se nourrit à la fois d'abstraction et de concrétude.

D'un côté, la langue est séparée de la réalité concrète dans la mesure où elle se construit en partie en suivant des principes internes, des règles. C'est un système que l'on peut répéter à l'identique, sans quoi il n'y aurait pas de compréhension possible. C'est cette dimension qui a été très tôt développée selon une démarche d'abstraction par les grammairiens français (à la suite des grammairiens grecs et latins) et qui se voit dans l'histoire de la langue française.

La réflexion grammaticale développe les principes contenus dans la *Grammaire de Port-Royal* : une problématique de l'origine et de l'universalité du langage y était impliquée aussi bien qu'une théorie logique de la construction et de la ponctuation.¹

La tendance à la logique de la culture française s'aperçoit dans l'éducation du primaire dispensée à tous les enfants depuis le XIX^e siècle, qui « liait les mots aux choses, et imposait une langue générale de tenue correcte contre ce qui venait immédiatement à l'esprit² ». D'un autre côté, la langue exprime telle quelle la réalité concrète des personnes qui la parlent. Mori écrit ceci dans *Aux Portes de la citadelle* :

Il est devenu clair que le sens de connaissance sensitive, que l'essence de la langue est dans le fait d'être racontée et parlée. La langue parlée existait avant que les caractères d'écriture soient inventés. Dans la littérature également, avant la littérature écrite il y avait pendant plus longtemps encore une littérature orale. À l'époque contemporaine, la langue écrite n'est qu'une infime partie de la langue parlée. On peut détruire autant de livres et de bibliothèques que l'on veut. Mais pour la langue parlée, il faudrait exterminer jusqu'au dernier être humain. Elle touche directement l'homme. Le fait que la poésie possède un sens se trouve dans le fait qu'elle essaye d'enfermer et d'entasser la silhouette de cet

¹ Jacques Chaurand, *Histoire de la langue française, op. cit.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 93.

homme au grand maximum dans la langue écrite en suivant le vrai fonctionnement de la langue.

言葉の本質が語られ誦えられることの中に在る、という感覚的認識の意味が明らかになってきたことである。語られる言葉は、文字が発明される前から在った。文学においても、記載文学の前に、更に長く口誦文学があった。現代でも、文字に書かれた言葉は語られる言葉の何十万、何百万分の一にすぎないであろう。本や図書館はいくらでも破壊することができる。しかし語られる言葉は、人間を殺し尽くさなければならぬであろう。それは人間と直接に触れている。詩が意味があるのは、この人間の姿を、言葉というものの本当の機能に従いつつ最大限に書かれた言葉の中に、閉じ込め、盛り上げようとするところにある。¹

Dans *En Direction du désert*, Mori écrit que « pour s'habituer au français, [...] il faut y vivre directement. Il faut vivre de la manière française² », et semble reconnaître l'existence d'un phénomène identique à celui valant pour le japonais, c'est-à-dire l'inséparabilité entre telle langue et telle société. Ainsi, pour parler correctement ces deux langues, il faut les vivre. Mori écrira ailleurs : « aller à l'étranger, c'est entrer dans l'espace d'une langue différente de la sienne³ ». Mori donne plusieurs noms qui qualifient le japonais et la culture japonaise : « souplesse » (柔軟さ) et « douceur » (温和さ)⁴, « sécurité » (安心) et « confort » (慰安)⁵. Quant au français vu comme une langue continentale, Mori la qualifie de « langue dure et extrêmement nerveuse » (堅固なしかも極めて神経質な)⁶. Dans son journal, il note les mots « dureté » (硬さ) et « violence » (激しさ)⁷.

Pour progresser en français, plutôt que l'étude de la langue elle-même, il est plus important de construire un caractère qui permet de l'utiliser. Le français est

¹ PC, p. 73.

² DD, p. 329.

³ LND, p. 127.

⁴ JN, XIII, p. 44.

⁵ EP, p. 103.

⁶ DD, p. 328.

⁷ JN, XIII, p. 44.

une langue ferme et nerveuse, qui n'est presque pas du tout adaptée au caractère général des Japonais. Former un caractère, vient de la coutume et des mœurs, et peut-être d'une essence innée. C'est cela la limite difficile à franchir pour apprendre le français.

フランス語に熟達するのに、言葉そのものの研究よりは、それを使うことの出来る性格の形成の方がもっと大切である。フランス語は堅固なしかも極めて神経質な言葉なのであって、日本人の一般的性格はこれと殆ど相容れないのである。性格を形成するものは、習慣ないし習性であり、恐らくまた、生まれながらの或る本質、なのだ。フランス語を学ぶのにおよそ乗越え難い限界はそれである。¹

Pour comprendre [le français], ce qui doit être conseillé dans tous les cas c'est de lire très attentivement les oeuvres littéraires. [...] Pour s'habituer au français, il ne suffit même pas de faire des lectures littéraires. Il faut y vivre directement. Il faut vivre de la façon française. C'est pour un étranger une révolution. Ici, les mots ne sont plus séparés de la vie.

どうしても、それを理解する為に推奨さるべきことは、文学作品を極めて注意深く読むことであろう。[...]フランス語に慣れるには、もはや何か文学的読書をするだけでは足りない。直截に生きることだ。フランス式に生きることだ。これは、外国人にとって、一つの転廻である。ここでは言葉が生とは区別されない。²

Si de la langue peuvent être extrait des principes et des règles, elle est elle-même une chose vivante, qui évolue sans cesse, et qu'on ne peut saisir que mieux en s'y plongeant. Le français, continuant en cela une tradition plus vieille, a développé davantage ses aspects logiques et abstraits, son métalangage, alors que le japonais aura exploré profondément son aspect pratique et concret, donnant sa sensibilité et sa finesse à la communication que l'on connaît au Japon. La « souplesse » et la « douceur », la « tension » et la « sentimentalité », la « sécurité » et le « réconfort », ces caractères fondamentaux du japonais pour Mori montraient la proximité de cette langue avec la réalité psychologique humaine. C'est dans ce sens que Mori écrit « le japonais a sa base

¹ DD, p. 328.

² DD, p. 328.

plutôt dans les images et la réaction¹ », « le japonais se fonde plutôt sur les sentiments et la passivité² ». Les livres de japonais pour Japonais (国語) montrent suffisamment que la langue est expliquée dans une autre perspective que dans les livres de japonais pour étrangers (日本語). Le japonais est une langue qui a pour pivot la réalité concrète et la subjectivité des individus (ou l'intersubjectivité de la relation). Cela signifie que les phénomènes extérieurs comme la structure sociale ou le rapport entre les personnes ne sont pas « abstraits » du langage, mais intégrés à la morphologie pratique de la langue elle-même. Et la première personne du japonais n'est rien d'autre que la personne concrète et réelle qui parle à une autre personne qui possède une relation particulière avec elle, et non une forme logique abstraite.

¹ JN, XIV, p. 371.

² JN, XIV, p. 371.

2. LES RÈGLES DE LA COMMUNICATION EN JAPONAIS

Mori concentre principalement son analyse du japonais dans deux textes, qui sont « Introduction à la pensée japonaise » (« *Nihon shisô nyûmon* », 「日本思想入門」) et *Expérience et Pensée* (*Keiken to shisô*, 『経験と思想』).

Le texte d'*Introduction à la pensée japonaise* est en grande partie perdu, mais la partie restante est, par chance, principalement centrée sur le japonais. « Introduction à la pensée japonaise » qui a été écrit après *Expérience et Pensée*, recèle davantage de références bibliographiques que ce dernier et fut rédigé avec l'aide de japonologues français (Francine Hérail y est citée). Cependant, c'est un texte inachevé qui doit être manipulé comme tel, et dont nous pouvons tout de même relever une parution posthume en traduction japonaise (par Araki Tôru 荒木亨) dans *Shisô* (思想) en 1979.

Dans *Expérience et Pensée*, l'analyse du japonais prend place majoritairement dans la troisième partie du texte, publiée en octobre 1971, toujours dans *Shisô*, sous le titre « Expérience et pensée (I – 3) – Point de départ : les Japonais et leur expérience » (『経験と思想(I-3) 出発点 日本人とその経験』). Par comparaison, « Introduction à la pensée japonaise » commence presque directement par le problème de la langue. Ainsi, bien que ce dernier texte soit inachevé, nous pouvons constater que le japonais et son analyse prenaient une place de plus en plus importante dans les réflexions de l'auteur relatives à la culture japonaise.

Beaucoup d'autres textes de Mori mentionnent ici ou là de courtes réflexions concernant le japonais.

C'est au travers de l'enseignement (et de la traduction) qu'il a comparé le français et le japonais. Il l'avoue lui-même, son travail « alimentaire » lui permet *quand même* d'enrichir ses vues sur la société japonaise :

Pendant longtemps à Tôkyô j'ai été professeur de français. Puis voilà plus de dix ans que, venu en France, j'y suis professeur de japonais. Mais mon travail principal, ce sont la philosophie et la pensée. Il n'y a pour moi, entre mon travail principal et ce qu'il faut bien appeler mon travail secondaire, l'enseignement de la langue, aucune contradiction. Ce travail d'enseignement

du japonais que j'ai accepté pour vivre après être venu à Paris m'a plutôt apporté beaucoup d'occasions de réfléchir.

東京で長いこと、私はフランス語の教師をやっていた。それからフランスに渡って、日本語の教師をパリで十年以上もやっている。しかし私の本業は哲学と思想である。この私の本業と副業とも言うべき語学の教授とは私にあっては矛盾してはいない。それは見易いところである。むしろ、パリへ行ってから生活のために引き受けた日本語の教師の仕事は私に多くの反省の機会をあたえてくれた。¹

Seulement, nous avons déjà pu observer que son interprétation du japonais comme une langue « archaïque » (au « caractère non achevé et non propositionnel² ») était tributaire d'une vision prenant pour modèle le français, la culture occidentale et ses idéaux (l'abstraction), et aboutit donc à l'échec relatif de penser le japonais en tant que japonais. De surcroît, il reconnaissait finalement que pour apprendre le français, il fallait *vivre* en France, que la langue est, comme artefact vivant, partie intégrante d'une communication concrète au sein d'une culture, bien loin d'un modèle grammatical abstrait, comme il aimait d'abord le penser.

Le japonais développe un aspect propre de la langue humaine. Ne serait-il donc pas bienvenu, pour apprendre le japonais, de se laisser guider par ses caractéristiques qu'a critiquées Mori ?

L'analyse du japonais par Mori se déroule selon deux grands axes. L'un est l'« incrustation de la réalité » (現実嵌入)³, du nom qui qualifie le rejet d'une langue abstraite. Le deuxième est ce que l'on pourrait appeler par contraste l'« incrustation de

¹ Mori Arimasa, « Sur le "langage" » [1968], *op. cit.*, p. 127. Signalons qu'un autre texte, portant le même titre, est paru trois ans plus tard : Mori Arimasa, « Sur le "langage" » (« "Kotoba" ni tsuite » 『ことば』について) [1971], MAZ, V, p. 345-365. Pour distinguer les deux textes, nous conservons dans la référence l'année de publication originale entre crochets.

² EP, p. 94.

³ On trouve aussi « immixtion de la réalité » (現実介入) dans « Sur l'expérience » (« Keiken ni tsuite », 「経験(について)」), *op. cit.*, p. 190.

la sensibilité », ou la « convergence émotionnelle¹ », si l'on emprunte à Higashi Tomoko sa formule qui se superpose très bien avec ce que Mori caractérise sous le nom de « combinaison binôme » (二項結合方式) ou de « relation binôme » (二項関係).

Cette « incrustation de la réalité » et cette « relation binôme » sont des facettes plus ou moins développées ou refoulées selon les langues, mais certainement toujours présentes dans une langue vivante, puisque celle-ci est « vivante ».

2.1. L'incrustation de la réalité

On peut penser que le concept même d'« incrustation de la réalité » est une création certainement originale de Mori, bien qu'il repose sur une analyse de la langue qui le précède largement.

Yamaguchi Nakami ne se plaint-elle pas de « la société contemporaine qui repose trop sur l'écriture² » ? Les gens des sociétés qui basent leur communication sur l'oralité « paraissent beaucoup plus libres que nous, tous les jours devant notre ordinateur, constituant dossier sur dossier en soupirant³ ». « Dans les sociétés où la langue orale est au centre de la communication, la langue elle-même possède une force surnaturelle, dépassant largement l'imagination des contemporains.⁴ » C'est une « société où les mots possèdent la force surnaturelle d'influencer la réalité⁵ » ; « les mots ne sont pas que de simples signes, mais possèdent une force surnaturelle qui fait se manifester ce qu'ils expriment⁶ ». C'est ce qu'au Japon l'on nomme le *kotodama* (言霊).

¹ Higashi Tomoko, « Convergence émotionnelle dans la pratique communicative des Japonais »*, in Diana-Lee Simon (Dir.), *L'Apprenant asiatique face aux langues étrangères*, Presses universitaires de Grenoble, 1992, p. 29. Nous empruntons à Higashi Tomoko cette expression qui nous semble très appropriée pour traduire le caractère d'intimité et d'interpénétration entre les locuteurs.

² Yamaguchi Nakami, *Histoire du japonais*, op. cit., p. 10. 「文字に頼りすぎた現代社会」

³ *Idem.* 「毎日パソコンに向き合ってフーフー言って書類作りをしている私たちよりも数倍おおらかに見えます。」

⁴ *Ibid.*, p. 11. 「話し言葉のコミュニケーションが中心の社会では、現代人の想像をはるかに超えて、言葉そのものが霊力を持っています。」

⁵ *Ibid.*, p. 12. 「言葉が現実を左右する霊力を持っている社会」

⁶ *Idem.* 「言葉は、単なる記号ではなく、それが表す状態を実現してしまう霊力を持っているのです。」

La poésie du japonais qui ne nécessite pas de rimes a particulièrement intrigué Mori. Pour qualifier le japonais, Mori utilise également le terme d'« impressionnisme »¹. Son intérêt pour Motoori Norinaga est peut-être le signe que c'est la sensibilité de la poésie japonaise, comme essence de la langue japonaise, qui a particulièrement cultivé son interprétation.

En quoi cette incrustation de la réalité est-elle liée avec la poétique du langage ? Que l'on se rappelle seulement le début de l'introduction du *Recueil de poésies de jadis et d'aujourd'hui** (*Kokin waka-shû*, 『古今和歌集』) :

La Poésie du Yamato a pour racine le cœur humain, et pour feuilles des milliers de paroles. En ce monde, où les hommes vont sous les occupations les plus touffues, la Poésie c'est de laisser s'exprimer son cœur à travers les choses qu'on voit et qu'on entend. C'est dans les fleurs le chant du rossignol ; c'est sur les eaux la voix de la grenouille : à les entendre, est-il vivant qui vive sans chanter son chant ?²

Ce caractère en tant que tel n'est pas une spécificité de la langue japonaise. Pour Heidegger le langage de tous les jours a même son origine dans le poème, c'est-à-dire là où les mots sont les choses, et les choses les mots.

La poésie proprement dite n'est jamais seulement un mode (Melos) plus haut de la langue quotidienne. Au contraire, c'est bien plutôt le discours de tous les jours qui est un poème ayant échappé, et pour cette raison un poème épuisé dans l'usure, duquel à peine encore se fait entendre un appel.³

¹ JN, XIII, p. 72.

² Georges Bonneau, *Introduction au Kokinshû*, Bulletin de la Maison franco-japonaise, t. V, n° 4, 1933, p. 25-27. 「やまと歌は、ひとの心を種として、よろづの言の葉とぞなれりける。世の中にある人、ことわざしげきものなれば、心に思う事を、見る物聞く物につけて、いひ出だせるなり。花に鳴く鶯、水に住むかはづの聲を聞けば、いきとしいけるもの、いずれか歌を詠まざりける。」

³ Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1981, p. 34-35.

Chez Mori, alors que le français par exemple s'est éloigné de cette fusion entre mots et choses par l'abstraction logique appliquée à lui-même (l'« abstraction » est cet éloignement même), le japonais témoigne encore fortement des vibrations de ce poétique ancien, où les mots sont eux-mêmes des choses. Voici comment Watsuji voit les choses :

[« *to iu koto* »] c'est ce que les gens disent et non ce qu'ils font. Mais même si c'est ce qu'ils disent, ce n'est pas que des mots, ce sont les « états de choses » qui sont exprimés par les mots proférés. Les mots de « *watashi ga aru to iu koto* », sont la signification de l'état de choses, du mode d'être qui apparaît dans ces mots proférés par les gens. C'est aussi l'état de choses, le mode d'être que les gens connaissent en général sous les mots « *watashi ga aru* ». ¹

Le « *koto* » de « *suru koto* » et de « *iu koto* » doit être le même. « Ne dis pas ce genre de choses ! » n'a pas pour sens l'interdiction de proférer certains mots, mais signifie le rejet de ce que disent ces mots. On peut donc dire que les mots et les faits sont signifiés en même temps. ²

Watsuji dit encore : « les mots sont l'expression des faits, et les faits sont le sens des mots ³ ». Ce que pointe Mori dans un premier temps comme la plus grande différence entre le français et le japonais, ce sont les particules enclitiques. Mori en 1957 compare les particules enclitiques aux articles du français ⁴, puis apparente leur fonction à celle des pronoms relatifs, et remarque leur effet de « rigueur classique » et

¹ Watsuji Tetsurô (和辻哲郎), « Le Japonais et la philosophie » (« *Nihongo to tetsugaku* », 「日本語と哲学」), *Œuvres complètes de Watsuji Tetsurô – Volume annexe II (Watsuji Tetsurô zenshû bekkann ni, 『和辻哲郎全集 別巻 II』*, Iwanami shoten, 1992, p. 368. 「〔言葉と〕は人がいふことであつてすることではない。然しいふことではあつても単に言葉ではなくして、云はれた言葉の表現してゐる『事態』である。『私があるといふこと』とは『私がある』といふ言葉で世人の云つてゐるその言葉の現はしてゐる事態、ありさま、といふ意に外ならぬ。或は、『私がある』として世人が一般に承認してゐるその事態、ありさま、である。」

² *Ibid.*, p. 367. 「することといふことのことは同じでなくてならぬ。『さういふことをいふな』といふ場合でも、さういふ言葉を使ふなといふ意味ではなく、その言葉の表現していることを排ける意ならば、言と事一つに意味されると云つてよい。」

³ Watsuji Tetsurô, « Le japonais et la philosophie », *op. cit.*, p. 368. 「言は事の表現であり、事は言の意味である。」

⁴ JN, XIII, p. 48-49.

de « poétique fondamentale »¹. Selon Mori, « la signification des enclitiques avait déjà changé de quelque chose de logique, morphologique, à quelque chose de psychologique² » autour de la période Heian. Mori note même : « à l'époque du *Dit du Genji*, le japonais était de loin plus dense que les langues occidentales³ ».

Mori écrit aussi ceci dans *Aux Portes de la citadelle* :

C'est pourquoi les particules enclitiques du japonais sont pour la vraie langue quelque chose de fatal. Dans les particules, il n'y a pas de caractère sensationnel, mais uniquement de la subjectivité. Par conséquent, le japonais est très adéquat pour refléter le rêve. Dans ce sens-là il devient infiniment minutieux, mais cela est par essence différent de la minutie du texte lui-même. C'est comme un nouveau-né encore couvert de mucus maternel avec son cordon ombilical. Et au contraire, ce qui doit être exprimé en tant que pensée n'apparaît le plus souvent pas, pris au piège dans la subjectivité de l'auteur du texte. Ainsi les phrases ne se rendent pas indépendantes de la subjectivité. Je ne discute pas cela en prenant comme modèle la grammaire européenne. Je réfléchis à partir du point de vue du texte comme forme accomplie de la pensée. On dira qu'il y a en cela quand même une beauté propre, mais alors cela devient un problème de dénomination et non plus un problème essentiel.

日本語の助詞はだから、本当の言葉にとって致命的なものである。助詞には感覚性がなくて、主観性ばかりがあるからだ。したがって、日本語は空想を写すにはもっとも適している。その意味でどこまでも精密になるが、それは文そのものの緻密さということと本質的に異なる。それは母胎の粘液にまみれ、まだ臍の緒を付けたままの初生児のようなものである。それから逆に、思想として表現されなければならぬものが、書く者の主観の中に留置されて現れない場合が多い。だから文章は主観から独立しない。これは欧州文法を標準にして論じているのではない。思想の完成態としての文という点から考えているのである。そ

¹ JN, XIII, p. 64-65.

² JN, XIII, p. 70.

³ JN, XIII, p. 71.

れにはその美が成立する、と言われるかも知れないが、それは命名の問題となり、本質の問題ではなくなる。¹

A-t-il été guidé aussi dans cette interprétation par Watsuji ? Celui-ci écrit : « Il faut accorder une attention extrême au sens particulier du "te ni wo ha". Lorsque l'on dit "ware ha ware nari" [Je suis moi] "ha" n'est pas qu'un simple nominatif. "ha" porte déjà un sens² ». Mori pense que les enclitiques « reflètent » la réalité, qu'elles relient la langue à la réalité :

Les particules sont limitées en nombre, mais indépendantes ou associées les unes avec les autres, elles possèdent la fonction de refléter les nuances de la réalité complexe à l'infini et refusant toute prévision, et de plus ne sont concevables que comme des choses capables de contenir ces possibilités illimitées. Mais ces « possibilités illimitées » font partie de la « réalité » et ne sont pas immanentes aux particules. Comme les particules ne sont catégorisables que par le caractère directionnel qu'elles portent, leur contenu est seulement une nature indéterminée qui reflète une réalité infinie. À la différence des prépositions, des locutions prépositionnelles ou des postpositions en anglais et en français, elles sont plutôt qu'une partie interne de la langue, un fil reliant la langue à la « réalité ».

助詞は、その数は限定されてはいるが、あるいは独立して、あるいは互いに組み合わせられて、殆んど無限に複雑で予測できない現実のニュアンスを映す作用をもち、またそういう無限の可能性を含みうるものとしてのみ観念されることが出来るのである。ただし、その「無限の可能性」は「現実」のそれであって、助詞に内在するものではない。助詞はそのもつ方向性のみによって分類されうるもので、その内容としては無限定の現実を映すという規定できない性質をもつのみである。だからそれは、英仏語などにおける前置詞、前置句、あ

¹ PC, p. 86. NOUS SOULIGNONS.

² Watsuji Tetsurô, « Le japonais et la philosophie », *op. cit.*, p. 362. 「てにをは」の特殊のイミを重大視する必要。我は我なり、という時、はは単にノミナティブにあらず。はがすでにイミを持つ也。」

るいは後置詞などと違って、言葉の内部の一部であるよりも、言葉と「現実」とを結びつける紐帯の如きものである。¹

Pour Mori, les pronoms démonstratifs et les noms propres engendrent le même « problème ». À ce propos, il fait une rapide référence à la théorie de la pronominalisation de Noam Chomsky et écrit que « le japonais ne connaît pas l'économie² ». Les pronoms démonstratifs ou les noms propres utilisés de manière répétée sans être remplacés par des pronoms introduisent dans l'espace de la langue « "les choses qu'ils pointent" » elles-mêmes³. Prenons l'exemple des pronoms démonstratifs.

Le mot « kore » est désigné comme un pronom démonstratif, mais ce n'est pas du tout un pronom. Comme « kore » pointe directement quelque chose qui se trouve proche du locuteur, il ne remplace pas quelque autre nom, un nom qui serait déjà apparu ou qui serait au moins sous-entendu dans la phrase. Lorsque l'on dit « kore ha hon da », « kore » est le livre lui-même qui est réellement ici. 「これ」という言葉一つを取ってみても、それは指示代名詞と呼ばれていても、すこしも代名詞ではない。「これ」は話し手の近くにあるものを、直接に指しているのです、何か他の名詞、すでに文中に現われた、あるいは少なくとも文中に含意された名詞に代るものではない。「これは本だ」という場合、「これ」は現にそこにある本そのものである。⁴

Il continue d'expliquer sa pensée dans un autre texte, en comparant cette fois le français au japonais :

En français, « ceci » ou « cela » sont des équivalents de « kore », et ces mots, il est inutile de rappeler, possèdent une fonction d'indication, mais ce sont en même temps des « mots », et des pronoms démonstratifs. Mais en réalité, la

¹ EP, p. 80. MORI SOULIGNE.

² JN, XIV, p. 223.

³ De plus, signalons qu'avant d'avoir lu *Langage et pensée* de Noam Chomsky, Mori a lu *La Linguistique au XX^e siècle* de George Mounin (JN, XIV, p. 214).

⁴ EP, p. 81.

fonction originelle de « ceci » est d'indiquer une chose proche du point de vue de sa position (ou temporellement) dans la phrase précédente, et « cela » indique quelque chose de plus loin. Il y a une certaine différence entre l'oral et l'écrit, mais cette fonction agit particulièrement fortement dans le style écrit. On dira qu'en japonais également, il se passe la même chose, particulièrement dans le style écrit, pour « kore » et « are » (ou « kare »), mais c'est probable qu'il s'agit plutôt d'une influence des caractères chinois, c'est-à-dire que cela appartient au chinois, et que ce n'est pas une fonction originelle du japonais.

フランス語では ceci とか cela とか言う語が「これ」に当るのであろうが、それらのことばは、指示作用を持っていることは言うまでもないが、同時に一つの「ことば」であって、指示代名詞なのである。しかし事実、ceci の本来の機能は先行の文章における位置的に(時間的に)近いものを指し、cela はより遠いものを指す。これは会話体と文章体とではかなりの相違はあるが、ことに文章体でそういう機能が強く働いているように思われる。日本語でも「これ」と「あれ」(かれ)とにおいて、殊に文章体では、同じことがありうると言われるかも知れないが、それはむしろ漢字の影響であり、つまり中国語でのことであって、日本語本来の機能ではないように思われる。¹

Mori retrouve la même chose dans le cas des noms propres :

Si le nom propre « Tanaka san » apparaît dans une phrase par exemple, ce « Tanaka san » sera répété de nombreuses fois et d'ordinaire il ne deviendra pas « il [kare ha] ». Il est très douteux de considérer les expressions « cette personne (poli) [sono kata ha] », « cette personne (neutre) [sono hito ha] » comme des pronoms : elles ne représentent pas le nom « Tanaka san » qui serait apparu une fois dans la phrase, mais sont la personne elle-même qui s'appelle Tanaka san. Ainsi, si dans certaines phrases on l'abrège tout simplement, ce n'est pas pour cette raison que la phrase est incomplète. Car cette personne Tanaka-san est là en tant qu'élément de structure de la phrase. En réfléchissant plus avant, c'est parce que le locuteur et l'interlocuteur construisent un champ de compréhension commun qu'un rapport binôme se forme à propos de la personne « Tanaka san ».

¹ Mori Arimasa, « Sur le "langage" » [1971], *op. cit.*, p. 352.

« Tanaka san », c'est la personne elle-même qui entre directement dans les sensations avant qu'ait été reçue une quelconque limitation, et exerce, sous la forme d'une réalité, une influence sous toutes ses dimensions dans l'énoncé lui-même.

ある文中に例えば「田中さん」という固有名詞が現われると、その田中さんが何回でも繰り返され、「かれは」となることは普通はない。「その方は」、「その人は」という言い方は、代名詞であるかどうか非常に疑わしく、それらは一度文中に現われた「田中さん」という名詞を代表するのではなく、その都度、田中さんという人自体のことなのである。だから文章によっては、単純に省略されてしまうが、そのために文章が不完全になることはない。田中さんその人が文章の構成要素として、そこにいるからである。それは、さらに立ち入って考えてみると、話者とその相手とが一つの共通の了解圏を構成し、「田中さん」という人について二項関係が成立しているからである。この「田中さん」というのは、凡ゆる限定をうける以前の、感覚に直接入って来るその人そのものであり、それは一つの現実として、陳述そのものに凡ゆる仕方で影響を及ぼすのである。¹

Dans le journal de Mori figure la phrase suivante : « Le fait que la réalité s'introduise dans le système du japonais. Je devrais distinguer la réalité extérieure et la réalité intérieure² ». Cela signifie-t-il que deux réalités différentes s'introduisent dans la langue ? Ou une seule d'entre elles ?

La « réalité » qui « s'incruste » dans la langue est toute la « réalité humaine » : personnelle et sociale comme phénoménale. La réalité qui ne s'y incruste pas est bien évidemment, par définition, la « réalité abstraite ».

Pour Mori, l'incrustation de la réalité, ou le fait que la réalité entre dans les mots, ou que les mots ne soient pas séparés des choses dans la langue japonaise, rend la critique de la réalité faible³. Cela signifie-t-il que l'on ne peut pas penser en japonais ? Ou que le français permet une réflexion plus objective vis-à-vis la réalité ? Mori écrit que l'« incrustation de la réalité » est susceptible d'avoir lieu en chinois également, et

¹ EP, p. 82.

² JN, XIV, p. 241.

³ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.* p. 198.

que c'est un phénomène qui gêne la proposition (logique)¹. Mais il note aussi que le japonais « explique » alors que le chinois « expose », et relève l'importance des *kanbun* dans le développement du japonais². Mori ne pense pas qu'on ne peut pas du tout faire de phrase logique et neutre en japonais, mais pour lui, même si un lien logique de connexion entre les phrases existe, il vient du chinois et n'est pas une fonction originaire du japonais : n'est-il pas en train de refuser purement et simplement qu'une logique soit possible en japonais, même passant par des outils auparavant chinois, qui ne sont rien de moins que partie intégrante du japonais ?

Lorsque je dis que le locuteur et l'interlocuteur sont d'ores et déjà, non pas les mots de « je » et « tu » mais leur réalité, cela signifie que toutes les tensions et la sentimentalité des liens réels, c'est-à-dire sociaux, sont là. Une phrase est en effet à propos d'un thème mais le discours est pénétré de toutes parts par la tension de l'éthique sociale.

私が話者と対話者がもはや「私」と「汝」という語ではなく現実であるという時、現実の、すなわち社会のきずなの、あらゆる緊張、情動性がそこにあるということの意味するのである。ある文はなるほどある題目をめぐる、しかし言説は倫理社会的緊張によって貫通浸透されつくしている。³

Selon Mori, en français, l'abstraction grammaticale agit pour garder séparées les personnes réelles.

Dans les langues occidentales, telle copule ou tel verbe de la proposition s'accorde selon le sujet, et détermine le prédicat ou le complément comme un homme qui se mouvait vers un objet. Tout est présenté en tant que proposition dirigée vers le jugement d'un quelconque lecteur ou auditeur, indépendamment de celui qui l'a prononcée ou de celui qui l'écoute et la reçoit.

西洋の言葉では、ある命題の繫辞あるいは動詞は主語に従って活用し、人間がある対象に働きかけるように述語または補語を決定する。すべてそれはそれ

¹ JN, XIV, p. 290-291

² JN, XIV, p. 242.

³ Mori Arimasa, Araki Tôru (trad.), « Introduction à la pensée japonaise », *op. cit.*, p. 141.

を発する人またはそれを聞き、受ける人とは独立に、何らかの読者、聞者の判断に向かって命題として提示される。¹

« Ici, la violence de l'opposition entre les "mots" et les "choses" qui a lieu en Europe et pas seulement en France est mise au premier plan.² » Il y a surtout une opposition « violente » entre les personnes.

Il faudrait au contraire réfléchir au refoulement de la tension de « l'éthique sociale » dans la conversation en français, et par conséquent sur ce que l'abstraction de la langue par rapport à la réalité peut effectivement apporter *per se* à la critique de la réalité, et s'il elle n'est pas aussi une voie tendue vers les sophismes et l'irréalisme. En outre, il est difficile de défendre qu'en français « Tout est présenté en tant que proposition dirigée vers le jugement d'un quelconque lecteur ou auditeur, indépendamment de celui qui l'a prononcée ou de celui qui l'écoute et la reçoit³ ». Sous l'apparente subjectivité du japonais peut être incluse une proposition logique comme sous l'apparente abstraction logique du français peut se cacher une subjectivité toute problématique.

Il faudrait également s'interroger plus avant sur les raisons qui ont fait prendre à Mori le parti de la « violence » d'une relation interpersonnelle oppositionnelle face à « l'harmonie » d'une relation émotionnelle. À notre sens, Mori montre simplement ici qu'il s'est bien adapté à la culture occidentale et à ses valeurs culturelles, ce dont nous avons pu voir un aperçu dans la partie précédente de ce travail.

Ce phénomène d'« incrustation de la réalité » est relié à l'immanentisme ou au phénoménalisme de la pensée japonaise et au désintérêt apparent pour la réflexion abstraite. Watsuji montre à partir de la langue japonaise cette absence de l'« être » abstrait, hors des choses qui existent :

¹ *Ibid.*, p. 142.

² Sugimoto Haruo (杉本春生), *Théorie sur Mori Arimasa (Mori Arimasa ron, 『森有正論』)*, Chûsekisha, [1972] 2004, p. 175.

³ NOUS SOULIGNONS.

« *ga aru* » est ainsi sur le terrain qui existe entre *Was* et *Wie*, mais il n'a pas de forme nominale. On ne peut qu'observer la forme nominale de « *ari* » qui en est synonyme dans les emplois de « *ari no mama* » ou « *arisama* » (certains considèrent également que ce ne sont pas des noms). Ainsi, cela montre l'absence d'effort pour élever « *ga aru* » en tant que concept. Ce qui a pallié ce manque, c'est le concept « *yû* » reçu du Bouddhisme. « *yû* » est « *ga aru* », mais n'est jamais devenu « *de aru* ». ¹

C'est pourquoi le japonais ne s'harmonise pas très bien avec la réflexion abstraite que l'on peut trouver dans des langues occidentales. Il suffit de lire des traductions philosophiques d'ouvrages occidentaux pour s'en rendre vite compte : les phrases japonaises qui traduisent des pensées abstraites leur impriment un caractère concret, imagé, sensationnel, donnant du corps et du cœur à la langue originale. Ou bien le japonais, à grand renfort de caractères chinois, déséquilibre en quelque sorte ce qui fait de lui du japonais. Mais c'est la même gymnastique qui attend le français lorsqu'il veut traduire du japonais, et toutes les nuances subtiles forcent le français à devenir plus souple, à aller chercher ses mots de vocabulaire jusque dans ces derniers retranchements, quitte à en faire un français étrange.

On peut encore invoquer d'autres différences essentielles : le temps des verbes japonais est marqué par l'incertitude, le souvenir, l'achèvement, la conjecture, mais pas par une position sur une ligne de temps linéaire comme en français. La signalisation est donnée davantage par les conditions subjectives et expérimentales que par l'abstraction systématique ².

Ainsi pour le dire un peu grossièrement, le japonais chargé des sensations japonaises a élevé sa fonction poétique en axe communicatif tout en important des concepts abstraits allogènes, qui en quelque sorte possèdent une vie particulière dans le

¹ Watsuji Tetsurô, « Le japonais et la philosophie », *op. cit.*, p. 364-365. 「「がある」はかくの如く *Was* と *Wie* との間の生ずる地盤であるがこれを名詞として用いる形はない。ただ僅かに、同義である「あり」の名詞形が、「ありのまま」、「ありさま」(コレは名詞でないとの見方もある)などの用法に見られるのみ。即ち、「がある」を概念に高めようとする努力のなかつたことを示している。この欠陥をおぎなつたのは、仏教より受けた「有」の概念である。「有」は「がある」であつて決して「である」になつた事がない。」

² Cf. Katô Shûichi, Christophe Sabouret (trad.), *Le temps et l'espace dans la culture japonaise*, CNRS éditions, 2009.

japonais, notamment dans les sciences et sciences humaines, sans avoir changé la nature du japonais « originel », que l'on retrouve dans la littérature ou le langage parlé, mais sans être resté complètement étranger au japonais : dira-t-on que les mots en *kanji* d'origine chinoise comme les mots en *katakana* d'origine occidentale ne font pas partie intégrante du japonais ? Et ne permettent-ils pas, si le cas le demande, une réflexion abstraite ?

2.2. La relation binôme

Mori donne d'abord plusieurs termes en français comme en japonais pour ce concept dans *Expérience et Pensée*, mais dans la suite du texte il n'utilise plus que « relation binôme ». Nous n'avons pas eu accès au texte original jamais paru de « Introduction à la pensée japonaise » en français, mais dans la traduction que donne Araki Tôru, c'est le terme « combinaison binôme » qui est utilisé. Nous pouvons considérer que Mori utilisait « relation binôme » comme terme diminutif pour « combinaison binôme »¹.

La réflexion de Mori sur la « relation binôme » se calque sur les réflexions de Watsuji Tetsurô (和辻哲郎) sur l'homme comme relation (間柄) ainsi que sur les recherches sociologiques qui apparaissent dans *Relations humaines dans la société verticale* (「タテ社会の人間関係」), traduit en français sous le titre *La Société japonaise* (et en anglais : *Japanese society*) de Nakane Chie (中根千枝)².

Watsuji Tetsurô (1889-1960) fait partie des représentants principaux du courant de la philosophie éthique japonaise. Il fut très influencé par Heidegger. « *Aidagara* 間柄 signifie ordinairement les *relations* ou les *termes* dans lesquels on se trouve avec telle(s) ou telle(s) personne(s). C'est étymologiquement le lien de parenté qu'il y a entre (*aida*)

¹ Cf. EP, p. 66.

² Le livre et le nom de Nakane Chie n'apparaissent pas dans *Expérience et Pensée* mais Mori qui l'a lu au printemps 1968 note son importance dans le processus de sa propre pensée (JN, XIII, p. 508).

les membres d'un groupe générique (*kara*) tel que famille, tribu, nation, auquel on appartient par naissance.¹ »

Nakane Chie structure sa théorie autour des notions d'« attribut » (資格), autrement dit « ce qui fait apparaître des attributs déterminés de la personne sociale² » (ce sont des traits individuels tels que le nom, la position, le sexe, l'âge, etc.) et de « lieu » ou de « cadre » (場), c'est-à-dire le cas où « des personnes déterminées forment un groupe à l'aide d'un cadre défini, indépendamment des différences de qualifications³ ». Dans toutes les sociétés, des individus forment des groupes selon les « attributs » et selon les « cadres ». Or pour Nakane, la société japonaise forme ses groupes bien plus sur la conscience de cadre que d'attribut (d'où l'importance de la démarcation intérieur-extérieur (内と外)).

Mais avant même que Nakane n'introduise la notion de « cadre » pour décrire certains mécanismes de la société japonaise, d'autres termes utilisés quotidiennement exprimaient déjà cette réalité (*seken* (世間), d'origine bouddhisme, ou même « sens commun » (常識...)).

Comme Nakamura Hajime nous l'apprend, l'homme (人間) est originellement un terme qui désigne, en sanscrit et en pali, la communauté des hommes, là où ils habitent, jamais pour signifier *un* homme. Tel est bien le cas du japonais, montrant qu'il n'y a pas de différence conceptuelle entre un individu seul et un individu du point de vue de sa relationnalité par rapport à un groupe plus grand, et en définitive, l'homme-« *ningen* » est compris uniquement comme un être relationnel⁴.

¹ Watsuji Tetsurô, Augustin Berque (trad.), *Fûdo, le milieu humain*, CNRS, 2011, p. 43, note 4.

² Nakane Chie (中根千恵), *Relations humaines dans la société verticale (Tateshakai no ningenkankei)*, 『タテ社会の人間関係』, Kôdansha, 1972, p. 26. 「社会的個人の一定の属性をあらわすもの」 On retient plus volontiers le terme d'« attribut » plutôt que « qualification » en langue occidentale.

³ *Ibid.*, p. 27. 「資格の相違をとわず、一定の枠によって、一定の個人が集団を構成している」 De la même manière que pour le précédent concept, on utilise davantage « cadre » que « lieu » en langue occidentale.

⁴ Cf. Nakamura Hajime, *Méthode de pensée des Japonais*, *op. cit.*, p. 129.

Il se peut qu'il n'y ait pas de conscience claire sur un individu indépendant qui est abstrait d'une relation humaine concrète. La tendance de reconnaître un individu en tant qu'être autonome est peu développée.¹

Mori avec sa « relation binôme » prit la direction opposée de Kimura Bin (木村敏)² et de sa « phénoménologie de deuxième personne », qui lui aussi développait la réflexion de Watsuji. Si leurs pensées ne s'opposaient pas à propos de l'« autre », Mori considérait ce caractère particulier à la culture japonaise comme fatal à la pensée et à la société, alors que Kimura souhaitait en creuser la richesse singulière³.

La relation interpersonnelle au Japon suscite « la recherche de la convergence émotionnelle », et met en avant un usage de « l'implicite dans la façon de manifester l'intention dans un échange argumentatif⁴ ». Higashi décrit la particularité de l'activité communicationnelle des Japonais comme suit :

Le modèle des relations humaines au Japon [...] suppose, du point de vue conversationnel, que les échanges tenus par les Japonais sont basés sur la convergence émotionnelle définie en termes de reconnaissance mutuelle de la conformité, voire même de l'affinité entre les personnes en relation. Dans une interaction en face à face, les présupposés conversationnels des Japonais fonctionnent de sorte qu'ils soient fondés sur la recherche de la convergence mais non de l'échange argumentatif.⁵

Il nous semble que dans le processus conversationnel des Japonais, en dehors du contexte argumentatif, il existe une marge de liberté fondée sur la convergence émotionnelle. Dans un processus communicatif chez les Japonais, cette

¹ *Ibid.*, p. 125-126. 「ややもすれば具体的な人間関係から抽象された独立な個人に関する自覚が明瞭でないこととなる。個人を等価値的な、独立の存在として認める傾向が稀薄である。」

² Kimura Bin (1931-) est spécialiste de médecine, qui fit ses études à l'Université de Kyôto et étudia plusieurs années en Allemagne.

³ Cf. Asari Makoto (浅利誠) *Le japonais et la pensée japonaise (Nihongo to nihonshisô, 『日本語と日本思想』*), Fujiwara shoten, 2008, p. 243.

⁴ Higashi Tomoko, « Convergence émotionnelle dans la pratique communicative des Japonais », *op. cit.*, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

dimension émotionnelle est d'une bien plus grande importance qu'on ne le croit généralement en Occident : pour les Japonais, l'aspect émotionnel de la communication n'est pas simplement une stratégie facultative pour accomplir la tâche communicative ; il est quasiment intégré au processus de communication et fonctionne spontanément.¹

Cette activité communicationnelle est apprise, formée par la société japonaise. « Au Japon, il est encouragé de penser à la place de l'interlocuteur, et l'on insiste partout pour que les sentiments s'introduisent.² » « Les activités de groupe dans les écoles primaires du Japon, parce qu'elles font s'accumuler le savoir en rapport au mutuel au travers des expériences communes, créent une situation où l'on comprend l'interlocuteur sans que les mots interviennent sans cesse, et deviennent le terrain où fonctionne la transmission des intentions grâce à l'introduction des sentiments³ ».

L'introduction des sentiments est rendue par divers mécanismes de la langue japonaise, comme la structure thème-complément ou l'ordre des mots dans la phrase.

Mori s'aligne sur les théories de Mikami Akira (三上章)⁴, et décrit la structure du japonais qui se base sur le fonctionnement des particules enclitiques et des suffixes fonctionnels comme une structure de type « explication de thème », ou structure « thème-commentaire » (T-C), à la différence des langues occidentales et en particulier du français, à la structure Sujet-Prédicat (S-P). Cette structure T-C donne naissance à une langue qui se conforme moins à un ordre logique qu'à un ordre sensationnel et subjectif.

Prenons la phrase « 猫は虎と同じ種類の動物です。 » (en français : « le chat est un animal de la même espèce que le tigre »). La structure T-C divise la phrase en deux

¹ *Ibid.*, p. 29.

² Tsuneyoshi Ryôko (恒吉僚子), *Comparaison nippo-américaine sur la formation humaine (Ningenkeisei no nichibei hikaku)*, 『人間形成の日米比較』, Chûkô shinsho, [1992] 2013. 「日本では相手の立場になって考えることが奨励されており、感情移入ができることは至る所で強調され[る]」

³ *Ibid.* 「日本の小学校における集団行動は、共通体験を通じてお互いに関する知識を蓄積していくことで、いちいち言葉で媒介しなくても相手のことが分かる状況をつくり出し、感情移入による意思伝達が機能する土壌になっている」

⁴ Mikami Akira (1903-1971) était un spécialiste de la langue japonaise. Il est connu pour son livre *Le Nez de l'éléphant est long (Zô ha hana ga nagai)*, 『象は鼻が長い』.

parties, reliées non pas par un lien logique, mais un lien thématique, c'est-à-dire au final subjectif. Le thème est ainsi « 猫は », et ce qui suit « appartient au locuteur lui-même¹ », à cause du fonctionnement T-C. Ainsi pour Mori, « la forme fondamentale de la phrase japonaise n'est pas "A est B", c'est-à-dire sujet-verbe, mais un thème et une explication de la part du locuteur lui-même² », dans laquelle peut se trouver une proposition logique, mais qui est subsumée dans un tout subjectif à cause du suffixe fonctionnel.

Pour Nakamura Hajime et Mori, avec un ordre sujet – complément – prédicat dans une structure T-C, le sujet ou thème de la phrase et le complément entrent en relation avant que le prédicat ne soit à l'œuvre.

Le complément n'est déjà plus un simple complément, et revêt un type de caractère subjectif. C'est parce qu'il influence le choix du prédicat. Autrement dit, dans la rencontre prédicat-complément, ce dernier peut remonter jusqu'à la place du sujet. « Kowai » (avoir peur, ressentir une terreur), pour cette raison, n'est pas un prédicat que par rapport à « je » mais aussi vis-à-vis de tigre.

客語はもはや単なる客語ではなく、一種主観的な性格を浴びる。述語の選択に影響するからである。言葉を代えれば、述語客語の出会いにおいて後者は主語の位置まで上ることができる。「こわい」(avoir peur, ressentir une terreur)はそれ故単に「私」に関して述語であるのみならず虎に対しても然りである。³

Cette structure ne se retrouve-t-elle pas en allemand ? Selon Georges-Arthur Goldschmidt, cela donne à la langue un caractère qui la rend différente du français. Par rapport à d'autres différences grammaticales, cette caractéristique possède une force particulière. « Ce qui peut à la rigueur dépeindre la différence entre le français et l'allemand, ce qui fait que l'une n'est pas l'autre, ce sont bien entendu les différences grammaticales de toute sorte, mais n'entraînant pas nécessairement de divergences de pensée fondamentales. ⁴ » Il continue :

¹ Mori Arimasa, « Introduction à la pensée japonaise », *op. cit.*, p. 140.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 137.

⁴ Georges-Arthur Goldschmidt, *À l'insu de Babel*, *op. cit.*, p. 134-135.

Il est vrai cependant que la construction très particulière de la phrase allemande composée d'une principale et d'une subordonnée n'est compréhensible et comprise qu'une fois qu'on ne l'entend plus. Il faut, répétons-le, que le tout dernier mot soit dit pour que la phrase soit compréhensible. Il en résulte une étrange compréhension en suspens qui a pu largement orienter à la fois la philosophie et la psychologie. Il semble bien pourtant que la « saisie » de la réalité si elle est la même, n'en est pas moins différente. L'une est plus horizontale tandis que l'autre est verticale.¹

Nakane Chie regarde avec un certain sens critique cette réalité. Ces conversations où la logique est écartée au profit des sentiments sont représentatives de la vie au Japon, possèdent un aspect très appréciable du point de vue des relations humaines, mais empêchent l'échange avec les étrangers, pour lesquels le débat d'idées et l'échange d'arguments à propos d'un problème donné sont davantage la norme des conversations quotidiennes².

Mori va beaucoup plus loin, et voit dans l'émotionnalité pénétrant la relation interpersonnelle une tare qu'il faut supprimer pour avoir un « vrai rapport » (abstrait ?), d'homme à homme.

J'ai une très mauvaise manie : je m'incline en étant au téléphone. Mon interlocuteur au téléphone devient systématiquement « anata ». Lorsqu'un professeur m'appelle, j'ai la très fâcheuse habitude de m'incliner en face de l'appareil téléphonique comme si je m'étais mis en face de lui. Comme ma fille m'a déjà dit « papa, tu t'inclines devant le téléphone », j'ai beaucoup réfléchi, mais je m'incline quand même en face du téléphone.

私は非常に悪い癖がありまして、電話をしながらお辞儀をするんです。電話の受話者が「あなた」についてになっている。先生から電話がかかると、まるで先生の前に出たように電話に向かってお辞儀をするという非常におかしな習慣があ

¹ *Idem.*

² Nakane Chie, *Relations humaines dans la société verticale*, *op. cit.*, p. 180-183.

りまして、娘にパパは電話にお辞儀をしていると注意されたものですから、だいたい考えましたが、やはり電話に対してもそういうことが出ている。¹

Mori considère cela comme « une très mauvaise manie ». Mais c'est avec pour contexte la société occidentale et sa vie en France. Cet acte paraîtra peut-être cocasse aux yeux d'un Français parlant français en France. Mais au Japon, n'est-ce pas courant et absolument banal ? Le japonais et la culture japonaise ont développé ce trait de la relation interpersonnelle bien plus que le français, qui de ce point de vue là, paraît bien pauvre. Encore un exemple :

Par exemple, deux personnes, l'une âgée d'une quarantaine d'années et l'autre âgée d'une trentaine d'années apparaissent. Dans les mots que les deux échangent, ou dans la conduite que prend la personne d'une trentaine d'années vis-à-vis de la personne d'une quarantaine d'années, n'y a-t-il pas vraiment dans le monde peu de races aussi marquées ? Et puis c'est pour tout ! On a presque l'impression qu'on peut comprendre jusqu'au fond de leur cœur ce qu'ils pensent. C'est ce que j'ai pensé à ce moment-là. Alors dire que le Japon ne peut pas quitter encore le système féodal, ou à la manière de Maruyama [Masao], « il y a partout des "pots à poulpe" », c'est facile. Moi, j'ai l'impression que dans cet intérieur des Japonais, il y a en même temps le meilleur et le pire de ce que possèdent les Japonais.

たとえば四十ぐらいの人と三十ぐらいの人と二人出てくる。そうすると二人が話している言葉とか、三十ぐらいの人が四十ぐらいの人に対してとる挙動とか、実に世界であのくらい刻印されている人種は少ないんじゃないか。しかも全部ですよ。ほとんど考えている心の中までわかるように見える。ぼくはそのとき考えた。だから日本は封建制がまだ抜けきれないんだ、丸山(真男)さんのいい方したら、「いたるところにタコつぼがあるんだ」といえば、それは簡単ですよ。ぼ

¹ Mori Arimasa cité dans Tatara Mikihachirô (鑪幹八郎), « Théorie linguistique de Mori Arimasa et pathologie psychologique : le caractère japonais de relation binôme dans la relation communicationnelle » (« *Mori Arimasa no gengoron to shinri rinshô : taiwakankei niokeru nikôkankei no nihonteki seikaku* », 「森有正の言語論と心理臨床 : 対話関係における二項関係の日本的性格」), in *Annales de la faculté d'anthropologie* (人間学部研究報告), n° 7, Kyôto bunkyô daigaku, 2004, p. 59.

くはそういう日本人の中に、日本人というものがもっているいちばんいいものと悪いものと両方はいっているんじゃないかという気がしたんですよ。¹

En français aussi, toute une gestuelle qui accompagne la parole est adaptée selon l'interlocuteur. « Cela ne montre-t-il pas qu'en Orient comme en Occident, dès qu'une conversation en japonais s'établit, une relation binôme s'y attache fondamentalement ?² »

2.3. Une critique de la hiérarchisation et de l'implicite dans la société japonaise

Nous avons montré que si Mori entame une réflexion originale fondée sur la comparaison français-japonais et avec pour axe la grammaire, celui-ci n'était pas véritablement parvenu à ouvrir une voie critique positive du japonais. Mori qui détenait des concepts forts comme l'« incrustation de la réalité » dans la langue et la « relation binôme » dans la vie sociale n'a malheureusement jamais attribué *positivement* ces caractères à la langue japonaise, *ni à la langue en général*, comme caractère développé (japonais) ou au contraire refoulé (français).

Cependant, derrière le rejet global de la relation binôme et de l'incrustation de la réalité se cache selon nous aussi une critique plus légitime, celle de deux tendances dont l'influence est néfaste pour la communication : l'influence de la verticalité dans la communication et l'implicite.

Dans *Expérience et Pensée*, Mori souligne que les *keigo* ne suivent pas un principe de logique abstraite mais l'ordre de la réalité sociale, et que cet ordre est vertical.

¹ Mori Arimasa, Oda Makoto, *À la recherche des principes de l'homme*, *op. cit.*, p. 38-39.

² Tataru Mikihachirô, « Théorie linguistique de Mori Arimasa et pathologie psychologique : le caractère japonais de relation binôme dans la relation communicationnelle », *op. cit.*, p. 60. 「洋の東西の舞台を問わず、日本語の会話が成立しているところでは、二項関係的なものが本質的に回るものであることを証明していると言えないだろうか。」

[L]a société japonaise est construite par l'enchaînement et le rassemblement des rapports binômes verticaux et directs, mais les règles du langage de politesse ont justement pour contenu cette structure sociale elle-même. Vivre dans cette société et manier les règles du langage de politesse sont donc exactement la même chose.

日本の社会が、上下的、直接的二項関係の連鎖・集合から集成されていることは、[...]敬語法こそは、そういう社会構成そのものを内容としているのである。だからその社会の中に生きることと敬語法を駆使するのは全く同じことなのである。¹

Mori écrit : « Comme le montre la constance des *keigo*, cette combinaison est inclinée. Bref, elle n'est pas horizontale. Dans les cas extrêmes, elle peut devenir "verticale"² ».

Selon Nakane, la relation supérieur-inférieur montre la forte tendance des Japonais à hiérarchiser leurs positions, entre maîtres et élève, parents et enfants, mais aussi entre étudiants, etc. Mori comme Nakane considèrent que cette hiérarchisation structure la société japonaise tout entière, et ainsi, lorsque quelqu'un parle japonais, il doit exprimer cette réalité sociale, ou bien son japonais paraît étrange³. Cette tendance à la hiérarchisation se retrouve dans la langue, dans les *keigo*, avec lesquels les interlocuteurs se positionnent l'un l'autre selon les circonstances.

Pour illustrer dans son essence le dialogue entre deux interlocuteurs en japonais, Nakane invoque l'exemple intéressant du théâtre Nô, où un personnage principal est accompagné par un rôle secondaire qui lui sert de faire-valoir (et non d'antagoniste).⁴ On assiste donc à un monologue dit à deux.

¹ EP, p. 83-84.

² Mori Arimasa, « Introduction à la pensée japonaise », *op. cit.*, p. 144. 「敬語の恒常性が示すように、この組み合わせは傾斜している。つまり水平ではないのである。極端な場合それは『垂直』になり得る。」

³ Concernant la difficulté de (re)construire le japonais par des voies grammaticales, nous renvoyons à EP, p. 78-80.

⁴ Nakane Chie, *Relations humaines dans la société verticale*, *op. cit.*, p. 176.

Nakane montre comment la structure verticale de la société japonaise ne correspond en rien à un reliquat de système féodal : elle est très actuelle. Le système féodal est un système contractuel par excellence, avec des relations nouées entre des vassaux et des suzerains, souvent dénouées puis renouées ailleurs, où il n'était pas rare qu'un vassal ait fait allégeance à plusieurs suzerains en même temps. Or l'exclusivisme de la relation inférieur-supérieur au Japon s'oppose féroce­ment au fait que soient nouées ce genre de relations dépendant uniquement d'un contrat. Cette exclusivité de la relation interpersonnelle au Japon s'illustre parfaitement dans la relation maître-disciple, où avoir plusieurs maîtres serait difficile pour le disciple comme mal accepté par les maîtres. Cela tient au caractère émotionnel de la relation ainsi nouée¹.

Or les *keigo*, étant l'outil principal qui guide le processus de la communication interpersonnelle en japonais, ne légitiment-ils pas, n'imposent-ils pas, par le même mouvement, cet ordre vertical ? « Sous ces conditions, on conviendra que la véritable "proposition" est impossible en japonais. Car en japonais tout ce qui est soumis à la relation entre le locuteur et l'interlocuteur est posé, voire imposé, mais jamais présenté comme proposition.² » Bien que la réalité soit immensément plus nuancée (à l'opposé de cette verticalité, que l'interlocuteur se mettre à la place de l'autre est aussi un trait fort de la communication en japonais), il est certain que tout rapport vertical empêche une discussion libre. Dans cette relation interpersonnelle, « il y a en même temps le meilleur et le pire de ce que possèdent les Japonais³ », c'est-à-dire la domination et l'empathie.

L'implicite est une autre tendance problématique du japonais, puisque sa grammaire force moins le communicant japonais que le communicant français à expliciter les termes de la proposition. Le livre *Il n'y a pas besoin de sujet en japonais* (*Nihongo ni shugo ha iranai*, 『日本語に主語はいらない』) et le célèbre exemple des

¹ Ibid., p. 165-166.

² Mori Arimasa, « Introduction à la pensée japonaise », *op. cit.*, p. 141. 「こういう条件の下で日本語に本来の『命題』があり得ないことが納得されるであろう。なぜなら日本語においては話者と対話者間の関係に従いすべては置かれ(ポゼ)、強制(アンポゼ)されさえもするが、命題(プロポゼ)として提示されることはないからである。」

³ Mori Arimasa, Oda Makoto, *À la recherche des principes de l'homme*, *op. cit.*, p. 38-39.

« phrases unagi » (「私はウナギです。」 : « Pour moi, ce sera de l'anguille. ») sont à ce titre représentatifs. Dans cette perspective, les Japonais semblent entretenir un lien fraternel, d'amis se connaissant bien, voire familial, et semblent ne ressentir aucun besoin d'éclaircir certaines choses, comme s'ils partageaient un contexte de vie extrêmement manifeste. Le japonais réduit considérablement l'accès à des personnes ne partageant pas « naturellement » le contexte commun. Mais c'est aussi une forme de souplesse communicative : pourquoi répéter sans cesse « moi je » alors que c'est évident ? Une seule réponse : car c'est la loi grammaticale !

Dans cette perspective, ne pouvons-nous pas considérer le développement logique et grammatical des langues de l'espace européen comme une nécessité d'explicitier le maximum d'éléments implicites afin de permettre une communication au-delà de la sphère culturelle commune – et implicite – ? Le fait qu'une grammaire du français ait été rédigée d'abord par et pour des Anglais tend à conforter cette hypothèse.

3. NATURE ET MILIEU

Mori Arimasa, lorsqu'il est France, découvre ce qu'il appelle les « sensations pures ». Cela signifie la rencontre sans intermédiaire entre l'individu et le monde, dans la dimension des sensations. Pour lui, il ne s'agit guère d'un état momentané causé par sa situation d'étranger en France, et par sa découverte d'un monde dont il ne fait pas encore partie, ne partage pas encore les codes. Pour Mori, ces sensations donnent leur origine à l'individu, et par là même à la société, qui est la réunion d'individus qui vivent aussi à partir de leurs sensations individuelles. Nous avons vu que les sensations ne peuvent être l'origine de la compréhension commune. La solitude que ressent Mori est une solide radicale, sans mots, inintelligible, pour les autres comme pour lui-même (la compréhension suppose une compréhension possible pour l'autre aussi). Nous avons vu qu'avec la « définition » il tentait de mettre en relation un monde de non-pensée avec un monde de pensée. Elle est radicalement sensationnelle. En France, il veut vivre au bout de ses « sensations » et essayer de montrer comment le singulier est relié à l'universel au travers des sensations. S'il a quitté son bathyscaphe, ce n'est pas pour rencontrer les hommes, mais pour s'isoler davantage dans un monde sans noms, dans son propre monde inintelligible aux autres.

3.1. Vers la solitude

Mori Arimasa, de sa propre volonté et s'y étant préparé, avait coupé de nombreux liens avec le Japon depuis qu'il avait décidé de s'arrêter en France. Il ne s'agissait de rien d'autre que d'une auto-expulsion de ce lien à partir duquel il ne pouvait qu'être un « individu » à partir de la relation avec les autres. Il n'est pas impossible de dire que les sentiments et les émotions vis-à-vis de la « solitude » qui apparaît souvent dans *Sur les Fleuves de Babylone*, ainsi que ce qui se trouve derrière l'enthousiasme quelque peu insolite vis-à-vis des choses occidentales est précisément son élan qui provient de la rupture avec la sensibilité japonaise et le « moi » en tant que relation. Il est difficile de nier qu'à

l'origine, le bel enivrement des sensations qui vient de cet élan crée une part du charme de *Sur les Fleuves de Babylone*.¹

Le « bel enivrement des sensations » est comme le gain de cette « rupture avec la sensibilité japonaise et le "moi" en tant que relation ». L'exil volontaire et prolongé de Mori Arimasa a joué le rôle de sortie de cette vision déterminée. Pour Katayama, la conduite de Mori, à savoir être resté à Paris, a même tout du suicide symbolique :

Je pense que Mori a essayé de mourir une fois dans la ville de Paris. Avec comme intention de départ d'étudier une année, qu'il ait continué à vivre laborieusement à Paris plus de vingt ans, pour moi, c'était, un sens métaphorique, un « suicide ». N'a-t-il pas voulu faire mourir cet homme vivant par son origine accidentelle, ce Japonais, cet Oriental, ou ce « Mori Arimasa » ? Je pense que c'était la raison cachée qui l'a fait demeurer en France.²

Pour les lecteurs japonais, *Sur les Fleuves de Babylone* était le récit mélancolique d'un Japonais qui se confrontait en Occident à la solitude. Mais pour Mori Arimasa, la tristesse de voir s'éloigner les unes après les autres ses connaissances qui l'entouraient auparavant n'est rien d'autre que quelque chose de très naturel. La solitude implique la tristesse³. L'intérieur de Mori ne voulait pas faire partie du monde qui l'entourait.

¹ Aeba Takao, *Expérience et transcendance*, *op. cit.*, p. 331. 「森有正は、自らのぞみ、又、覚悟したことではあったが、フランスにふみとどまることをきめて以来、日本との多くの人間関係を切って行った。それは外ならぬ、他者との関係においてはじめて『個』でありうるようなかわりからの自己追放であった。『バビロンの流れのほとりにて』にしばしばあらわれる、『孤独』に対する感情や感慨や、西欧のものに対する、いささか異様なほどののめりこみの背後にあるものこそ、日本的心性であり、関係としての『私』の切断からくる反動であったと言えなくもない。もとより、その反動からくる感覚の美しい陶醉が『バビロンの流れのほとりにて』の魅力の何ほどかをつくりあげていることは否定しがたいところである。」

² Katayama Kyô'ichi, « Mori Arimasa », *op. cit.*, p. 116-117. 「森はバリという街で一度は死のうとしたのだと思います。一年間の予定の留学から、なしくず的にバリで二十年以上も暮らしつづけたということは、比喩的な意味で「自殺」だったように思われます。日本人とか東洋人とか、あるいは「森有正」とかいった偶然の出自によって生きる人間として、彼は死のうとしたのではないのでしょうか。それがフランスにとどまりつづけたことの、隠された理由だったように思えます。」

³ Itô Katsuhiko, Mori Arimasa, *La Naissance de la pensée*, *op. cit.*, p. 182.

Mori rêve parfois de la vie qu'il aurait eue s'il était resté au Japon ou s'il était retourné dans son pays comme il l'avait prévu avant de partir pour son séjour d'étude. Ce chemin aurait pu être très certainement récupéré à tout moment.

Parfois, en tant que Japonais, je vois mon chemin qui s'étend, sans avoir à lutter, dans les possibilités que possède le Japon. Alors, je sens jaillir en moi une sorte de raison d'être, et je deviens sensible à la réussite et à l'intérêt des choses. La voie de travail au milieu des Français se change en vide comme des événements d'un autre monde, et je perds toute envie de travailler ici. À la fin, je ne me comprends plus moi-même à avoir passé tant de temps à Paris. Lorsque je suis allé en France, j'avais la ferme intention de rentrer au bout d'un an. J'avais du mal à comprendre les personnes qui restaient dix ou vingt ans. Alors que nous pouvons bien au Japon avoir une vie régulière, je me disais « mais pourquoi dépenser sa vie si importante dans une vie si bête et si abstraite ! »

僕は時々、日本人として、自分の進む道が争うべくもなく、日本のもつ可能性の中にだけ大きく開けて見えてくることがある。そうすると、そこに生甲斐に似たある気持ちが湧き出し、そこでの成敗利鈍が敏感に感ぜられるようになる。フランス人の中で仕事をする道が何か別世界の出来事のように虚ろに映りはじめ、そこで働く意欲が喪失してくる。果ては、何でこんなに、パリに長くいてしまったのか我ながら不思議になってくる。僕はフランスに渡る時、必ず一年で帰るつもりであった。フランスに十年、二十年いる人の気がどうしても知れなかった。我々は日本でこそ、着実な人生の歩みができるのに、どうしてあんな馬鹿な、抽象的な生活をして、大切な人生を浪費するのだろうかと思っていた。¹

Toutefois Mori poursuivra volontairement sa voie « si bête et si abstraite ».

La solitude n'est ni ce sentiment, ni un mécanisme psychologique. C'est la conscience de quelque condition en tant que telle, particulière, de la vie, et n'a au départ aucun lien avec la tristesse, être à l'écart, ou se sentir isolé. J'ai l'impression qu'il y a quelque ressemblance entre la solitude de Descartes et la solitude dont je parle ici. Les véritables sentiments et la psychologie renaissent

¹ PC, p. 137.

à partir de là. C'est pourquoi la véritable solitude n'est toujours saisie qu'au moment où l'on essaye de la fuir. Dire que l'on aime la solitude n'est rien d'autre que du caquetage de poule mouillée. Lorsque les métamorphoses de l'expérience se succèdent et se superposent advient la conscience des conditions qu'on ne peut appeler par d'autre nom que « solitude ». Chez Dante, Descartes, Uchimura Kanzô et Natsume Sôseki apparaît un aspect de l'expérience que l'on ne peut désigner autrement que par la solitude. C'est pourquoi les gens disent d'eux qu'ils étaient des solitaires. Bien sûr, je ne nie pas que les cas sont nombreux où se superposent les conditions dont on a pris conscience dans l'expérience et les sentiments. Cependant, il faut jusqu'au bout séparer et distinguer essentiellement ces deux-là.

孤独というのは、そういう感情でもなければ、心理の綾でもない。生活のある特殊な条件そのものの自覚であり、淋しさとか、仲間外れとか、一人ぼっちとかいうことは、もとより何の関係もない。デカルトの孤独は、僕がここで言っている孤独と、どこか類似のところがあるような気がする。本当の感情と心理とがそこから新しく生れて来る。だから本当の孤独はいつも、孤独を遁げようとするところから、把まれて来るものである。孤独を愛するなどというのは、弱虫の茶話に過ぎない。経験の変貌が重ねられて行く時に、そこに「孤独」という名をつける以外どうにも呼びようのない条件の自覚が現われて来る。ダンテやデカルトや内村鑑三や夏目漱石には、孤独と呼ぶ外ない経験の相が露出している。だから人々はいかれば孤独であった、と呼ぶのである。勿論、経験において自覚される条件と感情とが重なる場合も多いことを否定するのではない。しかしこの二つは飽くまで本質的に分析区別すべきものである。¹

L'existence de cette âme unique et singulière, qu'il peine à expliquer, est source de joie, mais aussi de tristesse. Ces deux sentiments sont inséparablement liés dans l'existence solitaire d'un « soi ».

Si la tristesse est première dans la reconnaissance de la solitude de l'âme, c'est que, pour Mori, la solitude de l'homme est plus fondamentale que sa socialité. C'est un

¹ DD, p. 423-424.

trait qu'il retrouve pour une part dans la religion protestante dans laquelle il a grandi, dans l'éducation qu'il a reçue de sa famille, et pour une autre part dans la pensée existentialiste, notamment au travers de Kierkegaard et surtout Rilke. Mais c'est aussi lié à sa propre expérience. La conception de la solitude évoluera d'une perception sentimentaliste à une perception conceptuelle, d'où semble ressortir l'influence de l'enseignement japonais mettant l'accent sur la pensée allemande avant et pendant la guerre (rappelons que son premier souhait avait été d'étudier le romantisme), puis celle de sa lecture d'un Sartre et des existentialistes français, qui marquent Mori profondément après la guerre. Comme on le sait, la mort est une notion importante de l'existentialisme, renvoyant l'homme à sa solitude fondamentale. Chacun devra mourir sa propre mort. Chez Heidegger cette tension vers la mort est presque érigée en idéal. Existentialisme et christianisme entonnent de concert haut et fort le « memento mori », que Mori s'est peut-être rappelé avec intensité en France. Katayama Kyô'ichi parle de cette sombre solitude qui habitait Mori :

La solitude qui habite originellement l'homme ne peut être rendue nulle part. Et parce que justement elle ne peut être rendue nulle part, elle est « originelle ». [...] Dans chacun des hommes, il y a un domaine qui n'autorise aucune ingérence des autres ou de la société. Ce domaine, nous le connaissons quelque peu par la métaphore de la « mort ». Mori dit qu'il faut partir de là.¹

La destruction progressive d'un cadre social établi, tout relatif, crée ce désespoir affectif qui, sans s'effacer pour autant, se trouve compensé par la satisfaction intérieure d'une existence moins déterminée par les conditions extérieures que par la volonté personnelle, où le moi et le monde sont davantage en rapport qu'auparavant.

« Désolation et consolation » (悲しみと喜び) est comme un refrain qui revient sans cesse dans *Sur les Fleuves de Babylone*. Il s'agit de sentiments opposés qui sont comme les deux faces d'une même médaille, lorsque l'homme cherche dans la solitude son

¹ Katayama Kyô'ichi, « Mori Arimasa », *op. cit.*, p. 105. 「人間が本来宿している孤独はどこへも回収されない。どこへも回収されないからこそ、『根源的』なのだ。[...] 一人一人の人間のなかには、いかなる他者や社会の介入も許さない領域がある。こうした領域のことを、ぼくたちは『死』という比喻によって、ある程度は知っています。そこから出発しなければならない、と森は言っています。」

propre chemin¹. Impossible non plus de ne pas faire le lien avec Ignace de Loyola². Il s'agit du désespoir de quitter les hommes, et de la consolation de trouver le monde³. Comme le dit Brunschvicg à propos de Pascal, la réalité se trouve derrière les ombres passagères qui nous entourent.

Comment rencontrer le principe d'un amour durable et légitime dans les créatures qui, pareilles aux fleuves de Babylone, « coulent, et tombent et entraînent ? Qu'on voie, ajoute Pascal, si ce plaisir est stable ou coulant. » (459.) C'est dans la solitude que le « plaisir stable » pourra se conquérir, ou du moins s'élaborer ; car c'est dans la solitude que, par delà les apparences trompeuses et fugitives, il nous est permis de découvrir la réalité de l'homme, celle qui se révélera dans son éternité.⁴

En même temps que la solitude, « il a découvert un monde anonyme⁵ ». « Un monde à la forme anonyme, écrit Mori, qui s'étend analogiquement vers les mondes d'autres catégories comme le son, la couleur ou le langage. C'est un monde d'où les noms s'effacent. Même les choses les plus superbes, ici, n'ont pas de nom par essence.⁶ »

¹ Itô Katsuhiko, Mori Arimasa, *La Naissance de la pensée*, op. cit., p. 185.

² « Troisième règle. De la consolation spirituelle. J'appelle consolation un mouvement intérieur qui est excité dans l'âme, par lequel elle commence à s'enflammer dans l'amour de son Créateur et Seigneur, et en vient à ne savoir plus aimer aucun objet créé sur la terre pour lui-même, mais uniquement dans le Créateur de toutes choses. La consolation fait encore répandre des larmes qui portent à l'amour de son Seigneur l'âme touchée du regret de ses péchés, ou de la Passion de Jésus-Christ, notre Seigneur, ou de toute autre considération qui se rapporte directement à son service et à sa louange. Enfin, j'appelle consolation toute augmentation d'espérance, de foi, et de charité, et toute joie intérieure qui appelle et attise l'âme aux choses célestes et au soin de son salut, la tranquillisant et la pacifiant dans son Créateur et Seigneur. » (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels précédés du testament*, op. cit., p. 258) et « Quatrième règle. De la désolation spirituelle. J'appelle désolation le contraire de ce qui a été dit dans la troisième règle : les ténèbres et le trouble de l'âme, l'inclinaison aux choses basses et terrestres, les diverses agitations et tentations qui la portent à la défiance, et la laissent sans espérance et sans amour, triste, tiède, paresseuse, et comme séparée de son Créateur et Seigneur. Car, comme la consolation est opposée à la désolation, les pensées que produit l'une sont nécessairement contraires à celles qui naissent de l'autre. » (*Ibid.*, p. 258-259)

³ Itô Katsuhiko, Mori Mori Arimasa, *La Naissance de la pensée*, op. cit., p. 185.

⁴ Léon Brunschvicg, *Blaise Pascal*, Vrin, 1953, p. 243-244.

⁵ Sugimoto Haruo, *Discours sur Mori Arimasa*, op. cit., p. 84. 「彼は無記名の世界を発見した。」

⁶ Cité dans *ibid.*, p. 81. 「無記名の形の世界、それは音響、色彩、言葉など、他のカテゴリーの世界へ類推的(アナロジック)に拡大してゆく。これは、そこから名が消えてゆく、世界である。どんなに優れたものでも、ここでは、本質的に名がない。」

Sa condition d'étranger vivant en France n'est bien évidemment pas sans lien avec ce phénomène de « solitude » et de « nature sans nom ».

L'angle est extrêmement différent entre les sensations éclatantes que l'on ressent en tant que visiteur ou qu'étranger lorsque l'on observe une ville, et ce que l'on ressent, la façon de ressentir, en tant qu'habitant pendant que l'on réside dans cette ville. Dans cette communauté, la beauté qui apparaît dans la vie quotidienne, est un monde banal, sans noms, comme l'embrasement du ciel au couchant sur le pignon d'un coin de rue, l'ombre d'une rangée de maisons qui s'enfuit de la rue sous le soleil de midi, et ne se trouve pas dans les « lieux célèbres » de cette ville. Non, même ces « lieux célèbres » brillent d'une beauté différente dans le calendrier des jours, comme des détails des choses de tous les jours.¹

Il vit alors dans un monde qui ne s'étend pas dans la dimension des mots et de la compréhension, mais dans celle de la « sensation » et du sentir.

Un après-midi de juillet 1956, Mori emprunte l'appareil photo d'un ami médecin et tout en marchant dans le VI^e arrondissement, il prend des photos des endroits qui attirent son attention : un studio de musique rue de Rennes, les Petites Sœurs des Pauvres de la rue Notre-Dame-des-Champs, une partie du couvent Notre-Dame-de-Sion, la façade d'une église réformée rue Madame, des bancs sur la place devant l'église Saint-Sulpice. Mori se livre cette après-midi-là à ce qu'il faut bien appeler une séance d'exorcisme, en prenant en photo des « éléments anonymes » de Paris, en réaction à ce Paris des albums photo, faisant figurer chaque lieu célèbre par son image. Ce qui, on s'en doute bien, provoquera l'étonnement de son ami photographe à la vue des clichés².

¹ *Idem*. 「観光客あるいはよそ者として、ある町を眺めるときに感じる眩しい感覚像と、ひとりの生活者として、その町に住んでいるうちに感じる、感じ方とは角度がひどく異なってくるものである。その共同体の中で、日常生活にあらわれる町の美質は、とある町角の破風にひろがる夕映えとか、白昼の街路に投げかける家並みの影、といった平凡な、無記名の世界であって、その町の「名所」にあるのではない。いなその「名所」すら、日常の庶物の一点景として、日々の暦の中で別種の美で輝き出すのだ。」

² DD, p. 181-182.

3.2. La « nature » occidentale

Mori a appris en France la solitude. Cette solitude lui a révélé une « nature anonyme ». Il écrit : « Les conditions d'une nature anonyme détruisent complètement le sentimentalisme de l'homme¹ », « la nature nue » est une « nature qui rend [l'homme] solitaire² ». « C'était une nature violente que je ne connaissais pas jusqu'alors, dit-il. [...] Je ressentais une nature très primitive, une nature crue d'où émanait quelque chose d'inhumain possédant une force.³ »

La Grèce lui aura fait découvrir cette nature qui entoure l'homme et qui se trouve avec lui dans un rapport d'opposition.

Le printemps de la Grèce où s'épanouissent les belles fleurs, deux colonnes qui se dressent calmement dans un recoin où poussent des cyprès, les ruines du temple d'Héra. La Grèce m'a appris qu'une certaine austérité, qu'un mécanisme rationnel est nécessaire au départ des sensations elles-mêmes. La civilisation européenne se tient au-dessus de cela. Cette rigueur-là de l'instant où l'homme naît de la nature, est la source du rationnel, et ce sont les sensations en même temps que la volonté. J'ai appris que dans un sens, Descartes avait déjà commencé en Grèce. L'un des caractères solides de la civilisation européenne vient du fait que l'homme est en opposition à la nature, que cette opposition est résolue, volontaire.

美しい花の咲きにおうギリシャの春、糸杉の茂るその一隅に、静かに立つ二本の円柱、ヘラの神殿の廢墟。ギリシャは僕に、感覺そのものの出発点に、ある厳格さが、合理的な設定が、必要なことを教えてくれた。ヨーロッパ文明はその

¹ DD, p. 186. 「アノニムな自然の条件がどしどし人間の感傷をふみ破[る]。」

² ARL, p. 45.

³ Mori Arimasa, Oshio Tsutomu (小塩力), « Les fondements de la civilisation européenne » (« *Yôroppa bunmei no kitei wo nasu mono* », 「ヨーロッパ文明の基底をなすもの」), *Fukuin to sekai*, Shinkyôshuppansha, 1955, p. 57. 「それは私がこれまで知らなかった激しい自然でした。[...]これは非常に原初的な自然、一つの力を持った何か非人間的なものを表しているようなまの自然という感じがいたしました。」

上に立っている。自然から人間が生れる瞬間のこの厳正さこそ、合理的なものの根源であり、それは感覚であると同時に意志である。デカルトはある意味で、すでにギリシャに始まっていることを知った。ヨーロッパ文明の堅固さの一つは、この、人間が自然に対する、その対し方が、決定的、意志的であることから来ている。それが合理的ということであり、それは観念相互間の調和とは何の関係もない。このことはすでにエジプトの遺跡にも見られるところである。¹

Comme le souligne Aeba Takao, son voyage en Grèce aura été l'occasion pour Mori de voir de ses propres yeux les vestiges du combat légendaire qui a eu lieu entre l'homme et la nature². Cet homme qui essaye de s'extraire de la nature en s'opposant à elle, révèle le contact direct entre l'homme et la nature tel que l'a amené à maturité la tradition occidentale. L'homme a sculpté sa volonté dans la pierre, et ce geste a une valeur hautement symbolique :

Le monde de l'art occidental, qui s'est développé en sculptant la pierre, qui s'oppose le plus à la subjectivité et aux revendications humaines, la pierre qui est le symbole de la nature en tant que nature, des choses en tant que choses, et selon la qualité propre à cette pierre, et qui s'est à partir de la divisé en d'autres dimensions, revendique fortement, avant ce qu'il est, la particularité qu'il est quelque chose.

¹ SF, p. 355.

² « Si Mori en est venu à certaines considérations dans le parcours qui l'a mené à la chose occidentale à travers les sensations, c'est-à-dire pour le formuler autrement, s'il s'est ouvert à la question de la nature véritable de la sensibilité occidentale, il le doit à son périple pour la Grèce. Lui qui venait de Paris, cette ville qui formalise la structure sociale et la structure de la pensée, ce qu'il vu c'est la Grèce qui exprimait la sensation de la nature en tant qu'harmonie où l'homme peut avoir le plus d'équilibre et le plus de vivacité intérieure. Ce qu'à lu Mori dans la Grèce c'est "la forme que prend l'œuvre de l'homme qui se tient dans la violence de la nature, qui s'y niche" telle qu'elle s'observe dans l'environnement naturel. Une forme qui rend compte de l'action de l'homme dans sa relation dynamique avec la nature et qu'on pourrait définir comme un mouvement primitif de l'esprit. » 「感覚をとおして西欧のものにいたるという回路をつうじて又、彼が認識したもの、換言すれば西欧の感覚の純粋な状態とは何かという点を知覚したとすれば、それはギリシャへの旅をつうじて外にはない。社会と思想の構造を形象しているパリからギリシャへ赴いた森有正がそこに見たのは、自然の感覚を、人間がもっとも均衡と内にはらむ力動性をもつ調和として表現していたギリシャであった。彼がギリシャに読んだのは、自然のなかにみられる『自然の激しさそのものの中に立ち、その中に自己を宿す、人間の営みの姿』であり、ダイナミックに自然との連関の中で人間として営みを行う、ほとんど精神の原初的な運動といってよい程の姿であった。」 (Aeba Takao, *Expérience et transcendance*, op. cit., p. 337).

人間の主観や主張にもっとも抵抗し、自己に固有の素材的法則を固持する石、自然としての自然、ものとしてのものの象徴である石を、その石に固有の質に従って造形しつつ展開し、そこから他の次元へと分化していった西欧造形の世界は、それが何であるより前に、一つのものであるという特質を強く主張する。

1

À l'époque grecque, il y a plus de deux mille ans, la nature n'était pas celle que l'on connaît majoritairement aujourd'hui, surtout dans le monde occidental. Elle était sauvage, dangereuse. Elle était une menace pour l'homme.

Ladite civilisation de la mer Égée, qui se reflète avec beauté dans l'épopée d'Homère, son cœur, quelle relation profonde avec la nature ! Questionner les traces des héros d'Homère, qui ont vraiment gravé dans la nature, dans cette nature rude, les œuvres des hommes, est infiniment passionnant.

ホメロスの叙事詩の中に美しく反映している、このいわゆるエーゲ海文明は、その実、何という深い自然との交渉だったのだろう。こういう荒々しい自然の中に、ホメロスの英雄たちの、実際に自然の中に人間の営みを刻み出していったあとをたずねるのは、限りなく興味深いことである。²

En laissant les traces de leur volonté dans la pierre, en s'opposant à la nature qui les oppressait en même temps qu'elle les nourrissait, les Grecs se sont également opposés à la dimension naturelle de l'homme lui-même, à son animalité et sa bestialité. « Les Grecs, nous dit Mori, ont sculpté l'homme au cœur du monde antique à la puissance inhumaine immense. Il faut apprendre infiniment de cette sévérité. C'est le chemin où l'on devient sans cesse un homme. La forme de l'homme, la pensée de l'homme, et les sentiments de l'homme. C'est pour moi un sujet inépuisable.³ »

¹ DD, p. 159.

² SF, p. 361-362.

³ SF, p. 341. 「ギリシア人は、非人間の力の強大な古代な世界の唯中に、人間を刻み出した。この厳しさを無限に学ばなければならぬ。それは不断に人間になる道である。人間の形、人間の思想、そして人間の感情。それは僕にとって無限の課題である。」

Mori est néanmoins conscient que cette épopée de l'homme qui se dresse en tant qu'homme devant la nature est ancienne, et que son sens est devenu presque hors de notre portée.

Cependant, c'est vers là, nous dit-il, qu'il faut aller chercher la signification de l'homme et de la nature. « Que la Grèce ne soit pas facilement visible directement est une chose naturelle, écrit-il. Le fait que la pensée, la littérature et l'art excellents de l'Europe ont touché directement la nature signifie qu'à partir de là ils ont extrait, éclairci, sculpté un nouvel esprit, de nouveaux sentiments et une nouvelle forme de l'humain, et dans ce sens, ils sont tous retournés à l'esprit de la Grèce.¹ » La Grèce a donné naissance à l'Occident. « Les historiens enseignent que l'histoire de ce [Parthénon d'Athéna], où le sang était lavé par le sang, était horrible et sombre. N'est-ce pas comme la douleur de la naissance où l'homme est enfanté par la nature ? Là ne rivalisaient-ils pas la bestialité insatiable et les sentiments humains sublimes ? Pour cette raison même, cela a attiré l'attention des grands poètes grecs.² » Ce drame entre l'homme et la nature demande sans cesse à être rejoué, à la façon d'une « création continuée » cartésienne. C'est un contact sans cesse renouvelé par le travail de la volonté.

La nature et l'homme, le contact originel depuis lequel l'homme devient homme, continueront aussi longtemps que l'humanité. Si l'on en vient au point essentiel, c'est partir des sensations, et arriver à la pensée. Cette structure de l'homme devenant homme n'a certainement pas changé aujourd'hui. Les gens diront qu'il s'agit de l'histoire ou de la société. Cependant, ceux-là présupposent la nature et ce qu'elle implique comme problèmes, chose qu'il est impossible d'éliminer. [...] Les conditions du contact avec la nature sont susceptibles de changer. Mais le contact fondamental ne bougera pas.

¹ SF, p. 341-342. 「ギリシアがなかなか直接見えないのは当然のことである。欧州の優れた思想、文学、芸術が、必ず、直接自然に汲んだ、ということは、そこから新しく人間の精神、感情、形態を引き出し、明確にし、刻み出した、ということであって、その意味で、それらはすべてギリシアの精神に還ったのである。」

² SF, p. 326. 「この[アテネのパルテノン]の歴史は、血で血を洗うすさまじい、また暗いものであった、と歴史家は教えている。それは人間が自然から生れ出る生みの苦しみのようなものではないだろうか。そこには、飽くなき獣欲と至純な人間感情とか相剋していたのではないであろうか。それ故にこそ、それはギリシアの偉大な詩人たちの注目をひいたのであろう。」

自然と人間、人間がそこから人間となる根源的接触は、人類と共に永く続くであろう。それは、要点を言えば、感覚から発して、思想に到ることである。この人間が人間となる構造は、今日も変化したとは思われない。人は歴史とか、社会とか言うであろう。しかしそれは自然とその課する問題を前提としてのことであって、それを消去できるものではない。[...]自然との接触の条件はある意味で変化しうるであろう。しかし基本的接触は動かない。¹

« Mais pourquoi donc l'homme n'est-il pas satisfait tant qu'il n'a pas gravé dans la pierre le chemin de son esprit ?² », se demande Mori.

La Grèce est pour Mori le symbole de la vie de l'homme en contact direct avec la nature, d'où il essaye violemment et sans cesse de s'extraire. Mais cette réalité nous est à nous inaccessible. Elle est trop ancienne, trop pure. Trop idéale ? C'est par le détour de l'Italie que nous observons cette réalité aujourd'hui. La Renaissance a donné au mythe de l'homme son dernier développement : la « seconde nature » de l'homme, une beauté dépassant celle de la première. L'Italie a aussi rendu clair le sens des murs épais du moyen-âge européen : la gestation d'une « intériorité » spirituelle, le domaine privilégié de l'individu.

Je me suis progressivement aperçu pourquoi les bâtiments romans sont entourés de murs épais et n'ouvrent que de petites fenêtres. Puis j'ai vu le christianisme enfermé à l'intérieur, c'est-à-dire une spiritualité, qui mûrissait petit à petit. Elle conquiert ensuite le monde et se développa au point de ne plus avoir à se couper de l'extérieur. [...] J'ai réfléchi au sens profond de la forme, et j'ai été convaincu qu'elle se trouve dans un rapport d'inséparabilité avec l'esprit.

やがて僕は、なぜロマンが厚い壁にかこまれ、小さい窓しかあけていないか、ということに段々気がついて来た。そしてその中にかこまれていたキリスト教が、すなわち一つの精神が、段々成長し、世界を征服し、自分と外界と区別しなくてもよいところまで発展してゆくのを見た。[...]僕は様式というものの深い意味

¹ SF, p. 326-327.

² SF, p. 286-287. 「いったいなぜ、人間は、その精神の経路を、石の中に刻み出さなければ満足しないのだろうか。」

を考え、それが精神とはなすことの出来ない関係にあるのを今さらのように思った。¹

Ces murs épais dans lesquels Mori lui-même vivait étaient la « forme » de l'esprit habitant une seconde nature, tout intérieure, où il vit en solitaire sa spiritualité. Aeba Takao résume ainsi l'évolution qui s'est produite en Mori :

Les bâtiments en pierre protègent l'homme de l'extérieur, mais à l'intérieur, ils font percevoir avec rudesse l'organique (la nature) de l'existence humaine. Cette nature et la nature extérieure ne peuvent se sentir mutuellement. Mori Arimasa, qui avait vécu grâce à ce ressenti mutuel avec la nature, a été vivement guidé vers une conscience de soi par la matière des pierres, a fortiori bien plus fortement que n'importe quel étranger d'Occident ou d'Orient venant à Paris. La solitude dont il parle à partir de *Sur les Fleuves de Babylone* était aussi cette « solitude » entourée de murs de pierres.²

Il y a donc une nature « naturelle » et une nature « humaine », qui s'oppose à la première. La spiritualité traditionnelle de l'homme occidental est une spiritualité qui n'est spirituelle que par opposition à la nature. Le point de départ de l'homme n'est pas l'homme lui-même. L'homme doit savoir d'où il vient. « L'homme se tient au-dessus de l'inhumain, et est entouré par lui³ », écrit Mori. L'homme est un résultat. « En regardant la mer sombre, j'ai pensé à la chose suivante : que "l'homme" n'est qu'une forme de la culture, ou de la civilisation. Que ce n'est pas quelque chose qui existe objectivement. L'homme doit sans cesse devenir l'homme. C'est ce que la Grèce a enseigné⁴ ».

¹ Cité dans Sugimoto Haruo, *Discours sur Mori Arimasa*, op. cit., p. 76.

² Aeba Takao, *Expérience et transcendance*, op. cit., p. 327. 「石の建物は外部からは人間を守るが、内部では人間の存在の有機性(自然)を苛酷なまでに知覚させる。この自然は外の自然とは交感することができない。木の文化という、自然との交感によって生きて来た森有正が、何よりも、石の物質から自己認識を切実に促されたことは、西欧、あるいは東欧からパリにやって来たどの異邦人よりもまして強いものがあつたであろう。彼が『バビロンの流れのほとりにて』以来、しばしば口にした孤独は、こうした石の壁にかこまれた「孤独」でもあつた。」

³ SF, p. 354. 「人間は非人間の上に、またそれに囲まれて立っている。」

⁴ SF, p. 337-338. 「暗い海を眺めながら次のようなことを考えた。「人間」ということは、文化の、あるいは文明の一つの形態に過ぎないのだ、と。それは客観的に在る何かではないのだ、と。人間は絶えず人間になるのではなければならない。それはギリシアが教えたことだ。」

L'homme provient de la nature mais sait qu'il n'est pas comme elle, et se tourne vers la divinité, qui représente la pureté de sa dimension spirituelle qui le sépare de la nature. Mori écrit : « De la bataille contre les centaures mi-bêtes aux frises des vierges qui avancent calmement devant la déesse, cela est comme un indice qui montre la véritable nature humaine et son cheminement, simplement avec ce symbole. Le mouvement de cet homme, qui naît dans la nature, et en même temps qu'il la dépasse, demande à se condenser sous des principes eux-mêmes inamovibles, à se définir par quelque chose d'inébranlable¹ »

Finalement, « C'est ici que se trouve au moins l'une des raisons pour laquelle on doit attacher de l'importance à la liberté individuelle. Parce que ce n'est que dans l'individu que l'humanité est reliée originellement à la nature² ».

Mori, en Europe, a retracé l'histoire (et les mythes) de l'homme en Europe. Rentrer dans les détails dépasse largement nos capacités de même que le cadre de cette étude, mais il n'est pas inutile de rappeler que cette vision est par trop idéalisée. Certes la Grèce et le christianisme sont les deux grands piliers de la civilisation européenne, mais autant pour leur valeur que pour leur pouvoir violent. Il y avait en Grèce une idée de la démocratie bien différente que celle qui est la nôtre aujourd'hui, et dans le christianisme une « charité » trop bien ordonnée. Qu'on se rappelle simplement que la « civilisation » se définit toujours par rapport aux Barbares...

Qu'en est-il donc des Barbares japonais ?

¹ SF, p. 286-287. 「半獣人ケンタウロスとの闘いから、神前に静かに進む少女の立像まで、それは、それだけの象徴をもって、人間の本性とそれの経過とを指示する指数のようなものである。この人間の動きは、自然から生れつつ、自然を超えたとともに、それ自体不動の法則の下に凝集し、自己を不動のものによって定義することを要求する。」

² SF, p. 326-327. 「個人の自由が何故重んぜられなければならないかの、少なくとも一つの理由はここにある、と思う。個人においてのみ、人類は、本源的に自然に連なるからである。」

3.3. Le milieu japonais

Se tournant alors vers le Japon depuis la France, héritière de la Grèce, du Moyen Âge et de l'abstraction universelle, Mori revoit son ancien « soi » relationnel, et découvre le lien si différent qui semble lier les Japonais avec leur « milieu ».

On s'interrogera peut-être sur la raison pour laquelle je dis cela dans un pays à la nature aussi riche, mais en réalité, nous les Japonais, ou je pourrais dire également moi qui suis japonais, je ne regarde pas du tout la nature. [...] Lorsqu'on parle du mont Fuji, je vois ce qu'on appelle « le mont Fuji », et non une montagne dans la nature, non ce qui entre avec lui dans un nouveau rapport au travers des sensations. Dans la nature japonaise, tous les endroits sont des « lieux-dits ». Bien que le fait lui-même qu'ils deviennent des « lieux-dits » soit respectable en tant qu'expression de l'histoire qui se grave dans la nature, si l'on en vient à celui qui regarde, cela rend impossible le contact direct entre chaque moi et la nature.

こんなに自然の豊かな国で何故そんなことを言うのかと思うかも知れないが、実は我々日本人は、あるいは日本人である私は、と言い換えてもよいが、すこしも自然など見ていないのである。[...] 富士山、という時、私は所謂「富士山」を見ているので、自然の中の一つの山を見、それと新しい関係に感覚を通じて入って行くのではないのである。日本の自然は要所要所がみな所謂「名所」になっている。「名所」になること自体は、歴史が自然に刻みつけられる一つの姿として尊いものであるけれども、見る側からいうと、それは個々の我が直接に自然に接触することを不可能にしているのである。¹

Au Japon, il y a une signification accrochée déjà au soleil qui se lève. Le drapeau national en est le premier exemple, mais on prie aussi le lever du soleil, et le soleil qui se couche est lié au Paradis et à la Terre pure du bouddhisme. Il y a des significations partout pour la nature. Lorsque l'on reconcentre une nature à laquelle ne sont pas accrochées ce genre de significations, il y a l'action d'un espace humain qui se découpe et se dessine, et cela se reflète très clairement

¹ DD, p. 452-453.

dans l'état de notre conscience. Et dans l'esprit de celui qui regarde cette nature, se crée également quelque chose comme un espace.

日本だと日の出なんかがありますと、もうそれに意味がついてくる。日章旗が第一そうですし、日の出を拝むとか、日没も極楽浄土と関係してくるとか、自然というものに絶えず意味がついているわけですね。そういう意味のついていない自然に接しますと、こちらの中に、一つの人間的なものが区切られて浮かび出る空間みたいな作用をしまして、それがこちらの意識状態にはっきりと映ってくる。そして見ている方の精神の中にも一つの空間みたいなものができてくるのです。¹

Le cas de Bashô est exemplaire à ses yeux, il vit en « symbiose » avec la nature, il n'est pas « solitaire »². Au Japon, l'homme et la nature sont fondamentalement symbiotiques. C'est aussi une nature recouverte par la perception des gens du passé. L'abondance des « lieux célèbres », *meisho*, (名所) en est pour Mori la preuve. Selon Mori, un Japonais ne voit pas la plus haute montagne du Japon comme une grande montagne, un volcan en repos qui se dresse au centre du Japon, mais comme le mont Fuji. C'est d'abord le mont Fuji, dans son sens, en tant que « lieu célèbre », que les Japonais vont contempler. Et ils vont le contempler à la manière dont d'autres Japonais l'ont fait. Le mont Fuji, c'est celui d'Akahito (赤人)³, de Hokusai (葛飾北斎)⁴ que l'on va d'abord (re)voir, dit Mori⁵. C'est uniquement dans cette contemplation du même que chacun se sent assuré d'avoir vraiment contemplé. Il peut dire qu'il a bien vu ce que l'autre a vu, ils sont d'accord, il y a accord et vérité. À l'instar de Miho no matsubara (三保の松原), d'Enoshima (江の島), un *meisho* est une trace ancienne de liaison entre l'homme et la nature. Donc ils ont un sens existentiel fort, et il y a donc une tendance à

¹ Mori Arimasa, Oshio Tsutomu, « Les fondements de la civilisation européenne », *op. cit.*, p. 58.

² Itô Katsuhiko, Mori Arimasa, *La naissance de la pensée*, *op. cit.*, p. 163.

³ Yamabe no Akahito (?-736 ?) était un poète de l'époque Nara. De rang peu élevé à la cour, ses talents étaient très estimés. Il laisse plusieurs dizaines de poèmes dans le *Man'yôshû* et d'autres anthologies.

⁴ Katsushika Hokusai (1760 ?-1849) fut un grand artiste d'estampes (浮世絵) actif au moment des réformes de Tenpô (1830-1843). Il est aussi considéré comme l'inventeur du terme « manga » (漫画), signifiant « images dérisoires ».

⁵ Mori Arimasa, *Vivre et penser*, *op. cit.*, p. 120-123

ce que tout endroit de la nature au Japon devienne un « lieu célèbre ». Les Japonais touchent la nature en participant de cette symbiose homme-nature ancienne¹.

On pourrait rajouter les *midokoro* (見どころ), *ichioshi* (一押し), *osusume* (おすすめ), ou *medama* (目玉) incontournables des guides touristiques japonais, qui sont comme une grille de lecture qui dirigent les sensations. Les Japonais ont tendance à visiter le monde entier de cette manière².

Mais n'est-il pas vrai que l'homme est d'abord lui-même un élément de la nature ? Il y a au Japon, comme l'écrit Aeba, « une façon de saisir le soi qui diffère du savoir cartésien. Mais dans cette connaissance, cela montre le mouvement du réalisme japonais dans la saisie du soi qui accompagne le rapprochement vers la forme phénoménale des choses³ ».

« Ce n'est pas trop de dire qu'*Une Étude sur le Bien* s'est formé sur les assises d'une telle mentalité⁴ », et cet essai, qui fit date au Japon, entraîna le grand mouvement d'effervescence philosophique que l'on connaît au Japon. Watsuji Tetsurô va quant à lui constituer comme une prolongation ou une application élaborée de la pensée de Nishida tournée vers le problème de la nature, proposant une lecture phénoménologique de la nature reposant sur la tradition japonaise. Dans *Le Milieu* (『風土』), Watsuji exprime dès son préambule son intention d'opposer à ce que l'on pourrait qualifier de phénoménologie de la temporalité mise au premier plan dans *Être et Temps* (*Sein und Zeit*) par Martin Heidegger, le grand professeur des philosophes japonais du milieu du XX^e siècle, une phénoménologie de la spatialité, issue de la tradition de pensée nishidienne (le célèbre « *basho* »). Le dessein de Watsuji est de repartir d'une contingence spatiale, afin d'affirmer une condition médiatique fondamentale, comme Heidegger pouvait être parti de la contingence temporelle comme condition

¹ *Ibid.*, p. 164.

² *Ibid.*, p. 122.

³ Aeba Takao, *Expérience et transcendance*, *op. cit.*, p. 20. 「デカルト的な知(サヴォワール)とはことなつた自己のとらえ方であるが、この認識には、もの³の現前性への接近とともに自己の把握において日本的リアリズムの働きを示[している]。」

⁴ *Idem.* 「『善の研究』はこうした心性(メンタリティ)の基盤の上に成立したと言っても過言ではない。」

fondamentale de l'« existentiel ». Mais Watsuji n'est pas guidé par l'unique et simple idée de prendre le contrepied de Heidegger.

Nous avons dit que Watsuji s'oppose à Heidegger, mais il hérite aussi de Heidegger comme de Nishida. Ce quelque chose de tout à fait heideggérien qui subsiste chez Watsuji, c'est le côté herméneutique de la progression de ses réflexions. En même temps, il y a un côté très nishidien (au moins du premier Nishida) de privilégier une explication de la réalité par les faits de conscience plutôt qu'une explication par des données expérimentables « extérieures », telles que la science ou la littérature du réalisme les propose.

Watsuji invoque une relation de l'homme à la nature qui serait équivalente à une relation de l'homme à l'homme telle que nous l'avons vue. Le « milieu » est opposé quant à lui à la « nature ». Le milieu est donc cet « écoumène » (selon l'expression d'Augustin Berque) que l'homme habite et pénètre, comme il est pénétré par lui. Watsuji l'explique ainsi :

Ce que j'appelle ici milieu (*fûdo*) est un terme général comprenant, pour une certaine région, le climat, les météores, la nature des roches et des sols, le relief, le paysage, etc. Autrefois cela s'appelait également *suido* 水土. Derrière ces notions se cachent d'anciennes visions de la nature qui prennent celle-ci comme environnement humain, en termes de terre, eau, feu, vent. Mais il y a de bonnes raisons pour examiner cela en tant que « milieu » plutôt que de le problématiser comme « nature ».¹

Watsuji témoigne ici de sa proximité avec la pensée de Nishida Kitarô. La théorie d'un homme ne s'opposant pas à la nature, d'un sujet ne s'opposant pas à son environnement est présente déjà dans *Recherches sur le Bien* (1930) et constitue bien évidemment un point fondamental de l'architecture philosophico-religieuse que Nishida met pour la première fois en place dans cet ouvrage. Voici ce que dit Nishida :

¹ Watsuji Tetsurô, Augustin Berque (trad.), *Fûdo, le milieu humain, op. cit.*, p. 39.

La nature semble au premier abord comme une existence de pure objectivité qui peut être rendue indépendante de notre esprit. Si l'on prend ce qu'on appelle les phénomènes naturels, si nous les considérons du point de vue de leur aspect subjectif, c'est-à-dire de l'activité d'unité, ils deviennent tous un phénomène de la conscience. Par exemple, il y a ici une pierre, et ce qui est apparu par la force d'une certaine existence inconnaissable que l'on peut rendre indépendant de notre subjectivité, c'est la nature. Cependant, si l'on voit directement cette pierre comme le fait d'une expérience immédiate, elle n'est pas une existence que l'on peut simplement rendre objectivement indépendante, mais elle est la réunion de notre vue, de notre toucher, etc., c'est-à-dire qu'elle est un phénomène de conscience qui se forme par l'unité de notre conscience.¹

Watsuji, comme Nishida, remet donc en cause l'objectivité (occidentale) de la « nature », c'est-à-dire en quelque sorte son rapport d'opposition par rapport à l'homme (par là même ils remettent en question également la définition occidentale de l'« homme »).

Le milieu aussi était la chair de l'humain. Mais, de même que la chair de l'individu a été considérée comme un simple « corps-objet », l'on en est venu à ne le considérer qu'objectivement, comme un simple environnement naturel. Or, au même titre que l'on doit restaurer la subjectivité de la chair, il faut restaurer la subjectivité du milieu. Si l'on voit ainsi les choses, on peut dire que le sens le plus originaire de la relation corps-esprit réside dans la relation corps-esprit de « l'humain », c'est-à-dire dans une relation corps-esprit individuelle-sociale comportant aussi la relation entre histoire et milieu.²

Le problème majeur auquel s'attaque la phénoménologie est celui de la connaissance, et sur ce point, on peut dire que Nishida avait eu une longueur d'avance

¹ Cité dans Aeba Takao, *Expérience et transcendance*, op. cit., p. 12-13. 「自然は一見我々の精神より独立せる純客観的実在であるかのように見ゆるが、実は、主観を離れた実在ではない。所謂自然現象をば、其主観的方面即ち統一作用の方より見れば凡て意識現象となる。例えば此処に一個の石がある、此石を我々の主観より独立せる或不可知的実在の力に由りて現んじた者とすれば自然となる。併し此石なる者を直接経験の事実として直に之を見れば、単に客観的に独立せる実在ではなく、我々の視覚触覚等の結合であって、即ち我々の意識統一に由つて成立する意識現象である。」

² Watsuji Tetsurô, Augustin Berque (trad.), *Fûdo, le milieu humain*, op. cit., p. 52.

sur les phénoménologues : son « expérience » était « connaissance ». « Il est bien connu que tout en apprenant de l'empirisme anglais d'un James ou d'un Mach, il est arrivé au concept de grand universel hégélien. Pourtant, il n'est guère malaisé de présumer que l'autosuffisance du *zen* lui a montré la voie qui ressaisit le caractère passif de l'expérience comme quelque chose d'actif¹ ». Mais la tradition japonaise et l'expérience nishidienne vont plus loin que la phénoménologie pour Watsuji :

L'Anthropologie philosophique contemporaine ambitionne de surmonter cette dissociation pour saisir derechef « l'homme » dans son caractère duel de corps et d'esprit. Ce qui vient au centre de la question, c'est l'intuition que la chair (nikutai 肉体) n'est pas un simple « corps-objet ».²

La division en un « discours sur l'esprit » et un « discours sur le corps » rend impossible tout discours qui engloberait les deux sous une forme nouvelle, la pensée occidentale montrant alors momentanément sa limite pour explorer ce problème. Sans doute la voie ouverte par Nishida lui a donné la conviction que la pensée japonaise avait la carte nécessaire à ce moment de la partie pour la philosophie³. On ne peut nier que les philosophes japonais avaient alors une longueur d'avance sur leurs homologues occidentaux, qui durent attendre par exemple l'originalité créatrice d'un certain Maurice Merleau-Ponty.

Mais du point de vue de Mori (ici très « cartésien »), cette attitude relève d'un psychologisme. Selon lui, en voulant retrouver la corporéité de l'esprit, la tradition japonaise reste prisonnière des phénomènes de conscience et ne touche pas les choses en tant que telles, au-delà des phénomènes.

¹ Aeba Takao, *Expérience et transcendance*, *op. cit.*, p. 24-25. 「彼がイギリスのジェームズやマッハ等の経験主義を学びながら、ヘーゲル的な普遍的な一般者の概念に至ったことは周知の事実である。しかも禅における自力主義が、経験という受動性格を能動的なものとしてとらえなおす働きを彼に示したことは推察にかたくない。」

² Watsuji Tetsurô, Augustin Berque (trad.), *Fûdo, le milieu humain*, *op. cit.*, p. 52.

³ À ce propos, si les *Recherches sur le bien* de Nishida comprenaient toute une didactique liée au passage de la conceptualité occidentale à la conceptualité japonaise ou sino-japonaise, Watsuji lui estime pouvoir en faire largement l'économie dans son *Fûdo*.

Nous l'avons vu avec le problème de la langue, mais Mori ne commet-il pas une nouvelle fois l'erreur de considérer le Japon d'un œil occidental, trop occidental ? Était-il plus occidental qu'un Occidental ? Notre-Dame n'est-elle pas elle aussi un *meisho* ? Pour Mori, non¹, car il a lui-même appris à ne plus voir Notre-Dame que comme un grand bâtiment de pierres aux nuances sans cesse changeantes... Mais cela ne remet pas en cause son caractère de *meisho*, pour les Japonais comme pour les Français.

Pour Itô Katsuhiko, derrière la solitude libératrice, l'évasion du carcan de la communauté ou du familialisme japonais, se cache dans *Sur les Fleuves de Babylone*, qui paraît plusieurs années après son arrivée en France, un Mori qui évitait de se confronter à la société française. L'intellectuel solitaire restait encore à distance de cette société, fuyant le rapport humain, préférant le contact des choses inanimées comme les paysages ou les œuvres d'art. Au contraire de ce qu'on pourrait admettre comme une évidence, Mori regrettait le confort de la communauté japonaise².

Si Mori évoque souvent sa vue de l'extérieur de Notre-Dame, depuis son chevet ou sa fenêtre, il écrit rarement sur son intérieur...

Arrivé en France, Mori avait conservé deux visages : un premier, intérieur, tourné vers le Japon, et un deuxième, tourné vers les Français. Il n'était pas complètement entré dans la perception des autres, pour la partager. Il est resté fidèle d'un côté à ses sensations individuelles, et d'autre part à la perception japonaise. Il s'est ainsi déterminé à rester seul.

On regrettera donc que la France soit restée pour lui un pays en noir et blanc. Il regrettait de plus en plus son pays, jalouxant peut-être la vie haute en couleur du Japon du miracle économique. Des couleurs chatoyantes pénétraient à nouveau le pays que Mori avait quitté exsangue. Il semblait prendre cela pour quelque chose d'indécemment.

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 122.

² Itô Katsuhiko, Mori Arimasa, *La Naissance de la pensée, op. cit.*, p. 152.

4. COMMUNAUTÉ ET SOCIÉTÉ

Une fois en France, Mori s'était « aperçu » que ce que les Japonais apprenaient de la culture occidentale était superficiel ou déformé, erroné. Il s'est revu lui plus jeune à transmettre les idéaux occidentaux à ses élèves à partir des textes de Pascal et Descartes. Il eu honte. Mais cette honte ne mena pas à une affirmation nouvelle des valeurs de son propre pays, de sa richesse intellectuelle, de sa structure, qui comme toute culture, possède une aspiration universelle dans sa vision du monde singulière. Non, pour Mori il fallait transformer la superficialité de l'apprentissage de l'Occident en apprentissage profond. Comme si face un arbre, un automobiliste décidait d'accélérer pour déraciner l'arbre et éviter l'accident. Cette voie était bien sur désespérée.

4.1. Le désespoir de Mori

Le regard de Mori sur la société japonaise repose fondamentalement sur une autocritique acerbe de lui-même. Mori s'est rendu compte qu'étudier l'Europe permettait d'obtenir un statut élevé au Japon, alors que Pascal, Descartes, c'est la culture traditionnelle en Europe. Cela a retourné sa situation complètement. Élève modèle et futur grand professeur de Tôdai grâce à sa maîtrise théorique d'un pan technique de la culture européenne. Il dira plus tard (lorsqu'il se sent le plus loin du Japon) que l'enseignement au Japon est une supercherie¹, qu'il est heureux d'avoir arrêté d'enseigner de manière erronée le français à Tôkyô².

Cela a été révélateur d'une position du Japon (plus passé que présent ?) vis-à-vis de l'Europe et plus largement de l'Occident, et ce fut la révélation qu'il en jouait le jeu complètement. Cela le lia à une longue tradition de copie, d'importation et d'assimilation, et non de création. L'Europe invente l'Europe, le Japon assimile ce qu'il peut. En Europe, l'étude du Japon est quelque chose d'exotique, d'encyclopédique. L'Europe connaît mieux le Japon que le Japon ne se connaît lui-même. Ou n'est-ce pas

¹ DD, p. 343.

² DD, p. 339.

plutôt ce que veut faire croire l'Occident ? Nous l'avons dit, le Japon assimile ce qui est technique. Le Japon a ses valeurs propres, une conception propre de l'universalité qui existera tant que le Japon ou le japonais existe, et ce comme chaque culture qui possède son propre langage. Seule l'Europe croit qu'on la copie pour sa « beauté ».

« Il devint capable de voir, depuis l'Europe, le Japon et les Japonais objectivement, et à ce moment il fut encore saisi d'un sentiment de désespoir pour le Japon et les Japonais qui se reflétaient à ses yeux.¹ » « S'il l'on se tient devant le Collège de France et que l'on pense au Japon, il est impossible de ne pas être saisi d'un sentiment de misère.² »

Je pense que tout Japonais a déjà plus ou moins ressenti une impression d'infériorité et de désespoir face à la civilisation européenne. Encore aujourd'hui, on a tendance à prendre le contrepied en mettant en avant l'art bouddhique du Japon contre l'art religieux chrétien, les estampes contre la peinture moderne, le Hôryûji contre Notre-Dame, Murasaki Shikibu contre Proust. En fait, à partir de la composition de comparaisons ou de contrastes, on cherche à retomber sur nos pieds dans la singularité et la particularité de la culture et de la tradition japonaises. En cédant, en s'accommodant tant bien que mal et rendant floues les choses, on dévie le problème.

ヨーロッパの文物にたいする劣等感や絶望感は、日本人であれば誰でも多かれ少なかれ身に覚えのあるものだと思います。その裏返しとして、キリスト教の宗教芸術にたいして日本の仏教美術を、近代絵画にたいして浮世絵を、ノートル・ダムにたいして法隆寺を、プルーストにたいして紫式部を持ち出すといったことを、いまだにやりがちなわけです。つまり比較・対照の構図から、日本の文化や伝統の独自性や固有性といったところへ着地点をもとめる。そうやって

¹ Katayama Kyô'ichi, *Dans quelle direction mourir ?*, op. cit., p. 127. 「ヨーロッパという場所から、日本や日本人が客観的に見えるようになった、そのとき彼の目に映った日本や日本人というものに、あらためて絶望的な思いを抱いたってどうか。」

² *Ibid.*, p. 130. Pour Katayama, bien que le Japon soit davantage reconnu sur le plan international, son image reste limitée au mont Fuji, aux geisha ou aux cerisiers (c'est-à-dire relégué à un plan exotique). 「コレージュ・ド・フランスの前に立って日本のことを考えると、どうしてもミゼールな気分にはなりませんね。」

折り合いをつけたり、辻褄を合わせたり、誤魔化したりしながら、本格的な問題を迂回してしまう。¹

Mais c'est aussi déjà à partir d'une norme occidentale, ou la conscience d'une certaine histoire du monde, linéaire et dominée par l'Occident. Mori lui-même est le premier de ces Japonais pour lesquels il éprouve du désespoir.

Par exemple Mori a eu un entretien avec Sartre, mais je ne pense pas que cela fut une conversation d'égal à égal. On l'a traité avec ménagement, enfin étant un intellectuel d'un pays de misère, si l'on ne l'avait pas traité avec une certaine « faveur », la conversation n'aurait pu avoir lieu. Mori lui-même ne le savait-il pas mieux que personne ? [...] Sartre, le penseur, se tient sur cette accumulation d'un savoir gigantesque [la tradition de pensée qui remonte à la Grèce]. Et c'est pareil pour Foucault ou d'autres. Lorsqu'on se demande « que peut-on pour soi lorsque l'on est un asiatique venant d'un pays de misère, parmi ces gens-là, à Paris », autrement dit, « quel travail peut-on faire sans cette qualité d'"étranger" ou de "Japonais" », on est vraiment désespéré. Je pense qu'il n'entrevoit pas de solution, entre le désespoir de rentrer au Japon, ou le désespoir de rester à Paris.²

Mori écrit : « Si je regarde maintenant en arrière, je pense en frissonnant au nombre de conditions infinies nécessaires pour travailler à Paris. Ce n'est qu'en ayant rempli ces conditions qu'on les connaît, et certainement pas de l'extérieur³ ».

¹ Katayama Kyô'ichi, « Mori Arimasa », *op. cit.*, p. 110.

² Katayama Kyô'ichi, *Dans quelle direction mourir ?*, *op. cit.*, p. 131. 「たとえば森はサルトルとも対談していますが、対等な対話にはならなかったと思います。手加減してもらおうというか、ミゼールな国の知識人ということで、『優遇』してもらわなければ、対話は成立しなかったはずです。そのことは森自身がいちばんよくわかっていたんじゃないでしょうか。[...]そういう膨大な知的累積の上[ギリシャからの思索伝統]に、サルトルっていう一人の思想家が出てきているわけでね。それはフーコーにしても、他の人にしても同じですけども。そういう連中のなかで、パリという街において、ミゼールな国からやってきた一人の東洋人である自分に何ができるだろう、つまり「外国人」とか「日本人」という留保抜きでどんな仕事ができるだろうって考えたときに、やっぱり絶望だっていうか。だから日本に帰ることも絶望だし、パリに留まることも絶望だし、どうしたらいいんだっていう感じだったと思いますね。」

³ PC, p. 27. 「今ふりかえてみて、戦慄しつつ思うことは、このパリで仕事をするには、いかに限りなく多くの条件があるか、ということである。その条件がいかなるものであるかは、この条件が充たされてみなければ決して外側から判るものではない。」

Mais ce sentiment de misère n'est-il pas suscité volontairement par l'Occident lui-même ? Depuis que l'Occident s'est adjudgé l'« universalité », que reste-t-il aux cultures qui ne veulent le rejoindre ? Se définir par rapport à l'Occident est déjà entrer dans le jeu de celui-ci et donner une sorte de légitimité à sa prétention universelle. Mais Mori aurait pu et du s'intéresser au Japon d'une manière infiniment plus objective, c'est-à-dire en décrivant ses fonctionnements, plutôt qu'en les critiquant. Lorsque Mori dit que le Japon c'est lui-même, peut-être va-t-il un peu loin. Il a choisi son propre chemin de croix.

La difficulté de Mori à harmoniser sa théorie de l'expérience avec la réalité concrète de la vie française et japonaise semble indiquer définitivement que sa vision était par trop partielle.

Akiyama ressent dans sa lecture de Mori, et notamment de *Lointaine Notre-Dame* pour lequel il écrit un court commentaire, un point problématique : l'expérience, tout en étant à la fois fondamentalement de la même teneur en chaque individu (universelle), s'exprime dans des modèles culturels radicalement différents qui ramènent l'auteur à parler d'« expérience des Japonais » et d'« expérience des Européens ». Il semble donc y avoir deux niveaux d'expérience, voire deux expériences : « l'expérience comme principe élémentaire de l'être humain, et l'expérience en Europe et au Japon¹ ». Le problème étant que Mori ne distingue pas l'expérience de l'être humain de l'expérience en Europe, reléguant l'expérience des Japonais à une expérience « déformée ».

Mori tente de répondre, en utilisant autant de détournements que nécessaire, à cette question fondamentale, celle d'une relation possible entre l'expérience humaine universelle et les expériences singulières (culture européenne, culture japonaise). Il est ainsi à la recherche d'un fond commun entre la culture européenne et la culture japonaise qui n'efface pas pour autant leurs différences, ni ne rapporte simplement l'une à l'autre. Dans ce sens, il s'inscrit dans le même mouvement « égalitaire » qu'Umesao,

¹ Akiyama Shun (秋山駿), « L'expérience, c'est là le fondement de la vie » (« *Keiken koso ikiru koto no kontei* », 「経験こそ生きることの根底」), MAZ, III, Annexe n° 4, p. 18. 「人間の基本としての経験と、西欧と日本のなかの経験」

mais pourtant la balle n'est jamais dans le camp du Japon, et toujours dans celui de l'Occident.

Si l'expérience dans sa forme occidentale est aussi déterminée par la société occidentale et son histoire que l'expérience japonaise est déterminée par la société japonaise et son histoire, comment prétendre transformer l'expérience des Japonais en une expérience individuelle de type occidentale ? Le « désespoir » de Mori vient peut-être de la tentative de relever ce défi impossible.

Parmi les promesses de l'« expérience » de Mori, ce point était toutefois le plus important : l'« expérience », par son caractère unique, amène toutes les dimensions de la vie humaine dans un même « lieu » (remarquons ici encore la proximité avec Nishida). Différant par exemple de la logique des « pots à poulpe » (ou du « fonctionnement de chapelle ») que Maruyama Masao (丸山真男)¹ utilisait pour qualifier à la société japonaise, l'« expérience » est un plan commun, une mesure commune, pour comparer et analyser rationnellement les choses issues de différents contextes. L'expérience aurait dû tendre vers une universalité : « Ainsi donc les vécus qui étaient les choses particulières de chacun sont tous redescendus complètement sur une surface commune, et ce qui est ressaisi une nouvelle fois à partir de cela, c'est l'expérience² ». Mais l'expérience était un modèle occidental.

4.2. Le Japon et l'Occident

La position de Mori est ainsi très tranchée, et participe autant d'une théorie possible de l'histoire, récente, de la société japonaise que d'une idéologie occidentale.

« Il est idiot, au-delà même du non-sens, dit Mori, d'être attiré par la civilisation occidentale en imagination, comme d'être blessé par elle en imagination, ou de courir

¹ Maruyama Masao (1914-1996) était un politologue japonais qui s'était spécialisé dans l'histoire politique du Japon. Son ouvrage le plus connu est sans doute *La Pensée du Japon* (*Nihon no Shisô*, 『日本の思想』).

² Mori Arimasa, Oda Makoto, *À la recherche des principes de l'homme*, op. cit., p. 170.

vers l'exotisme.¹ » L'Occident a certes touché le Japon de manière irrévocable que ce soit à Meiji plus particulièrement par la pensée européenne, ou après 1945 par la vague de la culture américaine. Comme la modernisation eut l'apparence d'une occidentalisation, la mondialisation accentue encore cette force qui tire apparemment le Japon vers l'Occident. Le Japon, n'en déplaise à ses voisins, fait peut-être à moitié partie de l'Occident (mais n'en déplaise à l'Occident cette fois, il fait pour l'autre moitié partie de l'Asie). Le « manque de lucidité » que Mori entrevoit chez les intellectuels japonais à ce sujet l'irrite : « Le point commun aux nombreuses analyses erronées qui existent, c'est qu'on ne se rend pas compte de la grande contradiction, que nous sommes, à propos du problème de la civilisation, [alors que nous sommes] placés en son sein² ». Mori dresse un bilan sans demi-teinte de la situation : l'Orient est l'invention de l'Occident³. Ainsi, toute tentative d'affirmation de quelque chose d'oriental doit passer par le biais de la pensée occidentale. Il insiste sur ce point très fortement :

Ce qui est important est que ces possibilités sont du côté de l'Occident, et non du côté de ladite civilisation orientale, et il ne faut à aucun prix manquer de le voir. C'est pourquoi si nous voulons vraiment faire vivre les choses d'Orient, il faut passer quoiqu'il arrive par l'Occident. Cependant, la réalité contradictoire est que cette civilisation occidentale elle-même se tient sur la tradition d'un passé gigantesque, et ne permet pas facilement qu'on la traverse.

¹ DD, p. 164. 「想像で西欧文明に憧れ、同じく想像で西欧文明に中傷し、エキゾティズムにはしるなど、無意味を超えて馬鹿げている。」

² SF, p. 292. 「色々ある見当ちがいに共通している一つの点は、自分達が文明の問題で、その中に置かれている、大きい矛盾に気がつかないでいるということである。」

³ SF, p. 292. « Premièrement, la civilisation est aujourd'hui devenue unique dans le monde. Penser qu'il y a un sens positif au concept extrêmement vague de civilisation orientale, et vouloir la fusionner avec la civilisation occidentale n'est rien d'autre qu'une confession de sa propre ignorance. La civilisation occidentale qui a, au terme d'un processus de plus de mille ans, fait la synthèse de la Grèce qui était elle-même le canalisateur de la civilisation antique et de l'hébraïsme qui était le seul principe civilisationnel qui s'opposait à elle, a donné naissance d'elle-même à ce qu'on appelle la civilisation orientale, à ses possibilités et à sa force intrinsèques. » 「第一に今日、文明は世界で唯一になってしまった。東洋文明という甚だ曖昧な概念に積極的意味があるように思って、それと西欧文明とを総合するなどという考えは、自己の無知の告白以外のものではない。古代文明の総合者であったギリシアと、それに対立する唯一の文明原理であったヘブライズムとを千年以上かかって総合した西欧文明は、いわゆる東洋文明と称せられるものを、自己の中に含みうる可能性と強さとを自己の中に生み出した。」

重要なことは、その可能性が在るのは西欧の側にあつて、いわゆる東洋の側にはないということ、そのことは決して見損つてはならない。だから、我々は、本当に東洋のものを生かそうとすれば、どうしても西洋を経過しなければならない、ということである。しかしその西洋文明そのものが歴大な過去の伝統の上に立ち、容易に、その経過を許さない、という矛盾した現実がある。¹

Pour Mori, le fond du problème est que l'« homme », la « civilisation », l'« universalité », ne sont pas simplement des valeurs que n'importe quelle culture aurait pu inventer (ou plutôt si), mais l'Histoire les a fait inventer par ce qui s'est construit sous la forme de la civilisation occidentale et que cette civilisation a influencé directement ou indirectement une grande partie de la planète, dont le Japon. Ainsi, dans la civilisation (occidentale) qui a « recouvert le monde », il y a à la fois quelque chose qui transcende l'Occident, mais en même temps quelque chose de très occidental.

La caractéristique de cette civilisation européenne, c'est en fait le sens de son universalité humaine, c'est quelque chose à ne surtout pas oublier. L'examen comparatif de l'Orient et de l'Occident, comme leurs échanges mutuels, n'est rien d'autre qu'une manifestation de l'esprit européen lui-même. Et cette universalité, c'est l'activité de l'esprit vivant en tant que tel, et il n'y a pas d'autre moyen pour le savoir que de l'apprendre directement, et il ne faut pas le limiter à une vision qui aurait seulement répandu une pensée qui aurait pris conscience d'elle-même en une certaine région. C'est quelque chose de brut incomparablement plus violent que l'humanisme tel qu'il est pensé au Japon, et l'humanisme là-bas n'est pas une idée ou un mot, mais plutôt l'autodiscipline de cette force violente, et n'a rien à voir avec des idées frêles comme porter un amour pour tous sans distinction.

このヨーロッパ文明の特殊性、といつてもその人間的普遍性の意味なのだが、これは決して忘れてはならないものである。東洋、西洋の比較検討とか、その相互交流などということも、それ自体ヨーロッパ的精神の一つのあらわれにはほかならない。そしてこの普遍性は、それ自体生きた精神の働き方であつて、そ

¹ SF, p. 292.

これは直接学ぶ以外にはそれを識る方法はないのであって、ある地域で自明的になっている考え方を推し広めただけの見方でそれを制限してはならないと思う。それは日本で考えられているユマニズムなどとは比較にならないほど激しい荒々しいものであり、ユマニズムはそこでは観念や言葉ではなく、むしろこの激しい力の自己規律であり、一視同仁などという弱々しい観念とは何の関係もない。¹

« Ce qui structure l'histoire de la civilisation mondiale, dit Mori, c'est l'élargissement de la civilisation occidentale qui est une étendue de la civilisation grecque. Ce qui est poursuivi, c'est l'activité d'intégration de la civilisation occidentale. [...] La civilisation occidentale est utile, dans ses fondements essentiels, en tant que base pour toute culture humaine.² »

Umesao Tadao ne confirme pas moins les faits, mais sur le ton de la critique. Selon lui, la civilisation occidentale, en inventant l'Orient et l'Occident, dévoile plutôt sa limite : : « parce que parler de l'Orient, parler de l'Occident, ce sont des idées historiques où sont d'abord réfléchies les cultures. Le Japon a reçu des coordonnées dans l'espace historico-culturel³ ». « C'est quelque chose de déterminant, mais séparer le monde en Orient et Occident, c'est tout d'abord du non-sens. Quand bien même la comparaison de l'Orient et de l'Occident donnerait l'impression de théoriser proprement sur le monde, lorsque l'on réfléchit avec la tête, en réalité, on ne fait qu'oublier ce qui n'est pas l'Orient ni l'Occident.⁴ »

¹ PC, p. 11-12.

² DD, p. 406. 「世界の文明の歴史を構成しているのは、ギリシア文明の延長である西欧文明の拡大である。追求されているのは、西欧文明の統合作用である。[...] 西欧文明というものは、その本質的基盤においてあらゆる人間的教養に基礎として役立つものである。」

³ Umesao Tadao (梅棹忠夫), « Conception écologique de l'histoire de la civilisation » (« *Bunmei no seitaishikan* » 「文明の生態史観」), in *Conception écologique de l'histoire de la civilisation (Bunmei no seitaishikan)*, 『文明の生態史観』, Chûôkôron shinsha, [1957] 1974, p. 100. 「東洋といい、西洋というのは、もともと文化をかんがえにいたるところの、歴史的な観念だからである。日本は、歴史的・文化的な空間において、座標をあたえられたのである。」

⁴ *Ibid.*, p. 101. 「決定的なことだが、世界を東洋と西洋とに類別するということが、そもそもナンセンスだ。頭のなかでかんがえようと、東洋と西洋との比較という、いかにもきれいに世界を論じたようなきになるが、じっさいは、東洋でも西洋でもない部分を、わすれているだけである。」

La théorie d'Umesao Tadao, pourtant largement modérée, a été critiquée comme étant une « théorie nationaliste » (日本論). Lui-même se défend d'avoir voulu placer le Japon dans une position privilégiée en le rapprochant des pays de l'Europe de l'Ouest (ce qui est en effet un des caractères marquants des discours nationalistes qui veulent donner une place particulière au Japon en Asie). Son étude est une théorie sur l'histoire du monde et non du Japon en particulier¹. Sa théorie n'a pour objectif que de décrire la structure du monde telle qu'elle est, mais pas de donner des objectifs d'action, ni des outils pratiques pour le futur du Japon². Umesao a remarqué dans ces circonstances le « narcissisme » des intellectuels japonais, qui ne s'intéressent qu'aux choses qui touchent de près ou de loin le Japon, et ne s'intéressent guère au monde en tant que tel³. « Traditionnellement, les intellectuels japonais ont développé une pensée en comparant le Japon et l'Europe, mais dans leur perspective, les nombreux territoires de l'immense Asie n'étaient presque pas inclus.⁴ » Ils se sont axés, comme Mori, sur la perspective occidentale d'opposition (une « opposition binaire » ?).

L'émergence des pays d'Asie centrale après le second conflit mondial n'est pas sans lien avec ce recadrage de la géopolitique mondiale.

Le Japon fait partie de l'Asie, et partage beaucoup de points communs avec les pays d'Extrême-Orient. Mais « chose embêtante », il a aussi partagé beaucoup de choses avec l'Occident depuis Meiji, éléments qui sont venus pénétrer la culture japonaise et pas uniquement de manière superficielle. Katô Shûichi avait utilisé le terme de « culture hybride » (雑種文化) pour décrire cette situation. Mais est-ce suffisant ? Pour Umesao, cela ne dévoile toujours pas ce qu'a de particulier la culture japonaise. En effet, cela donne-t-il un quelconque renseignement sur la culture du Japon ? Si nous suivons sa pensée, nous pouvons effectivement nous demander pourquoi les éléments

¹ Cf. Umesao Tadao, « Le Japon vu de la conception écologique de l'histoire » (« *Seitaishikan kara mita nihon* », 「生態史観からみた日本」), in *Conception écologique de l'histoire de la civilisation*, op. cit., p. 169-170.

² *Ibid.*, p. 175-176.

³ Cf. *ibid.*, p. 171.

⁴ *Ibid.*, p. 174. 「伝統的には、日本の知識人は、日本とヨーロッパとを比較しながらかんがえを展開してきたのであって、その視野のなかには、広大なアジアの諸地域がほとんどはいていなかったのであります。」

étrangers et autochtones restent dans un rapport d'extériorité les uns aux autres au Japon et non dans les autres pays comme la Chine, ou même la France par exemple, rendant le qualificatif de « culture hybride » apte à caractériser le Japon par rapport aux autres cultures.

Umesao préfère utiliser un point de vue fonctionnel (機能論) plutôt que génétique ou généalogique (系譜論) pour approfondir avec davantage de clarté l'étude de la culture japonaise. Ainsi, il ne se pose pas la question de la provenance, de l'origine des éléments constitutifs de la culture japonaise, mais celle de leur rapport les uns aux autres. Afin d'éviter les présupposés présents dans l'idée de « progrès » (進化), il préfère analyser le « changement » (変化). Il veut étudier l'histoire (les changements ou successions) des communautés humaines (écosystèmes humains) en analysant leur organisation interne, et non leur provenance ou leur origine, et en dégager des « principes » (法則)¹. Ces changements se fondent sur un mouvement, presque dialectique, qui se joue entre les hommes et leur environnement : un « automouvement sujet-environnement » (主体・環境系の自己運動²), rappelant quelque peu l'idée de « milieu » (風土) de Watsuji, ou de l'« auto-identité absolument contradictoire » de Nishida.

Selon Umesao, le Japon et les pays occidentaux du « vieux monde » (旧世界³) (autrement dit l'Europe de l'Ouest) possèdent des points communs importants. Il regroupe le Japon et l'Europe de l'Ouest sous l'appellation de « premier territoire » (第一地域⁴).

La culture japonaise est une « civilisation hautement moderne » (高度の近代文明⁵). Il cite divers exemples comme le développement de l'industrie et des moyens de communication, le haut niveau de l'éducation et sa généralisation, le faible taux de

¹ Umesao Tadao, « Conception écologique de l'histoire de la civilisation », *op. cit.*, p. 119-120.

² *Ibid.*, p. 121.

³ *Ibid.*, p. 99. Le « vieux monde » comprend pour Umesao le continent eurasiatique et l'Afrique du Nord.

⁴ Témoin de l'histoire en train de se faire au milieu du vingtième siècle, au premier territoire comprenant le Japon et les pays d'Europe de l'Ouest, capitalistes, est opposé le deuxième territoire, principalement les pays communistes du centre du continent, la plus grande différence historique entre ces deux groupes étant la présence et l'absence de période féodale.

⁵ *Ibid.*, p. 105.

mortalité, l'espérance de vie élevée ou encore l'importance de l'art. Si dans le processus de la modernisation un nombre important d'éléments occidentaux ont été importés au Japon et sont venus fonder la société d'aujourd'hui, chose que l'on ne peut nier, il n'en est pas moins clair que l'objectif n'a pas été, sauf chez certaines rares personnes, d'« Occidentaliser » (西歐化) le Japon, mais bien de « moderniser » (近代化), et tant pis si le départ de cette modernisation a été amorcé avec l'importation massive d'éléments appartenant à la culture occidentale. Pour Umesao, après que le retard fut rattrapé par le Japon, le développement de la modernisation s'est poursuivi en parallèle avec l'Occident.

La société japonaise est également une société « hautement capitaliste » (高度資本主義), autrement dit une société où les bourgeois ont pris en main le pouvoir. Cette classe bourgeoise a d'abord grandi dans une société féodale de grande échelle, qu'elle a renversée au cours d'une Révolution. Les pays du « deuxième territoire » (第二地域) n'étant pas passés par le système féodal (ils étaient soit des colonies soit des régimes autocratiques), la classe des bourgeois n'a pu se développer. La Révolution a mené alors la plupart de ces pays vers la dictature.

Puisque le système féodal a débouché partout sur des régimes capitalistes, on est en droit de s'interroger finalement sur le rôle réel de l'Europe de l'Ouest dans le développement et la modernisation du Japon. Pour Umesao, il ne fait aucun doute que le Japon n'a pas eu besoin de l'Occident pour se développer jusqu'à son état actuel, et que l'introduction d'outils occidentaux appartient à une dimension contingente du développement de la société japonaise. En fait, si l'introduction des éléments occidentaux a pu se passer aussi aisément, c'est bien qu'il y avait déjà au Japon des personnes prêtes à recevoir ce savoir et à l'utiliser dans une direction adéquate pour le Japon (en principe la même direction vers laquelle se dirigeaient les pays d'Europe de l'Ouest).

Ce faisant, Umesao Tadao donne naissance à une « théorie de progrès parallèle de la civilisation » (文明の平行進化説¹). Elle s'inscrit dans une vision spatiale et multiple de l'Histoire (et non plus temporelle et unique). D'autre part, elle s'inscrit dans son

¹ Umesao Tadao, « Le Japon vu de la conception écologique de l'histoire », *op. cit.*, p. 173.

époque, la génération de la Guerre et de l'après-guerre, pour qui le sentiment de retard du Japon sur l'Occident est plutôt un reliquat du passé. Contrairement à elle, pour beaucoup de Japonais de Meiji et Taishô, l'« avancée » de l'Europe et des États-Unis et le « retard » du Japon étaient des choses absolument hors de doute¹.

La différence majeure entre les pays d'Europe de l'Ouest et le Japon est que dans ce dernier, la deuxième moitié de l'époque féodale (Edo) est marquée par la fermeture du pays et ainsi l'arrêt de l'expansion territoriale et de l'acquisition de richesses, freinant l'essor de la classe des bourgeois et mettant en « retard » le Japon par rapport aux pays d'Europe de l'Ouest.

Ainsi, sans aller jusqu'à contrebalancer les vues de Mori par une vision nationaliste proposant un leadership japonais en Asie et pourquoi pas du monde, tel qu'il avait pu être suggéré par les philosophes de Kyôto peu avant le milieu du XX^e siècle, le propos de Mori nécessite néanmoins une certaine relativisation, tant son discours se calque sur une vision hégémonique occidentale qu'il est difficile d'accepter sans examen critique.

4.3. Communauté japonaise et société occidentale

En tant que troisième axe de la confrontation partielle Europe-Japon chez Mori, nous allons soulever le problème de la différence communauté/société. « Je ne sais pas si l'on peut coiffer du nom de société la communauté du Japon, écrit Mori. Ce n'est en tout cas certainement pas quelque chose d'évident. Ce que définit la communauté du Japon, est-ce vraiment le mot de société ?² » Ce que questionne Mori ici est la différence entre la société à l'occidentale et la société à la japonaise, en suggérant immédiatement que le groupe japonais diffère par exemple du groupe français. Il continue : « Si la société diffère d'un groupe d'êtres vivants et est une vérité humaine, il

¹ *Idem.*

² DD, p. 292-293. 「日本という共同体に社会という名を冠することができるかどうか知らない。少なくともそれは決して自明のものではない。日本という共同体が定義しているものは、はたして社会という語であろうか。」

semble nécessaire de faire des recherches suffisamment strictes sur ce point. [...] Même si finalement la communauté du Japon est quelque chose qui définit une société, les conditions et restrictions particulières qui existent vis-à-vis de ce point essentiel sont-elles seulement tirées au clair ?¹ »

Sa théorie de l'expérience le mène néanmoins à formuler un jugement : la société japonaise est une « communauté ».

Dans la communauté japonaise, le fait que l'individu ne soit pas la dernière unité de mesure ne signifie pas du tout que les personnes pensent en commun. Le sujet de l'« expérience » et de la « réflexion » n'est, objectivement, rien d'autre que chacun des hommes possédant un corps propre. Dans ce sens, un seul homme est à la base de l'expérience. Toutefois, si l'on questionne l'« expérience » et la « pensée » de l'intérieur de leur subjectivité, cela en revient à la relation entre deux sujets, et l'on ne peut descendre plus bas.

日本の共同体では、個人が究極の単位にならない、ということは、人々が共同で考えるという意味では決してない。「経験」し「思考」する主体は、客観的には、それぞれ別の肉体をもった一人一人の人間である外はない。そういう意味では経験にはもちろん一人一人の人間が基体になっている。しかし、「経験」や「思想」をその主体性の内側から問題にしてみると、二人の主体の間の関係に還元され、それ以下に下ることがない、ということである。²

L'« expérience » existe dès que l'homme existe. Lorsqu'on analyse le fondement de la dynamique de l'expérience, il consiste en une relation schématique entre les hommes. À son extrémité, c'est la communauté qui devient la base du jugement et de l'action. Lorsque l'analyse de sa dynamique est creusée jusqu'à l'individu, l'individu devient quelque chose de critique. Et cet individu se lie automatiquement avec la société. Donc la société (社会) et la communauté (共同体) ont une même apparence extérieure³.

¹ DD, p. 292-293. 「社会というものが、生物の集団とは異なり、人間の事実であるならば、この点は十分厳密に追求されなければならないと考えられる。[...] 日本という共同体が結局、一つの社会を定義するものとしても、そこにはどういった特殊な条件と制約が、この本質的な点に関して、存するか、それははたして解明されているであろうか。」

² Mori Arimasa, « Sur le "langage" » [1971], MAZ, V, p. 354.

³ Mori Arimasa, Oda Makoto, *À la recherche des principes de l'homme*, op. cit., p. 134.

L'individu n'existant pas dans sa forme solitaire, la forme de la société japonaise est, pour Mori, la communauté, fixée par « les liens du sang, les liens familiaux, les liens ethniques¹ ». Qu'est-ce à dire ?

Examinons dans une perspective plus large cette opposition communauté/société, en partant du théoricien de cette comparaison, qui lui avait des vues absolument contraires à celles de Mori.

L'opposition communauté/société² est une théorie qui a donné sa postérité à Ferdinand Tönnies (1855-1936), sociologue allemand³. Dans son œuvre « Communauté et société » (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), parue pour la première fois en 1887 et qui connaîtra un fort retentissement lors de sa réédition de 1912, celui-ci met en évidence la distinction fondamentale entre communauté et société, avec comme arrière-plan historique la recherche d'une alternative à la société moderne, industrielle et capitaliste. En effet, la « société » en vient à être conçue comme destructrice du lien social, et l'alternative à cette dégradation semble résider dans la « communauté », où l'individualisme doit s'incliner face à une volonté commune plus « positive ».

Pour Tönnies, les liens qui soudent les individus d'une communauté sont de trois types : ce sont les liens du sang (l'archétype en est la famille), les liens de voisinage (les archétypes seraient le village rural et/ou les associations) – tous deux des liens « visibles », directement liés à l'espace de vie et d'habitation –, et troisièmement la communauté spirituelle (dont les archétypes pourraient être une foi et/ou des valeurs communes). Quatre traits sont associés à ces trois liens : l'unité (si des inégalités qui

¹ Mori Arimasa, Kinoshita Junji, « L'époque contemporaine et l'homme : dans la conscience issue de la crise » (« *Gendai to ningen – kiki no naka ni aru jikaku ni tatte –* », 「現代と人間—危機のなかにある自覚に立って—」) [1970], in *Recueil d'entretiens avec Mori Arimasa (Mori Arimasa taiwaron, 『森有正対話編』)*, Chikuma Shobô, 1982, p. 47.

² Nous utiliserons également ces concepts en tant qu'« idéal-types », comme nous l'avons fait plus haut avec l'expérience et le vécu.

³ Ferdinand Tönnies est né dans une famille d'agriculteurs. Il poursuit des études universitaires et la publication de son grand ouvrage en 1887 passe inaperçue. Ce n'est qu'en 1912, quand son livre est réédité pour la première fois, que son travail sera reconnu et commenté largement. En effet, le climat du premier quart du vingtième siècle, très critique de la société moderne, va jouer un grand rôle dans la réception de son œuvre, qui sera notamment utilisée par les nationalistes et bientôt les national-socialistes allemands. Tönnies, qui refuse de s'associer au parti nazi, perdra sa place à l'université.

compromettent l'unité existant, elles doivent être combattues), la compréhension (son caractère éminemment tacite l'empêche d'être explicitée ou énoncée), la volonté commune (entente vers un but commun qui légitime d'autre part l'anéantissement de tout ce et tous ceux qui ne tend(ent) pas vers ce but), et enfin l'obéissance (la lutte contre l'allogène demande de la part de l'individu une soumission au plan du groupe ; la désobéissance est durement punie)¹.

Au contraire de cette peinture positive de la « communauté » (Gemeinschaft), Tönnies dresse un bilan plutôt noir de la « société » (Gesellschaft). Dans la société les individus ne sont plus liés entre eux par l'affection, mais s'opposent fondamentalement les uns aux autres, ou s'unissent plus rarement mais encore pour faire face à d'autres, suivant leur intérêt personnel, le plus souvent matériel. La religion est quant à elle reléguée à un choix personnel et non plus collectif. C'est la science qui devient l'étalon de valeur. Le lien social s'universalise et devient sans limites (de sang, de territoire), donc il demande un effacement des « racines », familiales ou locales².

Ce constat est bien évidemment à rééquilibrer, car l'opposition communauté / société est une construction conceptuelle du XIX^e siècle, avec comme arrière-plan historique une critique sociale et la recherche de nouveaux buts. Tönnies ne voyait que le bien dans la communauté et le mal dans la société, et s'inscrivait donc idéologiquement dans un mouvement pro-communautaire, et sa description de la communauté comme l'entier opposé de la société ne révèle finalement que la dimension paradigmatique de ces deux concepts. Ainsi, il est nécessaire de rajouter que contrairement à la société, la communauté est agressive vis-à-vis de ce qui n'est pas uni avec elle (par le sang, le lieu et l'esprit), et qu'elle ne reconnaît pas non plus la liberté individuelle. D'autre part, l'universalisme peut aussi être le véhicule de valeurs plus larges et fondamentales, tout comme les idéaux religieux peuvent au contraire véhiculer la haine et mener à la guerre³.

Ce modèle est donc utilisé par Mori, bien qu'il n'est dit nulle part qu'il aurait pu s'inspirer de Tönnies, pour comparer la société à la japonaise (sous le paradigme de la

¹ Nathalie Rigaux, *Introduction à la sociologie par sept grands auteurs*, De Boeck, 2008, p. 118-119.

² *Ibid.*, p. 123-124.

³ *Ibid.*, p. 126-128.

communauté) et la société à l'occidentale. Il aurait pu le trouver chez Nakane Chie qui oppose également le type de groupe communautaire (ゲマインシャフト的) au groupe contractuel « social » (ゲゼルシャフト的)¹, avec le même caractère critique vis-à-vis de la communauté.

Nakane développe de manière détaillée sa vision qui pointe dans la même direction que Mori, aux antipodes de Tönnies. Retenons simplement que selon lui, il existe trois modèles de formation de société : un vertical (c'est le cas assez exceptionnel du Japon), un horizontal (l'Inde et ses castes par exemple), et un contractuel (traditionnellement la plupart des pays occidentaux). Pour Nakane, le système japonais s'oppose fortement à la fois au système horizontal, ce qui peut paraître naturel, mais aussi au système contractuel. Par exemple, alors que dans le groupe contractuel les membres prêtent serment d'obéir pour la durée du contrat aux ordres d'un responsable qui dirige l'équipe, au Japon le responsable est davantage l'axe des relations interpersonnelles (人間関係の要), le garant de l'harmonie (和を保つ) du groupe et les actifs sont plutôt ceux qu'il a réunis².

Donc, pour assurer une cohésion viable au groupe communautaire, les membres doivent renforcer le sentiment d'unité de leurs membres, développer l'organisation interne du groupe de telle sorte que la force de liaison entre les membres soit réciproque, et faire en sorte que les relations s'inscrivent dans la durée et soient les plus intimes possible. De manière générale, l'attachement émotionnel des membres envers le groupe ou les autres membres, qu'ils soient supérieurs en position ou inférieurs, devient le ciment de la cohésion.

Aeba Takao, qui lui est par ailleurs plus modéré quant à ses appréciations, conclut aussi que « La société du Japon n'est pas un contrat explicite mais tacite, et la compréhension n'est pas logique mais émotionnelle. Elle s'oriente vers l'assimilation plutôt que l'opposition, vers l'"harmonie"³ ». La raison principale est qu'« Au Japon, qui n'est presque constitué que d'une ethnie, et ne parle presque qu'une seule langue, il

¹ Nakane Chie, *Relations humaines dans la société verticale*, *op. cit.*, p. 164.

² *Ibid.*, p. 158-164.

³ Aeba Takao, *Expérience et transcendance*, *op. cit.*, p. 330. 「日本の社会は契約ではなく、黙契であり、論理的な理解ではなく『以心伝心』である。対立よりは同化にむかい『和』にむかう。」

est difficile d'imaginer une relation complètement étrangère¹ ». « Dans ce cas, en ce qui concerne la structure de la société japonaise, la relation entre les individus ne délimite pas autant que l'Occident tous les contours, et elle prend une forme où l'"individu" se reconnaît lui-même pour la première fois que dans la relation mutuelle, dans cette "harmonie". L'"individu" ne devient "individu" que dans la relation avec autrui.² »

Aeba poursuit : « Le soi dans la société japonaise n'est certainement pas en opposition dans la relation avec l'autre. Pour le soi en Occident, les individus sont reliés tout en ayant toujours conscience de leur différence³ ». Pour Mori, la société est le rassemblement de gens qui sont chacun responsables pour eux-mêmes, et c'est par cette prise de responsabilité individuelle que la société se développe⁴. Les individus créent la société. « La société en Occident est fondée sur le fait que la responsabilité, conforme à un contrat, et la liberté de l'"individu" sont dans une relation d'endroit et d'envers. Là, rien ne peut aller de soi.⁵ »

Parmi tous ces commentateurs, seul Mori voudrait voir se former une « véritable société » au Japon. Même Nakane qui montre une certaine inclination pour la société à l'occidentale n'imagine sans doute pas que cela soit envisageable. En fait, si Mori se fait à outrance le héraut du modèle social occidental, c'est surtout parce qu'il idéalisait cette société, « contractuelle » et « explicite », bien davantage que n'importe quel Occidental, possédant des « liens du sang », des « liens familiaux », voire des « liens ethniques ». Mori était un étranger en France. Il aurait pu choisir n'importe quel type de communauté, même plusieurs, développer un lien social, et sans doute même l'a-t-il fait,

¹ *Idem.* 「ほぼ一つの民族からなり立ち、ほぼ一つの言語をもつ日本において、完全に未知の関係を想定することはむづかしい。」

² *Idem.* 「こうした場合、日本の社会の構造は『個』と『個』の関係が西欧ほどおのおのの輪郭をあきらかにすることなく、同化の原理にそうように、お互いの関係のなかで、その『和』のなかで、はじめて『個』がみずからを確認するという形になる。『個』は他者との関係においてはじめて『個』でありうるのである。」

³ *Ibid.*, p. 329. 「日本の社会における自己は、他者との関係で決して対立的ではない。西欧の自己は、つねに『個』と『個』がそのちがいを認識したうえでむすびついている。」

⁴ Mori Arimasa, Kinoshita Junji, « L'époque contemporaine et l'homme : dans la conscience issue de la crise », *op. cit.*, p. 47-48.

⁵ Aeba Takao, *Expérience et transcendance*, *op. cit.*, p. 329. 「西欧における社会とは、あくまでも、契約に見合う責任と「個」の自由性が表裏の関係としてはたらくこととなり立っている。そこでは自らなることはありえない。」

mais dans ses écrits, il redevenait le solitaire, qui avait *choisi* la solitude, et qui fatalement *devait choisir* une société anonyme.

Pour Mori, la différence entre la société et la communauté, c'est que la société est une institution qui transcende les individus qui la composent, alors que la communauté, elle, est construite par le rassemblement d'individus. La société existe au-delà du rassemblement même¹. Mais la France a-t-elle véritablement le visage de cette institution transcendante ? Et le Japon d'un Japonais n'est-il rien de plus que la totalité des Japonais réunis ?

4.4. L'universel

Comment introduire l'expérience à l'occidentale dans la société japonaise, si celle-ci se définit comme une autre forme d'expérience ? Faut-il attendre l'émergence d'un caractère plus fort d'individualité sous la pression de l'Occident ? Sur ce point Mori est encore paradoxal : il cherche une civilisation japonaise qui viendrait du Japon mais qui aurait tous les traits qu'il donne à la société occidentale.

La véritable civilisation du Japon ne viendra pas de Paris, ni d'Occident. [...] Je ne compare pas ma personne insignifiante avec Paul, mais comme Paul qui a parlé, non depuis le Parthénon ou l'Érechtéion, ni rien de tout cela, mais depuis l'aréopage voisin, moi-même j'écris, non pas depuis Notre-Dame ni aucun monument, mais depuis un côté de Paris où poussent en désordre les mauvaises herbes. Il est certain que ce qui perpétuera l'Occident, qui est la quintessence de la civilisation moderne, ce n'est pas un occidentalisme.

日本の本当の文明もパリからは、また西欧からは、出て来ないであろう。[...]とるに足りない自分をパウロに譬えるのではないが、パウロがパルテノンもエレクトイオンも何もない、その傍らのアレオパゴスで語っていたように、僕はノートル・ダムも、美術品も何もない、雑草が乱生するパリの傍らでこれを書いている。

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 136.

近代文明の精髓である西欧を継承するものは、西欧主義でないことは確かである。¹

« Quand je dis civilisation, écrit Mori, 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.² »

La « civilisation », d'un mot formé à partir du latin *civis* (« citoyen ») qui a également donné naissance à *civilis* (« de mœurs convenables et raffinées », est d'abord l'ensemble des caractères d'une société et des réalisations matérielles, qui s'oppose à la « nature » et à la « barbarie ». 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 parlera principalement de la « civilisation » en terme de progrès linéaire et d'idéal que doivent atteindre tous les peuples (bien sûr sur le modèle occidental). « Civilisation n'est dans le Dictionnaire de l'Académie qu'à partir de l'édition de 1835, et n'a été beaucoup employé que par les écrivains modernes, quand la pensée publique s'est fixée sur le développement de l'histoire³ ». Et cela malgré la naissance de la sociologie et de l'ethnologie, qui mettent du temps à rénover les mœurs.⁴

« Civilisation » s'oppose non seulement à « nature » et « barbarie », mais également à « culture ». C'est une dualité qui reste très ancrée en France (encore !) car dans le monde anglo-saxon, on a presque délaissé le terme « civilisation » et l'on

¹ PC, p. 53.

² SFB, p. 20. 「僕は文明という時、ギリシア文明、ローマ文明、ビザンツ文明、唐文明、あるいは中世のゴシック文明のように、少なくとも何らかの意味での普遍性を具えた文化を意味させている。フランスはこの意味で文明を生み出した。」

³ Littré en ligne, <http://litre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/civilisation>

⁴ Encyclopédie Larousse en ligne, <http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/civilisation/34231> (consulté le 01.01.2014)

préfère parler de « cultures ». Mais elle est d'origine allemande. La notion de culture, « *Kultur* », particulière à un groupe humain apparaît à la fin du XVIII^e et surtout au XIX^e siècle, par opposition au terme « civilisation » à 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*).¹ Ils avaient pour soucis de faire réévaluer un patrimoine « local » et des valeurs communautaires qu'ils pensaient être en train de se perdre. C'est de ce même mouvement qu'était issue la dichotomie communauté/société. Cela avait mené aux dérives que l'on sait. Ainsi, tout comme l'idéalisme de la communauté, l'idéalisme de la culture a donné lieu à un rééquilibrage : car la vision d'un monde formé d'une pluralité de cultures et de communautés, la vision d'un monde « fédéralisé » semble bien plus à même de tenir des promesses structurelles qu'une entité unique formatée sur un modèle de « civilisation universelle » (et surtout occidentale).

Néanmoins, en Occident, le terme « civilisation » est chargé d'une certaine aura, et est aisément utilisé pour justifier un mépris ou un déni pour des cultures qui n'ont rien de « grandiose », c'est-à-dire rien qui ne correspond aux idéaux que se donne l'Occident lui-même. Les propos de George W. Bush après l'attentat du World Trade Center nous rappellent à quel point cette notion ressurgit lorsque l'Occident se sent blessé et atteint dans ses valeurs intimes : « C'est un combat pour la civilisation ! ».

Quelle culture n'a pas donné naissance à une universalité « dans un certain sens » (pour reprendre la formule de Mori) ? Comme le dit Tzvetan Todorov, « La culture est un ensemble de règles, propres à une communauté, qui codifient le rapport de l'être humain avec les autres êtres et avec le monde. La culture trouve son origine dans la tradition. Mais cela ne veut pas dire qu'elle s'épuise dans cette affirmation des particularités du groupe culturel. La culture est en même temps une tentative de se rapporter à des valeurs universelles. C'est une manière particulière de vivre l'universel : il ne faut oublier aucun de ces deux termes complémentaires² ». Chaque culture locale

¹ Cf. Sylvie Mesure (dir.), Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, PUF, 2006.

² Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Seuil, 1982.

est un universel en puissance. Durkheim nous aiguille davantage sur le sens que peut avoir la civilisation pour Mori et pour la sociologie française traditionnellement : ce sont des « phénomènes sociaux qui ne sont pas attachés à un organisme social particulier ; ils s'étendent sur des aires qui dépassent un territoire national, ou bien ils se développent sur des périodes de temps qui dépassent l'histoire d'une seule société¹ ».

N'y a-t-il donc pas dans la « tentative de se rapporter à des valeurs universelles » de la culture japonaise des « phénomènes sociaux » aptes à dépasser le cadre propre au Japon ? Mori reconnaît que rien ne manque au Japon, que les relations humaines sont développées à un très haut degré. Et pourtant, il cherche à ce que le Japon se fasse respecter par les autres pays en changeant². Mori est conscient que la réalité du Japon est différente de celle de la France, mais il voudrait que le Japon ressemble à la France. Nous pensons que si la société française est aujourd'hui telle qu'elle est, moins communautaire et familiale que le Japon, c'est principalement grâce à la mixité de sa population. Mori le dit lui-même : les gens du monde entier viennent à Paris et veulent y vivre. Cependant, jamais il ne militera pour une plus grande diversité ethnique au Japon. Jamais il ne pensera au rôle que pourraient jouer les étrangers à l'intérieur du pays même. Dans un sens, il reste déterminé par le « *wakon yôsai* » (« esprit japonais technique occidentale ») et cherche à insuffler un principe « civilisationnel » sans toucher à la réalité concrète.

Peut-on comprendre ce qui le retient de vouloir perdre le Japon « actuel » ? En fait, par les descriptions qu'en donne Mori lui-même, a civilisation ne semble pas si attirante, ni grandiose :

Lorsque l'on est devant la civilisation, ce que ressentent communément toutes les personnes, c'est une sensation de vie pleine d'inhumanité. C'est l'intuition qu'on ne peut plus du tout compter sur les sentiments humains, qu'à part la valeur et le travail de la personne, rien n'a de sens. Il peut y avoir des sentiments humains, mais on sent que ce sont des sentiments intégrés dans quelque organisation inhumaine, et sur lesquels on ne peut compter directement.

¹ Marcel Mauss, Émile Durkheim, *Note sur la notion de civilisation*, 1913.

² Mori Arimasa, « Diverses impressions au Japon » (« *Tainichi zakkan* », 「滞日雑感」), MAZ, III, p. 202-222.

文明を前にした時、すべての人が共通に感ずるもの、非情さを罩めた一つの生活感覚なのだと思う。そこではもう人情には一切頼れないのだ、その人の価値と仕事以外には、何も意味をなさないのだ、という直観である。人情はあるかもしれないが、それは何か非情な組織の中に嵌めこまれた人情で、決して直接には頼れないものなのだ、という感じである。¹

Si la « civilisation » universelle semble aussi froide, c'est peut-être parce qu'elle a perdu toute son humanité, une humanité qui se définit aussi dans un rapport à l'autre concret. Mori disait que l'homme s'est construit sur l'inhumain, mais n'était-ce pas pour construire quelque chose d'humain ?

La civilisation et soi. Si je ne suis pas demandé par la civilisation, je ne pourrai pas participer à la civilisation en dépit de tous mes efforts. La relation était totalement inverse. Ce fait fixe l'attitude vis-à-vis de la civilisation française. On ne peut pas approcher cette civilisation sans avoir réfléchi et s'être préparé à la possibilité que, n'ayant pas été pris en compte par cette civilisation, notre destin soit d'en être rejeté.

文明と自分。もし自分が、文明の方が求めるものでなかったら、僕はどんなに苦しんでも文明に参加することはできないのだ。関係は全然逆だったのだ。このことはフランス文明に対する態度を確定してくれる。僕はこの文明からかえりみられず、その中から棄てられる運命の可能性を考え、覚悟した上でなければ、この文明と接触することができないのだ。²

Dans une autre description que fait Mori d'une vie en groupe, on voit pourtant une autre face, bien plus attirante. Mais là c'est de « communauté » dont il parle...

J'aime ces grands arbres silencieux. Il ne sont pas qu'un élément du paysage, mais ils vivent et s'enfoncent profondément dans le sol grâce à leurs racines robustes, et leurs branches, leurs feuilles établissent une relation organique avec la géologie, la topologie, l'atmosphère, la lumière et l'eau, et répètent sans fin

¹ SFB, p. 143.

² SFB, p. 22.

l'enchaînement des feuilles mortes, des bourgeons de printemps, de la floraison, des frondaisons d'été, de la maturation, et des fruits d'automne. [...] Cette gigantesque forme de vie avec les pointes minuscules de ses racines, avec toute la surface de ses milliers de feuilles, découpe et aspire la terre, l'air, la lumière et l'eau en surmontant tous les obstacles, et continue sa recombinaison dans le cours de sa propre vie, sans s'arrêter ni la nuit ni le jour. Et chaque arbre vit sa propre vie. Aucun ne peut échanger sa vie avec un autre. Par le fait d'aller au fond de cette solitude, les arbres vivent une vie dans une grande communauté. La forêt est cette gigantesque communauté de solitudes.

私は、こういう沈黙した大木を愛する。風景の中の一要素であるだけでなく、その頑丈な根によって土地の中に深く入りこみ、その枝、その葉は、その周囲の地質、地形、空気、光、水分と微妙な有機的な関係を構成し、落葉、春の芽生え、開花、夏の茂った葉むら、成熟、秋の結実の過程を限りなく繰り返して生きていく。[...]この巨大な生命体は、その根の細かい先端で、その幾千の葉の全面で、土と空気と光と水とを、あらゆる抵抗に打ち克って解体し、吸収し、自己の生命の流れに、昼も夜も休みのなく、再構成し続けているのである。そして一本一本の木は自分の生命を自分で生きている。どんな他の木も代わることができない。この孤独に徹することによって、木々は大きい共同の生命を生きているのだ。森はこの巨大な孤独の共同体である。¹

Au fond, Mori ne souhaitait pas une société inhumaine. Mais le fait qu'il s'était accroché de plus en plus fortement au Japon en étant en France l'a rendu solitaire. Il était attiré par les solitaires, et aimait voir les autres comme des solitaires. Il vivait dans une communauté d'étrangers, une « communauté de solitudes », quelque chose qui n'existe pas réellement. Car la véritable communauté demande des « liens du sang », des « liens familiaux », ou des « liens ethniques », et en fait n'importe quel lien affectif.

Mori rêve non pas d'un Japon qui serait devenu la France, mais au contraire, d'une France qui serait devenue le Japon :

¹ DD, p. 234.

On peut comparer Paris à cette forêt de gens. À l'intérieur se tient comme un grand chêne Notre-Dame.

パリはこういう人間の森にも譬えることができるであろう。その中に、ノートル・ダムは檜の大木のように立っている。¹

Ce grand chêne, c'est le « kashi no ki » auprès duquel Mori a grandi à Tsunohazu.

Le totalitarisme de l'« universalité de la pensée occidentale » n'était-il pas justement remise en question au profit d'une plus grande acceptation des différences à l'échelle mondiale ? La critique construisait déjà le nouveau chemin de la pensée occidentale, chemin que Mori ne réussit pas à entrevoir, lui qui s'évertua (avec d'autres) à maintenir l'Occident sur sa voie moderne déjà condamnée, puisant jusque dans la foi ses raisons d'espérer. Cette critique de la prétendue toute puissance de la vision occidentale, engagée à la suite de la constatation de multiples problèmes liés à sa nature, fut non seulement développée à l'extérieur de l'Occident, mais également en son sein même. La décolonisation, la déconstruction et le fleurissement des études culturelles en sont les principaux signes dans le monde universitaire.

Ainsi, il peut paraître regrettable que Mori, prenant le parti de défendre cet Occident, mastodonte vieillissant, ait laissé échapper l'occasion d'introduire la pensée japonaise en tant que nouvelle voie d'exploration pour la pensée occidentale asphyxiée sur elle-même. Mori aurait pu mieux que n'importe qui traduire le Japon en pensée, faire vivre le Japon en France. Mais il avait choisi la voie inverse, une voie « désespérée ».

¹ DD, p. 234-235.

CONCLUSION

Pour Takada Hiroatsu (高田博厚, 1900-1987), « il n'y a eu que des interprétations de la pensée européenne par la réflexion japonaise¹ ». Mais aucune tentative japonaise de penser directement au niveau de la pensée européenne.

Il ne s'agit pas là de dire stupidement que c'est une chose impossible sans être longtemps en France, mais pour gagner la vraie pensée et la vraie intelligence, nous devons jeter une fois pour toutes cette « intuition orientale » et transporter la réflexion du lieu du raisonnement au lieu de la « pratique ». Qu'est-ce que la « pratique » alors ? Mori est le premier à montrer cette voie. Et je connais les quelques personnes qui, venant après lui, vont essayer comme lui de suivre le chemin des idées.²

Takada était critique vis-à-vis du retour de Mori au Japon, mais il n'en reste pas moins que sa pensée et sa vie possède également un aspect de recherche profonde de connaissance de l'autre. « La conscience d'être "Japonais" de Mori Arimasa n'était pas reliée à l'affirmation telle quelle de la sensibilité des Japonais.³ » Ce qu'il fit même à l'extrême, ne cherchant que peu à faire valoir la culture japonaise hors du Japon. Il ne cherchait pas non plus à être Français⁴. Mori a essayé de dépasser lui-même son propre cadre culturel et contingent, sans s'apercevoir qu'il en intégrait un nouveau, tout aussi contingent, ce qui eut pour effet de produire un drame de conscience difficilement évitable.

¹ Takada Hiroatsu (高田博厚), « Faire vivre le "moi" dans la pensée » (« *"Jiga" wo Shisaku no naka ni ikasu* » 『自我』を思索のなかに生かす), MAZ, III, Annexe n° 4, p. 19. Paru pour la première fois dans *Shûkan dokushojin* (週刊読書人) le 12 juin 1967. 「日本的思考によってヨーロッパ思想を解釈するより他なかった。」

² *Idem.* 「フランスに長くいなければできないなどという遇論ではなく、真の思想と知性を得るために、私たちは『東洋的直観』の観念を一旦捨て、思索を論理の場から『実証』の場へと移すべきなのだ。それならいったい『実証』とはなにか？ 森はその経路を示す第一人者だろう。そして彼より後から来て、彼のように理念の道をたどろうとする少数の人々を私は知っている。」

³ Aeba Takao, *Expérience et transcendance, op. cit.*, p. 351. 「森有正の『日本人』であるという自覚は、日本人の心性をそのまま肯定することにはつながっていない。」

⁴ « Je ne dis pas que je veux devenir français. » 「私がフランス人になろうというのではない。」 (DD, II, p. 332.)

Néanmoins, « L'homme ne mûrit que dans une situation de crise : c'est après avoir rencontré [Mori Arimasa], que pour la première fois j'ai compris le sens véritable de ces mots¹ », note Tsuji Kunio.

Mori Arimasa n'est pas un philosophe qui pense à l'écart du monde : comme le montre la réalité de son séjour dans la France contemporaine, on peut se faire de lui l'idée d'un homme actif, qui continue sans relâche ses recherches dans la crise.²

Ses efforts ont donné naissance à une œuvre de pensée extrêmement riche, qui ne se limite plus proprement à son cadre originel. Elle possède un caractère d'expression assez explicite pour jeter un nouveau regard, non seulement sur le Japon, mais aussi sur l'Europe, autre culture-limite qui devrait demander à se connaître davantage grâce au regard de l'autre.

L'exemple de Mori nous apprend combien le chemin vers l'homme est difficile, jonché d'obstacles, mais pas impossible. « Mori Arimasa a choisi plutôt que le "singulier" japonais, l'universel occidental, et au travers de cela a emprunté le chemin vers la création de l'"homme"³ ». En dépit de ce que Mori s'obstinait à voir, l'être humain était encore plus loin que l'Europe, plus loin que l'Occident. Mais il était aussi bien plus proche : dans Paris, dans Tôkyô.

¹ Tsuji Kunio, *Mori arimasa, op. cit.*, p. 20. 「私は先生に会って始めて、人間は危機のなかでのみ成熟するという言葉の真意を理解した。」

² *Ibid.*, p. 23. 「森有正氏はその意味では単なる書齋にこもり、世間から孤立して思索する哲学者ではなく、現在フランスに滞在しているという事実が示すように、たえず「危険」のなかで思索する行動人であると考えられる。」

³ Aeba Takao, *Expérience et transcendance, op. cit.*, p. 343-344. 「森有正が、日本の『個』よりも西欧の『普遍』をえらび、そこをつうじて『人間』を見出そうとする道をとった」

IV. DE LA PENSÉE À L'EXPÉRIENCE

Vauvenargues a dit : « Un livre bien neuf et bien original serait celui qui ferait aimer de vieilles vérités. » [...] De vieilles vérités... car il est des vérités dont les générations humaines ne parviendront pas à épuiser le sens ; non qu'elles soient difficiles à comprendre, elles sont au contraire extrêmement simples, elles ont même souvent l'apparence de la banalité ; mais, précisément, pour en comprendre le sens, il faut les vivre, il faut, sans cesse, en refaire l'expérience : chaque époque doit reprendre cette tâche, apprendre à lire et à relire ces « vieilles vérités ».

Pierre Hadot

INTRODUCTION

Expérience et Pensée (*Keiken to shisô*, 『経験と思想』) est sans aucun doute un texte incontournable de la japonologie, mais son inachèvement, son manque de maintien formel, le rend difficile à publier tel quel. Il demande un encadrement certain, et peut-être cette étude remplit-elle pour partie cette fonction. Dans ce sens, autant ce texte qui demandait à être traduit ne peut se passer d'un travail préparatoire à sa lecture, autant ce travail est aussi une exposition de la pensée de Mori qui ne pouvait se passer d'une traduction de ce texte.

L'écriture de cet essai figure comme l'apogée de la réflexion de Mori, et aussi comme le cœur du retour de Mori au Japon.

Lui qui était parti sous une nouvelle lumière fut dans un sens bientôt remarqué par le Japon. Plusieurs universités lui demandèrent son concours sous la forme de cours intensifs puisqu'il passait maintenant les longues vacances scolaires estivales françaises au Japon, et répondant à ces invitations, il en vint à donner des cours en septembre et en octobre, après la fin des vacances d'été au Japon.¹

Expérience et Pensée est un texte qui tire sa matière d'un cours donna Mori au département des humanités de l'Université Chrétienne Internationale (I.C.U.) entre 1970 et 1971. Ce cours aurait dû commencer l'année précédente, mais en raison des troubles universitaires, il ne put avoir lieu. Mori en reprit les notes, et cela mena à la parution successive de quatre textes dans la revue *Shisô* (思想) : « Expérience et pensée (I – 1) En guise d'introduction » puis « Expérience et pensée (I – 2[3,4]) Point de départ, les

¹ Ayako Sekiya, *Un chêne, les personnes de la maison de Yodobashi* (一本の榎の木 淀橋の家の人々), Tôkyô, Nihon kirisutokyô shuppankyoku, 1981, p. 243. 「新しい光の中に出て来た彼は、やがて日本からもある意味で注目されはじめた。長いフランスの大学の夏休みを日本で過ごすようになった彼にいろいろな大学から集中講義の形で協力する事が求められ、その招きに応じて、日本の大学の夏休みが終わる九月、十月の時期に講義をするようになった。」

Japonais et leur expérience (a)[(b), (c)]¹ ». En 1977, après la mort de l'auteur, ces textes ont été réunis et republiés après avoir reçu quelques corrections superficielles, avec une introduction Tsuji Kunio, ami de l'auteur².

La publication d'une suite, réalisée à partir de notes de sept leçons données dans la même université en 1972 sous le titre *Existence et Société* (*Jitsuzon to shakai*, 『「実存」と「社会」』), était prévue par l'éditeur Iwanami, mais le texte n'a pu être achevé avant la mort de l'auteur³.

Dans un premier temps, relevons qu'*Expérience et Pensée* est différent des essais ou articles que Mori avait écrits auparavant. Ce texte n'est pas une réflexion fragmentaire qui s'arrête à présenter une pensée, ni un texte au contenu limité à un auteur tel Descartes. Ce n'est pas non plus une œuvre au caractère fortement littéraire comme la suite d'essais *Sur les rives des fleuves de Babylone* (*Nagare no hotori ni te*, 『バビロンの流れのほとりにて』) ou les recueils « japonais » comme *Lointaine Notre-Dame* (*Harukana nôtoru damu*, 『遙かなノートル・ダム』).

Expérience et Pensée est une tentative de profonde réflexion à propos des choses fondamentales que sont l'expérience et la pensée humaine, qui se veut centrée sur la réalité japonaise. Le cheminement philosophique original de Mori essaye aussi de trouver sa forme.

L'auteur ne cache pas l'aspect encore inachevé de son système philosophique personnel, et certains passages au contenu et à l'expression vague qui sont mis sous les

¹ Mori Arimasa, « Expérience et pensée (I-1) En guise d'introduction » (« *Keiken to shisô* (I-1) — *jo ni kaete* — », 「経験と思想 (I-1) — 序にかえて —」), in *Shisô* (思想), Iwanami shoten, nov. 1970 ; « Expérience et pensée (I-2) Point de départ, les Japonais et leur expérience (a) » (« *Keiken to shisô* (I-2) — *Shuppatsuten nihonjin to sono keiken* (a) — », 「経験と思想 (I-2) — 出発点 日本人とその経験 (a) —」), in *Shisô* (思想), Iwanami shoten, janv. 1971 ; « Expérience et pensée (I-3) Point de départ, les Japonais et leur expérience (b) » (« *Keiken to shisô* (I-3) — *Shuppatsuten nihonjin to sono keiken* (b) — », 「経験と思想 (I-3) — 出発点 日本人とその経験 (b) —」), in *Shisô* (思想), Iwanami shoten, oct. 1971 ; « Expérience et pensée (I-4) Point de départ, les Japonais et leur expérience (c) » (« *Keiken to shisô* (I-3) — *Shuppatsuten nihonjin to sono keiken* (c) — », 「経験と思想 (I-4) — 出発点 日本人とその経験 (c) —」), in *Shisô* (思想), Iwanami shoten, janv. 1972.

² Mori Arimasa, *Expérience et Pensée* (*Keiken to shisô*, 『経験と思想』), Iwanami shoten, 1977.

³ Mori Arimasa, *Existence et Société* (*Jitsuzon to shakai*, 『実存と社会』), MAZ, XII, 1979.

yeux même du lecteur nous le montrent suffisamment, tout en nous faisant imaginer un Mori aux prises avec ses difficultés. Cependant, bien que Mori ait eu du mal à écrire ce texte, et bien que certains passages ou tournants du texte semblent devoir mériter davantage de netteté, une cohérence se laisse deviner dans les profondeurs de la réflexion de Mori. C'est cette cohérence que nous souhaiterions mettre au clair dans ce travail de traduction et de commentaire. Comme l'écrit Tsuji Kunio, *Expérience et Pensée* « est né de *Sur les Fleuves de Babylone*, et comme cela est manifesté dans *Lointaine Notre-Dame*, construit l'intégralité de la pensée de Mori par ses mots les plus rigoureux¹ ».

Cela n'empêche pas à Katayama Kyô'ichi d'écrire : « Je trouvais les titres comme *Sur les Fleuves de Babylone* ou *Lointaine Notre-Dame* admirables, mais au fond, je ne comprenais pas où Mori voulait en venir.² » *Expérience et Pensée* doit avoir donné le même sentiment à de nombreux lecteurs.

« Évidemment – comme le relève Katayama – ses textes sont d'un abord difficile, et puis il écrit beaucoup de choses qui sont, pour nous qui sommes Japonais, désagréables ou négatives³ ». Nous avons pour notre part vu que le discours de Mori était par trop déterminé par sa situation personnelle. Comme Katayama, nous pensons néanmoins que « c'est précisément pourquoi, dans l'époque actuelle, il y a un sens de réfléchir sur ce Japonais qu'était Mori Arimasa⁴ ».

Si le texte, écrit au fur et à mesure, se développe chronologiquement, s'approfondit en cercles concentriques autour du problème de l'expérience et de la pensée, des lignes thématiques traversent également transversalement le texte. La vie

¹ Tsuji Kunio, « Le Chemin d'investigation de l'expérience – Commentaire à *Expérience et Pensée* » (« *Keiken wo shisaku suru michi – "Keiken to shisô" kaidai* », 「経験を思索する道—『経験と思想』解題」) [1977], dans *Mori arimasa, op. cit.*, p. 107.

² Katayama Kyô'ichi, « Mori Arimasa », *op. cit.*, p. 90. 「『流れのほとりにて』とか『遙かなノートル・ダム』とか、タイトルはかっこいいけど、この人、何が言いたいんだ、という感じでした。」

³ Katayama Kyô'ichi, « Dans quelle direction mourir ? », NHK shuppan, 2010, p. 12. 「たしかに彼の文章はとっつきにくいし、日本人であるわれわれにとっては耳の痛いこと、都合の悪いこともたくさん書いている。」

⁴ *Idem.* 「だからこそ、いまという時代において、森有正という一人の日本人について考えることは、意味のあることだ」

personnelle de Mori, la société japonaise, le lien entre la vie et la pensée. Leur évolution se calque sur l'évolution du texte lui-même.

Dans la première partie de l'essai, Mori définit clairement l'objectif d'exprimer dans le japonais une pensée universelle, c'est-à-dire de retrouver l'universel de l'expérience européenne à partir de la réalité japonaise. Après donc qu'ait été définie comme point de départ l'« expérience des Japonais », Mori se charge de réfléchir sur cette expérience en partant du phénomène concret de la langue, le japonais, qui entretient une relation extrêmement intime avec l'expérience : en fait la langue n'est rien d'autre que l'expression de l'expérience à l'échelle de la société. Si la langue devient un média important, il faut donc s'interroger sur ce que signifient d'abord l'expérience et la pensée. Le constat de Mori est le suivant : alors que l'Europe a défini la pensée comme ce qui relie l'individuel à l'universel, et que ce lien est chargé d'une forte valeur existentielle (une réalité qui se retrouve sous d'autres nuances en Chine également), on ne retrouve pas d'équivalent de cette définition au Japon.

Or le cas du Japon est complexe : il a massivement importé la pensée continentale puis occidentale, et pourtant conserve des « tendances profondes » qui lui sont extrêmement opposées.

Il y a trois façons de considérer les introductions de conceptualités allogènes au Japon : la pensée bouddhique chinoise aux alentours du VI^e siècle, la pensée confucianiste à l'époque d'Edo, et la pensée occidentale à Meiji. Qu'en est-il précisément alors de l'expérience « traditionnelle » des Japonais ? Elle est un modèle d'« assimilation » : assimilation de l'étranger, mais aussi assimilation de la nature, ainsi que des êtres humains, ce en quoi elle s'oppose radicalement à la tradition occidentale d'« opposition ».

Dans la troisième partie de l'essai, Mori va approfondir ces traits de la société japonaise au travers de la notion de « combinaison binôme » (qui possède deux caractéristiques : la verticalité et l'intimité) ? Cette relation « tu-tu » est directement le corollaire du caractère non « logique » (au sens du caractère d'abstraction qu'ont pu développer les langues européennes ou chinoises par exemple), ce qui amène Mori à parler d'« incrustation de la réalité » dans le japonais (de la réalité à la fois phénoménale et sociale). Mori arrive ici enfin à aller plus loin que ses prédécesseurs (Nishida, Watsuji,

Nakane), et découvre une relation complexe, d'union et de séparation, entre la réalité et la langue à partir de sa comparaison entre les langues européennes (dans son cas principalement le français) et le japonais.

Mais pourra-t-il retrouver le rapport première-troisième personne derrière le rapport deuxième-deuxième personne ? Et de quelle manière ? En réalité, pour Mori, la description est déjà le premier pas de la critique, au sens le plus positif que le terme peut avoir. Descartes et Pascal vont aider Mori dans l'approfondissement de sa recherche (mais ils ne l'ont jamais quitté). Mori examine la relation « tu-tu » sous l'angle des « passions » cartésiennes, dont la forte influence frappe l'homme passif. La « volonté » dira Descartes, la « foi » dira Pascal, et Mori ne contredira aucun d'eux, est le dernier recours, et peut transformer ces passions, et en quelque sorte empruntant dans le sens inverse le chemin des passions, et régner sur elles. Ainsi, pour Mori le rapport binôme est une tendance naturelle et par trop condescendante de l'homme, qu'il doit combattre s'il veut, dialectiquement, être « vraiment » un homme. C'est le « caractère paradoxal » de l'expérience humaine.

On remarquera ici toute la difficulté de ce que propose Mori pour la culture traditionnelle japonaise, qui a hissé en valeur le caractère « naturel » de l'homme, sa sensibilité, son « esprit de finesse » du réel concret. Mais au travers de la critique de la société « traditionnelle » japonaise, à l'appel au dépassement de ses tendances profondément humaines par un acte difficile de volonté individuelle, Mori qui en appelle aux Japonais, nous rappelle aussi à nous Européens ce que signifie vivre dans le monde, dans la société des hommes, et ce qu'il en coûte.

Nous pouvons comprendre alors pourquoi le questionnement des problèmes qui concernent l'individu et la société apparaît sous la forme d'une réflexion à propos de l'expérience et de la pensée. En effet, comme l'individu et la société sont reliés par une institution, l'expérience et la pensée sont reliées par les mots. Et comme l'expérience revient à l'individu, la pensée revient à la société, celle-ci universelle comme celle-là, et à laquelle tous les hommes peuvent participer. Donc, ces deux binômes lient dans une relation dialectique le subjectif et l'objectif. En d'autres termes, parce que la relation entre l'individu et la société fait parallèle avec la relation entre l'expérience et la pensée, Mori pose le problème de l'individu et de la société en le réfléchissant du point de vue

de l'expérience et de la pensée. Le fait que Mori avait prévu de poursuivre *Expérience et pensée* par un texte intitulé *Existence et société* (dont nous donnons la traduction en annexe) nous conforte dans cette interprétation.

Après avoir succinctement présenté les lignes de force du texte telles que Mori les concevait, nous voudrions laisser au lecteur le temps de se plonger dans le texte lui-même. De nombreux problèmes feront surface, en particulier de grandes contradictions qui prennent leur origine dans la pensée de Mori. Nous espérons que les quelques notes et remarques que nous donnons en bas de pages pourront aider le lecteur dans la poursuite de sa lecture.

Enfin, à l'issue du texte, nous proposons un commentaire dans lequel nous avons essayé de développer différemment la pensée de Mori, afin de lui donner la pertinence qu'elle nous semblait mériter, mais que l'auteur lui-même, que nous croyons captif de ses préjugés, n'a su faire fleurir.

NOTES LIMINAIRES

La numérotation des pages du texte est notée en marge (édition des *Œuvres complètes*). Le trait vertical « | » signale que la phrase qui le suit est la première phrase complète de la nouvelle page (nous ne mettons pas ce signe en milieu de phrase pour la raison évidente que l'ordre des mots japonais est différent de ceux du français). Dans la marge sur la même ligne est indiqué le numéro de cette nouvelle page.

Dans le cas où l'édition posthume de 1977 (en volume relié, reprise ensuite par les *Œuvres complètes*) varie par rapport à l'édition en série de 1970-72 (dans *Shisô*), nous privilégions cette dernière, originale et de la main de l'auteur, et nous le signalons (Iwanami a procédé à des retouches du texte pour son édition de 1977, effectuant notamment quelques corrections de coquilles présentes dans le texte original, et modernisant quelque peu l'écriture).

De manière générale, nous rendons les guillemets japonais normaux 「 」 par des italiques et les guillemets 《 》 par nos guillemets français « ». Parfois, dans les cas de citation de phrases ou lorsque cela paraît autrement adéquat, nous rendons exceptionnellement les guillemets japonais normaux 「 」 par nos guillemets français « ».

Quelques notes explicatives et remarques figurent en bas de page.

1. TRADUCTION : EXPÉRIENCE ET PENSÉE

1. Que pourrais-je ajouter, moi aujourd'hui, à propos de l'*expérience* et de la *pensée*, sur lesquelles une infinité de gens ont écrit d'innombrables fois ? À leur sujet, de nombreux philosophes ont donné chacun leur définition. Toutefois, l'*expérience* comme la *pensée* sont en eux-mêmes des termes utilisés dans le but de nommer des états de choses (事態) déterminés, et ces états de choses eux-mêmes ne sont rien d'autre que ce que chacun ressent, pense, et dont il s'assure qu'ils doivent bien coiffer ces termes. Dans ce cas, ce ne sont pas les mots, mais ces états de choses eux-mêmes qui définissent ces deux termes. Ainsi, ce que l'on peut dire avant toute discussion, c'est que les deux mots « expérience » et « pensée » appartiennent aux quelques notions fondamentales pour l'*homme* et indéfinissables par de « simples mots » – ou alors cette définition est presque vide de sens. Cela ne vient pas d'une convention relative à l'utilisation de ces termes, mais plutôt du fait que ce sont les états de choses eux-mêmes qui les définissent directement. Et puisque ces états de choses sont saisis dans la vie de chacun, quand bien même y aurait-il une définition ô combien habile et vraisemblable, c'est à chacun de prendre lui-même la *responsabilité* d'une définition propre par rapport à ces termes, c'est-à-dire de retrouver ces états de choses dans sa propre vie.

2. | Je dois reconnaître que j'utilise plusieurs mots avant de les définir. Mais puisque les états de choses tels que l'expérience, la pensée ou la vie humaine forment un cercle à propos de la réalité de l'homme, il faut pour parler de l'un correctement, prévoir tous les autres. Par conséquent, et particulièrement au commencement d'un essai, l'on ne peut empêcher que cela prenne provisoirement un air circulaire. Néanmoins, par bonheur, dans les mots se superposent des couches de sens, et nous pouvons remonter progressivement, à partir du sens banal de tous les jours, jusqu'à une définition complète. Cet essai sans prétention doit lui aussi tirer parti de ces circonstances pour avancer. De plus, cela n'est rien d'autre que la voie que suit la formation de l'expérience et de la pensée de notre réalité. Pour cette raison, il arrivera souvent dans cet essai que l'emploi du vocabulaire ne soit pas strict. C'est, comme je

l'ai dit à l'instant, quelque chose de difficile à éviter tout à fait en raison du sujet, et je ne peux que solliciter la tolérance du lecteur.

3. Il nous faut ensuite expliquer la nature de ce texte. Il s'agit de notes, quelque peu remaniées, de cours donnés à partir de cette année (1970)¹ au Département des sciences humaines de l'Université chrétienne internationale (*kokusai kirisutokyô daigaku*, 国際基督教大学) de Mitaka (三鷹), dans la préfecture de Tôkyô. En conséquence, comme j'ai voulu les rendre accessibles à des jeunes gens qui abordent pour la première fois les problèmes de la philosophie et de la pensée, il y aura de nombreuses choses triviales, point sur lequel j'espère me faire pardonner. Pour l'auteur, qui croit que la *pensée*² est certainement la seule condition pour que l'homme vive humainement, comme un homme³, réfléchir avec ces jeunes gens sur ce thème était un rêve caressé depuis longtemps. | À Paris, depuis deux ans environ, je suis chargé du cours « Introduction à la pensée japonaise » au Centre des Langues Orientales Vivantes (ancienne École Nationale des Langues Orientales Vivantes), et j'essaye d'aborder dans leur généralité les thèmes de la pensée et de l'expérience qui sont au cœur de la pensée japonaise depuis l'Antiquité, non seulement du point de vue historique mais au travers de celui-ci, et par la comparaison avec la pensée européenne. En parallèle, avoir pu commencer à partir de cette année à Tôkyô le cours mentionné plus tôt est pour moi comme un rêve de longue date qui se réalise, et qui appelle une profonde joie comme une profonde responsabilité. Je suis extrêmement reconnaissant à la revue *Shisô* (思想) également, qui a accepté spontanément de publier ce cours, me donnant ainsi l'occasion de le réordonner un peu, et d'en faire une chose de quelque utilité, en me permettant de recevoir les critiques des personnes qui le liront. Je remercie sincèrement les personnes intéressées des deux universités qui m'ont assuré bien des facilités, ainsi que les personnes de la rédaction de *Shisô*.

4. Ainsi, après vingt ans, me tenant une nouvelle fois devant les étudiants japonais, j'ai ressenti profondément que beaucoup de choses avaient changé. En particulier

¹ « (1970) » : ajout de l'édition de 1977.

² La pensée a pour Mori un sens très étroit qui sera éclairci plus loin.

³ Version originale : 「人間が人間として人間らしく生きる」

l'année dernière, les troubles étudiants étaient au plus fort lorsque je suis venu à Tôkyô pour commencer ce cours, et il n'a pu avoir lieu. Cependant, le fait d'être venu à l'université à ce moment-là et d'avoir été réellement en contact avec ce qui était devant mes yeux fut quelque chose de vraiment profitable, même de manière quelque peu indirecte pour une personne venue de l'extérieur. Moi qui ai vu les émeutes étudiantes et l'intervention de la gendarmerie, je n'ai pu m'empêcher de me rappeler immédiatement la situation des contestations étudiantes de Paris, les « événements de mai », que j'avais pu voir de mes propres yeux l'année d'avant (1968). | Il y avait là des problèmes communs, comme beaucoup d'aspects différents, mais je n'ai aucunement l'intention de les analyser un par un¹. Néanmoins, j'ai ressenti les problèmes que porte comme un fardeau une époque². En rapport avec cela, quand on pense encore au problème du Vietnam ou au problème d'Okinawa qui n'ont pas encore été vraiment résolus³, il est clair que le monde s'approche d'une situation qu'il était presque impossible d'imaginer avant la Seconde Guerre mondiale. Il est terriblement patent qu'est en train d'être ébranlée la civilisation humaine qui se centre sur l'Europe et qui s'est construite au travers de l'Antiquité, du Moyen-âge et de la modernité, et avec elle les fondations et les piliers de ses valeurs. Il ne s'agit pas que des choses *sensationnelles*

6

¹ Mai 68 en France a abouti à une Loi sur l'orientation de l'enseignement supérieur.

² Pour Mori, cette « époque » commence vers 1948, comme il le soulignera lui-même plus loin. Entre la fin de la guerre et son départ en France, Mori s'éveille aux problèmes sociaux, et surtout à leur actualité, problèmes dont il s'est tenu fermement éloigné jusqu'à la fin de la guerre, se consacrant à des problèmes plus intérieurs et théologiques. Ce sont – par hasard ? – les problèmes étudiants qui balisent cette époque, « déterminante » pour Mori, d'une vingtaine d'années, et l'importance que Mori accorde aux événements estudiantins de 1968 s'explique en partie par la proximité de l'auteur avec les manifestations d'après-guerre au Japon. Pour Mori, ce sont les problèmes de la société entière qui se reflètent dans les problèmes au sein de l'université – problèmes économiques, politiques et sociaux (rappelons que les événements étudiants d'après-guerre au Japon prirent une ampleur nationale en juin 1948, par les revendications contre la hausse du coût de l'université, avec en arrière-plan l'appauvrissement de la petite bourgeoisie, composant la grande majorité des étudiants d'université). Par conséquent, l'université est inversement une place privilégiée pour régler les problèmes de la société entière : « l'université peut bien refléter la situation sociale, il faudrait même qu'elle la reflète à fond, et qu'en dépit des difficultés, cherche activement le chemin vers des solutions à cette situation. » 「大学が社会の状況を反映しているということは少しもいけないということではないので、むしろそういうものを徹底的に反映させながら、それを解決してゆく道をどんなに困難でも積極的に考えてゆかなければならないのではないか。」(Tomoo Odaka, Yoshio Nakano, Makoto Yamamoto, Teruo Takei, Kazuteru Okiura, Mitsunori Ueki, Arimasa Mori, « Problèmes des grèves étudiantes » (« *Gakusei suto no mondai* », 「学生ストの問題」), *in Tenbô* (展望), Chikuma shobô, 1949, p. 48.)

comme la bombe atomique, les exterminations massives ou la conquête spatiale¹. En s'instruisant de ce que pense et souhaite intérieurement un jeune étudiant, on peut sentir combien sont difficiles à mesurer les ruines de la civilisation moderne². Dans ce cas, qu'en est-il des personnes qui, comme moi, sont nées et ont été élevées³ entre la fin de Meiji et le début de Shôwa, qui ont fini leurs études et sont entrés dans le monde du travail avant la Seconde Guerre mondiale ? Le processus lui-même des mouvements étudiants n'éclaire-t-il pas cette confusion ?

7 5. Mais que signifie exactement que les piliers du passé et les fondements de cette culture sont ébranlés, ou que les esprits sont en ruines ? C'est qu'une nouvelle situation est en train de surgir. C'est que quelque chose qui recherche une nouvelle expérience et une nouvelle pensée s'est révélé. Alors adviennent diverses choses inattendues. L'expérience, ou la pensée, ne sont rien d'autre que des choses individuelles. Il en est de même d'une véritable œuvre d'art. | Cependant, la relation entre l'individu et la société a commencé de dévoiler cette apparence véritable et tragique. Aujourd'hui, tout le

¹ La fin des aventures avec l'avènement des machines ? Il est difficile pour Mori de s'animer de la réussite des autres lorsque tant de technologie est utilisée (vols spatiaux, alunissage, etc.) car l'inconnu est prévu et calculé par avance. (Mori Arimasa, Kinoshita Junji, « L'époque contemporaine et l'homme : dans la conscience issue de la crise » (« *Gendai to ningen – kiki no naka ni aru jikaku ni tatte* – », 「現代と人間—危機のなかにある自覚に立つて—」) [1970], in *Recueil d'entretiens avec Mori Arimasa* (*Mori Arimasa taiwaron*, 『森有正対話編』), Chikuma Shobô, 1982, p. 43)

² Cette tombée en ruine ne date pas de 1968, mais est déjà ressentie par Mori vingt ans plus tôt : « le plus grand problème est que chacun des étudiants ne possède pas sa propre opinion, son propre jugement. L'effort pour l'avoir est même insuffisant. » 「一人一人が自分の判断を持っていない、一人一人の学生が、自分の意見や判断をもっていないことが一番問題です。持とうとする努力も足りない。」 (Tsutomu Oshio, Arimasa Mori, « Mes prochaines études en France » (« *Furansu ryûgaku wo mae ni shite* », 「フランス留学を前にして」), in *Fukuin to sekai* (福音と世界), Shinkyôshuppan, 1950, p. 42.) La guerre a frappé durement les étudiants. Sans parler des morts, ceux-ci furent mobilisés dans l'armée ou les usines. Ceux-ci n'ont donc pas vécu d'adolescence proprement dite, période où la personnalité individuelle se forme lentement, et sont passés directement de l'enfance à l'âge adulte. Mori applique donc le constat sartrien aussi bien aux étudiants japonais : « sur ce point-là, les jeunes gens du Japon et de la France ont clairement quelque chose en commun » 「こうした点ではいまの日本の若い人々もフランスの若い人々とたしかに共通の点があるように思います。」 (Yoshikazu Hani, Tomoko Hani, Arimasa Mori, « Les mouvements de pensée parmi les étudiants » (« *Gakuseisô ni miru shisô no ugoki*, 「学生層にみる思想の動き」), in *Fujin no tomo* (婦人の友), 1948, p. 14). Mais pour Mori, la réaction des étudiants à la sortie de la guerre est de deux sortes : alors que les plus âgés, qui se trouvent déjà en fin d'études dans la deuxième moitié des années quarante, veulent vite tourner la page et accueillent le libéralisme les bras ouverts, les étudiants les plus jeunes recherchent quelque chose de « nouveau », et sont attirés, sans vraiment les remettre en question, par le marxisme et l'existentialisme, et sont plutôt contre le libéralisme (*idem.*).

³ « et ont été élevés » : ajout de l'édition de 1977.

monde ressent combien la pensée héritée du passé est impuissante pour la société. L'homme est devenu incapable d'aborder sérieusement sa propre expérience et sa propre pensée sans comprendre d'abord ce que cela signifie. Dans ce sens, si l'on présente un peu les choses par avance, l'objectif de cet essai est d'essayer de sonder cette situation de l'expérience et de la pensée, et de réfléchir sur ce qu'elles sont d'abord pour l'homme. Après avoir discerné cela, je poserai à nouveau le problème de l'expérience et de la pensée¹. Ainsi, vu par une personne extérieure, il se peut que cet exposé soit enveloppé d'une teinte très subjective. Je le sens déjà moi-même. Par le fait de réfléchir sur ces choses, peut-être suis-je, moi qui ai reçu l'éducation d'avant-guerre, en train de considérer le sens de ma place dans le monde de l'après-guerre, voire de la rechercher. Quoi qu'il en soit, je n'ai pas du tout le dessein, en faisant ce cours, d'enseigner quelque chose à la jeune génération. Je ne fais que souhaiter réfléchir avec eux sur mes questions, et trouver au sein même de ce processus une nouvelle lumière.

6. Puisqu'il en est ainsi, cet essai est ma propre recherche, à ma manière personnelle, sur la question : comment peut-on établir que l'homme vit « en tant qu'homme » ? J'ai donné comme titre *Expérience et Pensée* (*Keiken to shisô*, 『経験と思想』), mais l'on ne va pas chercher et découvrir ce qu'est l'expérience, ce qu'est la pensée, ni essayer d'inventer la définition de ces termes. Il ne s'agit donc ni du sujet ni du but de cet exposé. L'expérience et la pensée, ce sont les origines qui sont difficiles à exprimer, difficiles à raconter, mais qui sont ainsi, et autour desquelles apparaissent notre individualité et notre universalité. | Nous allons sans doute dire des choses variées dans cet essai et je souhaite que cela nous indique notre expérience et notre pensée que l'on ne peut voir aisément.

8

7. D'ordinaire², la philosophie, qui est vue comme une recherche fondamentale sur ce que l'on nomme la pensée, est considérée comme la couronne de toutes les sciences, ou bien leur fondement, et les cours les plus avancés de cette matière ont lieu à

¹ Cette phrase et la précédente sont étrangement au passé dans la version originale. Pour plus de cohérence, nous les mettons au futur.

² En France, où la philosophie possède encore un statut indépendant, comme le montrent les départements de philosophie des universités. Au Japon, comme dans les pays anglo-saxons, la philosophie est davantage maniée comme une spécialité des études de lettres (文学部哲学科).

l'université, comme dernier programme de l'enseignement général. Dans le système éducatif français, ils sont dispensés sous le nom de « philosophie » à la fin de l'enseignement secondaire. Les *notions* telles que l'« expérience », la « pensée », la « connaissance », l'« action », etc. sont expliquées avec de nombreuses citations à l'appui, et l'on demande aussi aux élèves de réfléchir sur ces questions. Dans l'enseignement d'avant-guerre au Japon, quelque chose d'une même teneur, quoique moins détaillée, était dispensé dans la dernière année au département de littérature des lycées de l'ancien système. On y abordait assez précisément, par la psychologie et l'éthique entre autres, les thèmes de l'expérience et de la pensée.

8. Cependant, de quelle manière cela est-il enseigné ? Il est évident que de nombreuses variations soient constatées selon les aptitudes des enseignants, mais il y a un programme unique à la base qui sert de support au commentaire. Et finalement, les élèves apprennent entre autres des connaissances à retenir par cœur, puis l'on teste par des examens si cela a bien été retenu et compris, démarche qui s'inscrit dans la continuité des autres matières. Comme la philosophie est bien évidemment la quintessence de la pensée, on considère que l'on peut apprendre, comprendre et se rappeler de cette façon la pensée aussi. Ce n'est pas uniquement le cas au Japon, mais aussi de manière générale celui des pays étrangers. | Évidemment, je ne veux pas rejeter cette méthode ou ces cours qui ont en effet lieu comme des choses inutiles. Car il y a bien une espèce d'effet qui dépend de la manière d'enseigner. En outre, c'est la psychologie qui nous en apprend le plus sur l'expérience. Et comme en psychologie on utilise des méthodes scientifiques, cela donne davantage l'impression qu'il est possible d'enseigner la pensée de cette manière-là, c'est-à-dire à la manière scolaire. Mais le problème, c'est que, dissimulées sous cette apparence, la véritable expérience et la véritable pensée en viennent à être abordées de cette façon scolaire, et l'on est enclin à oublier qu'il y a encore un autre domaine de l'expérience et de la pensée qui relève d'une qualité totalement différente. Je crois que l'expérience et la pensée véritables deviennent claires pour la première fois lorsque, sa vie touchant à sa fin, un individu a achevé sa maturation, ce qui va complètement en sens inverse de l'enseignement scolaire. L'expérience est ce qui définit concrètement la totalité de la vie d'un individu. La pensée, les mots qui sont utilisés universellement dans une société, ont été définis par la même expérience. Entre ces deux-là, l'expérience et la pensée, se tient un homme

conscient. « Que la vie touche à sa fin », est évidemment une expression métaphorique. Il en est de même pour le mot « maturité ». On peut tout aussi bien le dire d'un vieillard de quatre-vingts ans, que d'un jeune homme de vingt ans. Parfois, on peut même l'employer pour un enfant ou un adolescent.

9. Mais cela est-il effectivement bien ? Ma question n'est pas de demander à corriger cette manière de faire si elle comporte une erreur, mais plutôt de demander si cette manière elle-même n'est pas erronée, lorsque l'on a compris ce que sont une expérience et une pensée vivantes. | Car cela a une portée qui dépasse l'enseignement scolaire : l'utilisation de l'expérience et de la pensée qui a été enseignée au travers de l'éducation contrôle de manière décisive la direction et la réflexion de l'homme qui, sorti de l'école, fait face à ses problèmes. Si tel est le cas, on pense que l'expérience et la pensée sont, comme ces connaissances scolaires, exprimables et étudiables de manière univoque, et beaucoup de textes concernant ce problème se fondent sur cet esprit¹. D'un autre côté, on ne peut pas dire que l'intégralité de l'enseignement scolaire soit erronée. On y manie en particulier de nombreuses choses qui peuvent enrichir les connaissances en rapport avec les problèmes de l'expérience et de la pensée. Par essence, l'expérience, la maturité, la conscience et la pensée, sont continuellement présentes et n'ont aucun lien avec un âge physiologique. De ce point de vue là, tous les hommes, les vieillards, les jeunes, les hommes et les femmes, sont au même niveau. Une expérience et une pensée variant selon l'âge ne sont qu'un problème de quantité de connaissances permettant de réaliser des choses plus ou moins habilement. Mais qui sait avec quelles expériences et pensées terribles sont morts les élèves si jeunes qui se sont tués dans les avions-suicides, ou les jeunes filles d'Okinawa contraintes au suicide ? Ce n'est ici le problème que de la vraie expérience, de la maturité et de la pensée. Cela n'a rien à voir avec la quantité de connaissances qui augmente naturellement plus longtemps que l'on vit, ni avec la connaissance du fonctionnement des mœurs et de la société, et de l'attitude adoptée par rapport à ceux-ci. A fortiori, ce n'est pas le problème d'une maîtrise bonne ou mauvaise des règles de conduite. Il est évident qu'il vaut mieux

10

¹ On apprend d'abord les connaissances, on grandit en lisant une encyclopédie, et non plus au rythme de l'expérience en contact avec le monde (Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 193). Mais pour Mori, la tendance à chercher la vérité dans la parole inscrite dans les livres est particulièrement forte en Asie, particulièrement en Chine comme au Japon (*Ibid.*, p. 194).

connaître le plus de choses possibles, et qu'il est préférable de savoir ce qu'est le monde des relations comme de maîtriser les règles pour s'y mouvoir. Simplement, ces choses-là, ces choses qui recouvrent et rendent invisible l'*homme*, sont bien trop nombreuses.

10. Considérer cependant l'expérience et la pensée comme des objets d'enseignement, c'est les poser *avant* la maturation, et les descendre au même niveau que les connaissances générales et étudiables. | C'est enlever à l'expérience et à la pensée l'homme et sa responsabilité¹. Puisque c'est ainsi que l'on procède, advient en réalité la chose incommode qui est que l'expérience et la pensée (la sagesse) nécessaires au cheminement dans la vie humaine n'arrivent qu'après coup.

11. Pascal, dans le paragraphe 19 des *Pensées*, dit ceci :

« La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la première.² »

12. C'est pertinent pour diverses choses, mais ne peut-on pas l'affirmer particulièrement au sujet de l'expérience et de la pensée ? Surtout, il y a le risque, pour qui l'expérience et la pensée sont immatures (ce n'est pas une question d'âge) de vouloir remplacer celles-ci par autre chose. Il y a un début et une fin à tout. N'arrive-t-il pas souvent dans la pensée, et même dans l'expérience, que ce qui devait arriver à la fin était déjà venu dès le début ? Ce faisant, qu'est-ce qui vient entre ce début et cette fin qui ont subi un renversement ? Il ne peut pas s'agir d'une maturation dans le bon sens.

¹ La responsabilité de l'homme est liée à la responsabilité de sa propre définition de la réalité. Or lui donner des définitions déjà faites signifie lui ôter cette responsabilité. Bien sûr, cette responsabilité personnelle étant liée dialectiquement à sa liberté personnelle, c'est lui ôter par la même cette dernière. Cela peut avoir lieu dans une même aire culturelle, comme dans des aires différentes. Mori met en parallèle la dimension historique ou générationnelle de ce problème avec sa dimension géographique : « J'ai senti [en France] qu'il n'y avait pas de société plus cruelle vis-à-vis des personnes qui ne prennent pas leur responsabilité, et qu'en même temps celui qui prenait ses responsabilités était vraiment libre. C'est quelque chose qui s'est formé historiquement et socialement sur plus d'un millénaire, certainement pas en un jour, et le Japon ne devrait-il pas apprendre ce côté-là de la France, avant sa littérature, sa philosophie ou sa science ? » (Tomoji Abe, Tomiko Asabuki, Ryô'ichi Kojima, Junji Sasamoto, Hiroatsu Takata, Arimasa Mori, « De Paris, pensons au demain du Japon » (« *Pari ni atte nihon no ashita wo omou* », 「巴里に在って日本の明日を思う」), in *Bungeishunjû* (文芸春秋), Bungeishunjû, 1951, p. 88.) Mori ne nie donc pas l'importance de l'apprentissage, mais il remet en question, bien à sa manière « dualiste » ou « essentialiste », un enseignement et un apprentissage qui confondent largeur et profondeur. En effet, qu'importe leur complexité, la littérature ou la philosophie restent des choses superficielles, inutiles, voire trompeuses tant qu'elles demeurent « extérieures » au sujet apprenant, qu'il s'agisse d'un enfant ou d'un étranger.

² Pascal, *Pensées*, Garnier-Flammarion, 1976, p. 54. L'édition reprend le texte établi par Léon Brunschvicg (1897).

Dans l'enseignement, on commence d'abord par expliquer ce que signifient la « pensée », l'« existence », l'« expérience », l'« homme », etc. Je ne nie pas que cela tende parfois à la vérité. C'est peut-être aussi naturel comme processus d'enseignement, mais s'il tel est le cas, il faut déterminer précisément leur signification, et indiquer clairement ce qu'ils représentent dans la totalité de la vie d'un être humain dont l'enseignement fait partie. Sinon, diverses choses comiques adviennent.

13. | Il y a cet exemple. J'en ai déjà fait mention quelque part¹, mais je vais le répéter encore une fois.

12

14. Paul Mus, professeur au Collège de France, a écrit un beau texte d'hommage dans la revue *Esprit*. Comme je n'ai pas maintenant cette revue sous la main, je ne peux pas vous dire de quel numéro il s'agit (quel mois, quelle année) ni quel en était le titre². Voici cette histoire. M. Mus a été à l'école primaire dans son village du sud de la France, et il avait comme camarade de classe un jeune paysan du nom d'Hilarion Icard. La Première Guerre mondiale éclate alors que ce dernier vient juste d'être incorporé dans l'armée, on l'envoie au front et il ne s'écoule pas deux semaines avant qu'il ne soit grièvement blessé aux deux bras et deux jambes, devenant grandement handicapé. Cependant, faisant tous les efforts, maniant avec habileté ses prothèses aux bras et aux jambes, il finit par pouvoir travailler comme tout le monde, et sa vie de labeur prit fin alors qu'il était septuagénaire. Comme le dit M. Mus, en France il y a comme on le voit, beaucoup d'hommes pour qui la lecture du *Discours de la méthode* de Descartes n'est pas nécessaire. Et c'est bien pourquoi naissent des personnes comme Descartes³.

¹ Mori cite souvent cette histoire.

² Paul Mus, « Paysans et paysages. *ense et aratro* », in *Esprit*, Esprit, mars 1967.

³ Voici le passage en particulier qui aura marqué Mori : « Au moment où il est parti, Hilarion Icard, comme son aîné, fort estimé dans le village, avait devant lui sa vie de travail, jeune paysan volontiers affirmatif de lui-même, riche de deux bras exceptionnellement robustes et d'une claire intelligence – car le pays de Descartes est fait aussi de gens qui n'ont pas eu besoin de le lire. La guerre nous l'a rendu, après quelques semaines, estropié à jamais. Blessé aux deux avant-bras, la main droite, celle des grands travaux, fracassée, il conta quelquefois qu'il était resté, dans la confusion des avances et des reculs, deux jours sans soins, deux interminables jours. “Si je n'avais pas eu le sang pur, commentait-il, je serais mort.” Quel risque de gangrène, en effet ! Il reçut les premiers soins des Allemands. Il souffrait tellement qu'à un certain moment il disait s'être saisi d'un couteau, dans un geste désespéré, pour pratiquer lui-même l'amputation. On l'en empêcha et, en fin de compte, l'opération put s'effectuer régulièrement dans un hôpital de campagne français, les Allemands ne s'étant pas encombrés de ce mutilé qui fut récupéré par la grande contre-offensive française,

15. Il peut y avoir des erreurs dans mes souvenirs, mais je crois que c'était là à peu près la teneur de ses propos. Ces phrases m'ont profondément touché. Cette vie-là, n'est-elle pas une expérience, n'est-elle pas une pensée ? Quel intérêt, à l'école, d'étudier Descartes, d'étudier le *Discours de la méthode* ? Si, comme ce paysan combattant toutes les blessures, vous ne vous ouvrez pas une vie d'autonomie, y a-t-il un sens dans le fait de se rappeler les quatre règles de la méthode¹, de compter les principes de la morale², ou de parcourir l'argumentation rigoureuse des *Méditations métaphysiques* et des *Objections et réponses* qui concernent les liens entre la réalité objective des *idées*, et la réalité formelle des *choses*³ ? Dans un sens, cela serait la chose la plus idiote, une pure perte de temps.

13 16. | S'il y a un sens à l'étude de l'expérience et de la pensée, il ne peut être que dans les profondeurs qui poussent chaque individu vers une ouverture, une maturation et un achèvement de l'expérience et de la pensée, comme cela est apparu dans la vie de ce

montrant une fois de plus qu'à la guerre un destin individuel dépend à chaque instant et contre toute prévision, de circonstances qui le dépassent. Rendu donc à sa vie civile, mais à peu près inapte à la reprendre. Seulement, voilà ! Cette mutilation, toute sa personne, toute sa vitalité, toute sa vie l'ont refusée et l'ont niée. Je l'ai dit, il avait gardé, en travers de la paume, le pouce, le petit doigt et un index tordu. Avec ces vestiges d'une main, par une application et une volonté littéralement surhumaines, nous lui avons vu façonner peu à peu, au long des années, une grosse pince charnue, musclée, écrasante, agrippant l'outil ou le mancheron de la charrue avec une force et une efficacité que bien peu d'hommes indemnes égalaient. Voilà l'histoire non-écrite de nos campagnes. Ce mutilé labourait. » (Paul Mus, « Paysans et paysages. *ense et aratro* », *op. cit.*, p. 465)

¹ Les quatre règles de la méthode, énoncées dans la seconde partie du *Discours* sont les suivantes : ne considérer pour vraies que des idées claires et distinctes (évidence), de diviser le problème en autant de parties que nécessaire pour le traiter (analyse), de passer des objets simples aux complexes et non l'inverse (synthèse), de vérifier si l'on a rien oublié (dénombrement).

² Les principes de la morale, au nombre de trois, figurent dans la troisième partie du *Discours* : un principe de modération (suivre les us et coutumes, la sagesse qui éloigne des excès en tout genre), un principe de résolution (le célèbre exemple de la forêt est relatif à ce principe, qui enseigne de poursuivre jusqu'au bout ce que l'on a commencé), et le principe eudémoniste (hérité des stoïciens, il enseigne qu'il ne faut vouloir que ce qui dépend de nous, et pas ce qui ne dépend pas de nous).

³ C'est principalement dans la troisième méditation que Descartes distingue la réalité formelle et la réalité objective, qui sont en lien étroit avec la démonstration de l'existence de Dieu, par le principe de causalité (il ne peut y avoir moins de réalité dans l'effet que dans sa cause). Associant le principe de causalité à la relation entre les choses et les idées à partir de l'origine qui est l'existence de Dieu, Descartes montre le lien entre la réalité formelle (les choses qui existent hors du sujet) et la réalité objective (l'idée que l'on a des choses). Si l'on suit son raisonnement, puisque nous avons l'idée de Dieu (idée qui ne peut pas être déduite de notre expérience finie ; c'est une idée qui est *plus grande* que notre être, Dieu étant « parfait et infini »), c'est qu'il existe une « chose » possédant au moins autant de réalité que l'idée que l'on en a, Dieu. (Et Dieu existant, le monde existe car il n'est pas le « malin génie » par définition). Mieux, il y a plus d'extériorité dans la représentation intellectuelle de la chose (l'idée) que dans l'expérience que l'on peut en avoir des sens, sens qui sont toujours nous-mêmes.

paysan. Ce paysan a commencé par garder les yeux fixés sur la réalité féroce qu'il a vécue et par accepter de se charger de ce fardeau. À partir de là, sa maturation a commencé. Sa riche moisson durant des années, ne peut-on appeler cela sa « pensée » ? Qu'importe, l'expérience et la pensée sont les deux seules choses indispensables pour que l'homme vive en tant qu'homme, et ce n'est pas là qu'une formule creuse. Pour cette raison, dans cet essai, je ne me contenterai pas de traiter l'expérience et la pensée comme des problèmes de concepts et de leur définition, mais je vais essayer de les penser autant que possible dans leur réalité. Je vais m'efforcer au maximum de toucher non pas seulement le travail créatif de l'homme comme la science, l'art ou la musique, mais aussi les aspects qui se rapportent à l'homme dans la vie quotidienne plus banale ainsi que les problèmes de l'actualité. En résumé, je veux saisir de l'intérieur, en tant que processus existentiel singulier où l'*expérience* mûrit pour atteindre la *pensée*, le fait que l'homme vive en tant qu'individu tout en constituant la société.

17. Je ne sais presque pas, maintenant, quelle forme prendra dans son intégralité ce cours à l'Université chrétienne internationale¹, mais j'espère avancer en réfléchissant avec les étudiants. Avant d'aborder ces choses, je voudrais mentionner simplement les circonstances qui m'ont amené à rencontrer le problème de l'expérience et de la pensée dans cette perspective.

18. | Je me suis à l'origine spécialisé en littérature française. À partir de 1948, j'ai 14 donné des cours sur Pascal et Descartes à l'Université de Tôkyô, et en 1950, je suis allé à Paris comme boursier du gouvernement français. Bientôt je démissionnais de l'Université de Tôkyô, et restais en France vingt ans. Cette période qui va de mes 38² ans à mes 58 ans a été une période déterminante pour moi³. Sans conteste, cela le fut sous une forme très inachevée et déséquilibrée, mais c'est une époque qui a produit un grand changement en moi. J'ai bien le sentiment d'être très présomptueux puisque cela

¹ Au moment où il écrit cette partie de l'essai (parue en 1970), Mori n'a pas fini son cours éponyme, qui se poursuivra encore l'année suivante. La dernière partie du texte paraîtra en 1972.

² Deux mois seulement après son arrivée en France, Mori avait 39 ans.

³ De 1948 à 1968 donc. Nous retrouvons cette « époque » d'une vingtaine d'années, « déterminante » pour Mori, et qui tire son unité des problèmes qui la soutendent.

en revient à ma personne, mais pour éclaircir l'origine de cet exposé, j'aimerais que vous me permettiez d'en parler un peu.

19. Du point de vue du contenu, cela consiste en deux points. L'un est que l'axe des réflexions sur les choses me concernant moi-même a changé, et l'autre est qu'en étant réellement à Paris, mon image de l'Europe a changé radicalement.

20. Comme je raconte en détail ce qui a trait au premier point dans le texte que je continue d'écrire depuis plus de dix ans, *Sur les Fleuves de Babylone*¹, je voudrais ici éviter de le répéter point par point. Mais en résumé, j'ai décidément pris conscience de mon « expérience » au travers de cette sorte d'« état d'isolement » qui a duré un certain temps. Je ne pense aucunement que ce fut pour moi un état psychologique particulier. Cela vous paraîtra un peu étrange, mais j'ai découvert que cette réalité elle-même que l'on vit, que toutes les choses objectives et subjectives qui s'y trouvent, cette réalité elle-même comprenant toutes ces choses, est une expérience. Et j'ai aussi découvert qu'il n'existait rien pour moi hors de cela. L'expérience ne s'est pas posée comme problème sous la forme de *mon* expérience. Mais cela est aussi complètement différent de la réalité primitive de l'union d'un sujet et d'un objet qu'est l'« expérience pure » du

15 Docteur Nishida Kitarô (西田幾多郎). | 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 ce n'était pas du tout *mon* expérience. Cela signifie que pour moi, la *réalité* elle-même est l'*expérience*, et inversement, *l'expérience est la réalité* elle-même. Cela s'entend peut-être comme quelque chose qui ne veut rien dire, mais pour moi, ce fut comme une gigantesque révélation. En même temps que je prenais conscience de cela, j'ai *compris* que cette *expérience* elle-même est ce qui définit le *mot* « je », ou bien le *concept* « soi ». Dire « j'ai compris que » doit paraître extrêmement arrangeant. Il serait plus juste de dire simplement que cette *expérience* elle-même définit le mot « je [*watakushi*] ». C'est qu'un *mot* a été défini. Il n'y a donc absolument pas dans cette

¹ Tous les volumes achevés de la suite d'essai *Sur les Fleuves de Babylone* (Sur les Fleuves de Babylone I, constituée par les ouvrages intitulés *Sur les Fleuves de Babylone* (1957), *Sur les Fleuves* (1959), *Aux Portes de la Citadelle* (1963), puis *En Direction du désert : Sur les Fleuves de Babylone II* (1967)) sont déjà parus lorsque l'auteur écrit ces lignes. Seul un cours texte inachevé portant le titre *En Terre aride l'eau jaillit : Sur les Fleuves de Babylone III*, commencé à être écrit en 1973, sera trouvé dans les papiers de l'auteur après sa mort. L'assertion « le texte que je continue d'écrire » doit donc uniquement faire référence à l'intention de l'auteur de poursuivre un jour sa rédaction.

révélation le sens qu'une *réalité* subjective ou objective soit devenue claire. C'est simplement que le mot « je » a été défini par l'*expérience*. Ce que cela signifie, je ne le comprenais alors pas moi-même. Néanmoins, avec cette révélation, une *exultation* véritablement étrange et ténue commença de jaillir. En fait, pour l'exprimer plus correctement, quelque chose de subtil, quelque chose de plein m'a transpercé, comme lorsque le creux de la poitrine se serre, comme ce que l'on ressent à l'instant où un personnage de Dostoïevski, avant le meurtre qu'il essaye d'accomplir, prend enfin la décision de se mettre à concrétiser son projet, ou comme ce que l'on ressent juste avant l'acte sexuel devenu certain. C'est qu'un rideau a été soudain retiré entre une chose et soi-même. | Et j'ai *nommé* cela « exaltation ».

16

21. Pour le dire franchement, l'état de chose que je peux raconter s'arrête ici. J'ai pensé néanmoins qu'il restait encore là beaucoup à éclaircir. Pour rendre cela clair, c'est-à-dire pour le représenter au sein d'un *système de propositions*, j'ai senti qu'il me faudrait y consacrer autant de temps que possible. Voilà, résumée dans sa forme la plus simple l'origine de cet essai. Ce fut comme une révélation, ou un décachetage (開被), ou n'importe quoi, mais en tout cas ce n'était pas une « prise de conscience » (自覚) telle qu'on l'exprime habituellement. Je ne savais pas du tout moi-même ce que cela était, et *je n'ai pas cherché à vouloir le comprendre*. Mais j'ai donné à cette expérience le nom de « je ». Comme l'on nomme un petit chien, ou comme un enfant donne un nom à sa poupée. Ce terme de « je » ou bien « soi » n'était rien de plus qu'un mot tout à fait banal s'alignant parmi les autres mots dans le dictionnaire, classé comme pronom personnel par la grammaire, conventionnel et usé à l'outrance. Cependant, ce qui pour moi différait de ces appellations, *ce qui était différent pour moi*, c'est qu'il était devenu un mot unique, et impossible à substituer. Pourquoi ne peut-on pas dire à la place « aa », ou « ii » ? Je ne saurais guère comment l'expliquer. Il fallait *absolument* que ce soit ce mot « je » sali par toutes les mains. Je me rappelle ma grand-mère. Elle qui deux ans avant la défaite est morte paisiblement dans le dénuement le plus total de la guerre, se désignait toujours par « je [watakushi] »¹. Je m'en souviens tout d'un coup. Mon « je », c'est aussi le « je » de ma grand-mère. En caractères chinois cela s'écrit « 私 », et cela

¹ « わたくし ». Ce qui explique pourquoi Mori se le rappelle à cet endroit.

vient, si l'on en croit le dictionnaire, des idéogrammes 禾 et 口 – les grains déposés dans un enclos – c'est-à-dire qui signifient la chose privée. Ce « vieux » terme à l'histoire longue de plusieurs millénaires s'est lié soudain avec une *expérience* « éclatante »
17 comme un meurtre ou une relation sexuelle. | Puis, lorsque cette *expérience* s'est dévoilée complètement, j'ai eu l'impression de voir les centaines et milliers de mots usés que je connaissais jeter leur vieille coquille et, comme des cigales tout juste nées, prendre leur envol en direction de l'*expérience*. Si ce n'est pas une nouvelle *naissance*, qu'est-ce donc ? J'ai voulu élucider un peu au moins cette suite d'états de choses. D'abord pour moi-même, puis en direction des jeunes étudiants. Ce n'est plus simplement un matin de révélation débordant d'émotion. C'est devenu un processus de travail qui demande une patience infinie. Je ne sais pas si j'arriverai à achever cela moi-même. Reste à faire ce qu'il est possible de faire.

22. Même en cherchant dans un dictionnaire de philosophie les mots « expérience » et « définition », je n'avais jamais rencontré des exemples qui correspondent à mon cas. Et c'est plutôt normal. Un jour peut-être ce mot ancien historiquement de « philosophie » se greffera dessus, mais comme je n'ai pas du tout l'intention ici de faire particulièrement de la *philosophie*, il n'est pas nécessaire de réfléchir à cela maintenant.

23. Revenons à nouveau sur mon séjour en France. Comme je l'ai dit à l'instant, j'ai commencé à écrire *Sur les Fleuves de Babylone* à Paris, et je continue encore aujourd'hui. Je n'avais pas l'*expérience* présente à l'esprit, au moins pas consciemment, lorsque j'ai commencé à écrire. Il a fallu l'écoulement de quelques années pour que j'en
18 prenne conscience. | Mais je crois que depuis le début il y avait en moi le fait que la *réalité* elle-même est l'*expérience*. J'étais ce genre d'homme. Si cela n'avait pas été ainsi, je pense que je n'aurais jamais commencé à écrire des choses sous cette forme. J'avais décidé d'appeler cette *expérience*, qui se meut encore dans l'invisible, « incitations intérieures (ou internes) » (内的(あるいは内面的)促し). Je ne sais pas

vraiment comment le rendre en français, mais à titre provisoire ne pourrions-nous pas l'appeler « sollicitations intérieures¹ » ?

24. Puisque je m'en suis souvenu en parlant du français, j'aimerais rajouter un petit quelque chose : tout à l'heure s'est posé comme problème le pronom personnel « je », et nous sommes remontés jusqu'aux idéogrammes d'origine chinoise. Mais ce qui pose vraiment problème à cette occasion, ce n'est pas le mot lui-même « je » ou le caractère « 私 » du japonais ou du sino-japonais, mais le pronom personnel de la première personne qui est signifié par celui-ci. Dans ce cas précis, il n'y a pas de différence avec les mots de langue étrangère comme « moi », « je », « I », « me », « ich », « ego », etc. Je pense qu'il faudra sous peu chercher suffisamment dans ce texte quelle est la structure de cette définition, ici acte de dénomination.

25. Revenons encore une fois au début. Ces « sollicitations intérieures » me posent réellement beaucoup de problèmes. Mais je ne veux pas les expliquer psychologiquement, comme des problèmes de mécanismes psychologiques. Cela n'est certainement pas sans intérêt par rapport à notre problème, mais ce rapport qui pourrait être significatif est complètement hors de la préoccupation du présent essai. Je pense vraiment sonder le problème de l'origine des « sollicitations intérieures » *au niveau de l'expérience*² (経験の地平で). | J'ai l'intention d'être extrêmement attentif à ne pas m'écarter d'un pas de ce « niveau de l'expérience ». Même si l'on pouvait gagner une explication claire en s'en écartant, j'ai l'intention de ne pas le faire tant que je sentirai le danger de m'en écarter.

19

26. Ce que je veux mentionner ensuite, c'est le problème du « processus de fermentation » de l'expérience, qui s'est éveillé pendant que j'étais à Paris et qui se poursuit encore maintenant. Si l'*expérience* est la *réalité elle-même*, l'on dira peut-être qu'un processus de fermentation est étrange, et que cela se réduit simplement à un changement ou une évolution. Mais la *réalité* elle-même est aussi l'*expérience* et il n'est pas possible d'exprimer suffisamment ce que l'on veut dire sans utiliser ces mots-là. C'est l'une des significations du fait que la *réalité* elle-même est l'*expérience*. La relation d'égalité qui est « établie » entre la *réalité* et l'*expérience* (c'est le sens de

¹ En français dans le texte.

² En français dans le texte.

« est ») est infiniment stricte, et il ne s'agit absolument pas d'une simple substitution de mots. Je pense que ce point, cette relation d'égalité qui indiquent la limite où se rapprochent cette *expérience* et cette *réalité* au point de couvrir le danger d'ôter tout sens à la *pensée*, ce point-ci montre à la fois les difficultés et la sévérité de la pensée contemporaine, tout comme sa particularité. Nous pouvons donc dire que cette égalité possède un contenu dynamique qui montre une situation-limite¹ (極限状態). Nous pourrions aussi appeler cette situation-limite une « indétermination essentielle »² (本質的不確定性). Nous pouvons deviner que se regroupent là quelques-uns des termes et problèmes qui montrent la particularité de la pensée contemporaine, comme l'« existence » ou la « structure ». Ces problèmes deviendront peut-être aussi les objets de nos investigations principales.

20 27. | Ainsi, mon séjour à Paris va converger vers le problème de la *pensée*. J'ai l'intention ici de toucher intégralement *de l'intérieur* le problème de la *société*. La question de la *langue* sera là sans doute encore une fois soulevée. Je ne peux encore rien dire dès maintenant concernant son contenu, mais je pense donner lieu à une *définition* qui reconnaît à cette *langue* sa consistance la plus large. Ce que j'ai touché en France a dépassé la pensée au sens restreint, et s'est étendu à l'art, aux sciences, à la langue, etc. Ces choses sont vraiment nombreuses : les églises du Moyen-âge, les châteaux et bâtiments publics du Moyen-âge et de la Renaissance, les peintures et sculptures, les divers problèmes nés de la confrontation des dimensions subjectives du français et du japonais, les institutions et la vie sociale concrètes, ou le système juridique qui en est l'expression et *dans un certain sens* la substance même. Au travers de celles-ci, ma réflexion mûrit peu à peu. Évidemment, pour moi qui suis extrêmement limité en capacité et en temps, il est impossible de tous les traiter. Je voudrais néanmoins toucher à ces choses dans la mesure du possible. Même si je dis « toucher » dans ce cas-là, je n'ai pas du tout pour dessein de les citer comme démonstrations du contenu de mon exposé, et le faire irait même fondamentalement à l'encontre de mon intention. Y toucher fondamentalement, ce n'est pas démontrer l'intérêt d'une sculpture par une

¹ En français dans le texte de 1970. Dans l'édition de 1977, à la place est écrit, toujours en français, « situation-limitée », ce qui est vraisemblablement une correction erronée.

² En français dans le texte.

explication de chacune de ses parties (qui plus est en l'attirant vers ce que l'on dit), mais aborder le sens propre que renferme et exprime cette sculpture en entier hors de son intérêt « systématique » du moment, *et alors* puiser ce qui s'écoule de sa totalité. C'est la « différence entre "document" et "monument" » de Michel Foucault. Ainsi, j'ai enseigné fidèlement depuis l'année dernière à l'Université Gakushûin les *Regulae*, la première et la deuxième partie des *Méditations métaphysiques* et une partie des *Objections et Réponses* de Descartes sous forme de cours intensifs, et au moins pour moi-même, il y eut une profusion de nouvelles découvertes, plus que je n'aurais certainement pu l'imaginer. | Par la suite, je souhaite lire avec le même esprit Pascal 21 (une partie des cours a commencé à l'Université chrétienne internationale), Maine de Biran, Ravaisson, Lequier ou Alain. Et je pense insérer leurs résumés fidèles aux endroits appropriés dans cet essai. Je pense aussi faire entrer dans celui-ci des considérations sur la vie de Bach et son art, ou à propos d'œuvres plastiques particulières. Cela va sans doute couvrir un cours entier d'un semestre à l'université mais je crois que c'est inévitable. Toutefois, il faudra réfléchir à chaque fois jusqu'à quel degré cela sera reflété dans l'espace limité de ce texte.

28. En dernier lieu, il y a le problème du *Japon*, ma principale préoccupation. Sous quelle forme cela va-t-il entrer dans cet essai, je ne peux le prévoir, mais j'espère qu'il va être introduit dans sa forme la plus *actuelle* (アクチュアル). Il faudra traiter intégralement de ce pays perdant de la Seconde Guerre mondiale, du problème de sa démocratisation, du pacte de sécurité, d'Okinawa, du problème universitaire, de la pollution, et de sa société qui porte en plus de cela une structure à la vieille tradition. Mais tous ces problèmes seront considérés jusqu'au bout comme des problèmes de la pensée, et au lieu d'être discutés de manière synthétique, ils apparaîtront partout dans ce texte en ayant subi de multiples segmentations. Je voudrais aussi rechercher par là même le traitement adapté à ces problèmes concrets dans un essai comme celui-ci. En tout cas cependant, je suis décidé à bannir complètement les idées définitivement idiotes comme « le Japon dans le monde », ou « le pont entre les cultures occidentales et orientales ». | Je n'ai rien à faire d'un tel Japon, existant ou non, qui apparaît dans ces 22

idées-là. En réalité, il n'existe pas. Quoi qu'il en soit, j'ai l'intention à un endroit peu éloigné du début du commentaire de parler un peu des tendances profondes¹ 深い傾向 du Japon, pour défricher la surface du tout, pour moi le plus réel. Mais comme les préparatifs ne sont pas suffisants, j'y réfléchirai à nouveau profondément au moment adapté, un peu plus tard. Il est des plus difficile de discuter cela sans faire un simple discours généraliste ou objectif, et plus encore sans perdre une certaine pertinence, mais il n'y a toutefois d'autre choix que d'essayer comme on peut.

29. La pensée européenne, et en particulier la philosophie, prend la forme de rassemblements de chaînes de propositions. Au collège en France, à partir des premières années², l'« analyse grammaticale » et l'« analyse logique » sont imposées comme une partie des enseignements du « français » avec de nombreux exercices les accompagnant. Cela signifie qu'en français, la totalité de l'expression prend la forme de la phrase. Cela n'est pas simplement le problème du moyen d'*expression*. C'est le problème de l'*expression* elle-même³. L'« analyse grammaticale » est une préparation par rapport à l'« analyse logique » et elle prend chaque langue pour objet, elle n'est pas elle-même quelque chose d'indépendant. Donc l'« analyse logique », c'est-à-dire la relation logique entre les phrases (dans la théorie phrastique de la grammaire bien sûr) devient l'objectif principal pour le sujet. Qu'un objet soit indiqué par un « mot » ou délimité par une « phrase » sont deux choses essentiellement différentes, et cela correspond au problème de la différenciation entre « idée »⁴ (観念) et « image »¹ (心像) sur laquelle Descartes

¹ En français dans le texte.

² Mori a eu un aperçu de l'enseignement français au travers de la scolarisation de sa fille, depuis l'école primaire en France.

³ En France, l'enseignement place les connaissances et l'expression sur un même niveau, ce qui est symbolisé par l'importance de la dissertation et de la grammaire (Mori Arimasa, *Vivre et penser*, *op. cit.*, p. 139-141). Mais les dissertations françaises et japonaises sont sans commune mesure pour Mori : « La dissertation au Japon, c'est une dissertation libre. Écrivez vos impressions sur la sortie de classe, par exemple. Ce n'est pas un sujet. Comme on ne leur dit pas d'écrire selon un thème ni une longueur fixée, ce n'est pas un entraînement pour écrire des phrases. Ils ne font qu'aligner leurs souvenirs sans réfléchir. Si l'on n'entraîne pas ni l'écrit ni l'oral, le langage ne fait qu'empirer. » 「日本の作文は、自由作文ですよ。遠足の感想を書けとかね。課題ではないね。一つのテーマについて、これだけの長さで書けということがないから、文章を書く練習にならないわけよ。ズラズラ、ズラズラ思い出だけを連ねちゃってね。書く面でも話す面でも、何の訓練もしなかつたら言葉は悪くなる一方だよ。」 (Kinoshita, Mori, *op. cit.*, p. 294.)

⁴ En français dans le texte.

insiste dans ses *Objections et réponses*, et touche encore partiellement, mais avec une certaine profondeur essentielle, à la différenciation entre l'« expérience » et le « vécu » sur laquelle je réfléchis. | En outre, que l'importance donnée au problème concerne la phrase et non les choses elles-mêmes montre autrement dit qu'il y a une différence essentielle entre ce qui a rapport avec les états de choses eux-mêmes (ce qui n'a presque aucun sens) et ce qui a rapport à leur « définition ». Par exemple, entre *l'homme* (c'est ici l'image²), et la proposition qui prend pour sujet le mot « l'homme » (c'est ici l'idée³), tel que « l'homme est une corrélation d'un esprit et d'un corps », il y a un gouffre difficile à franchir. Le premier a pour sommet la fascination⁴ (魅力) et le deuxième a pour fin l'entendement⁵ (理解). Même si l'on dit « définition », on peut saisir une réalité plus concrète dans le contexte. Si je peux me permettre un mot au sujet de l'Europe, cette *civilisation*, et par conséquent cette *pensée*, saisit l'objet au sein de ce type de phrase. Si l'on en vient au Japon, celui-là saisit cet objet (qui est déjà « phrase ») par le *mot*, et si celui-ci exerce une *fascination* à son endroit, c'est plus qu'un simple malentendu.

30. J'espère que cet humble exposé contribuera à une compréhension simple et sûre de la réalité, en supprimant la « fascination »⁶ aisément éveillée par la profonde tendance sociale du Japon dans laquelle nous sommes enclins à être pris, et par la structure que possède notre langue elle-même. L'*expérience* ou la *pensée* ne sont pas quelque chose de *naturel* que l'homme porte pour se faire valoir, mais sont l'*existence* de l'homme elle-même, et c'est ce qu'a rendu clair, sous une forme un peu *spécifique*, le « *cogito ergo sum* » de Descartes⁷. Ce qui est attendu de moi, c'est que je quitte cette forme *spécifique*. Autrement dit, c'est la transformation complète en *existence* de la

¹ En français dans le texte.

² En français dans le texte.

³ En français dans le texte.

⁴ En français dans le texte.

⁵ En français dans le texte.

⁶ En français dans le texte.

⁷ Relier l'« existence » à Descartes n'étonne plus guère, depuis la lecture existentialiste de Descartes de Ferdinand Alquié notamment, mais il est intéressant de remarquer que Mori s'inscrit dans cette vision où le « *cogito, existo* » (« je pense, j'existe ») prend le pas sur le « *cogito, sum* » (je pense, je suis), et donc l'« existence » sur l'« être » ou l'essence.

24 *nature* qui s'y attache jusqu'à la fin. | Cette orientation¹-là (方向づけ) est le noyau commun de l'« anticartésianisme » de Gaston Bachelard et du « cartésianisme » d'Alain, c'est aussi le but ultime de Sartre en tant qu'intellectuel, et ce qui, traversant et dépassant les domaines de la philosophie et de l'histoire de la philosophie, constitue un caractère qui ne permet pas le renversement du mouvement de la civilisation depuis l'époque moderne et pendant l'époque contemporaine. La Réforme religieuse, la Révolution française, la Révolution russe, ainsi que la formation de la nouvelle Chine, ont toutes à leurs fondements cette chose qui existe. Depuis à grande échelle la révolution d'un pays ou d'un continent et jusqu'à, à petite échelle, le mûrissement de l'*expérience* d'un individu, cette orientation devient radicalement leur « raison d'être ». Ou bien cela devient le motif fondamental de leur « force de persuasion ». Il y a ici aussi une « situation-limite ». Le fait que cela se soit dévoilé donne forme, en même temps et dans un certain sens, au plus grand des malheurs de l'époque contemporaine. « Ça se dévoile » signifie la même chose que « ça devient expérience », ou « ça possède un vécu ». Comment cela pourrait-il être différemment ?

31. La différence entre l'*expérience* et le *vécu* devient un problème fondamental qui survient ici de plein fouet. C'est absolument impossible d'en venir à bout dans cet avant-propos. J'ai l'intention de le discuter complètement une autre fois, mais si j'en dis un mot par anticipation, l'*expérience* et le *vécu* sont liés tous les deux intérieurement avec le soi de la première personne, c'est-à-dire « je », mais alors que dans l'*expérience* « je » naît de son sein, dans le *vécu* « je » existe toujours déjà, « je » devance le *vécu* et l'absorbe. Il existe cette différence essentielle. Pourtant, il est tout à fait possible que l'*expérience* et le *vécu* soient identiques en contenu. La différence est déterminée par le rapport qu'entretient le sujet de la première personne avec eux (il y a là le fondement profond du problème de la volonté). | L'idée de l'*amour* ou la théorie du *sentiment* chez Pascal montrent à propos de ce point une structure presque identique à l'*expérience*. Nous pouvons sans doute dire la même chose à propos de la « morale ouverte » chez Bergson. Nous pouvons par ailleurs discuter des différences entre l'*expérience* et le *vécu* à partir de nombreux aspects. Par exemple, le problème de la langue dont j'ai parlé

25

¹ En français dans le texte.

tout à l'heure mérite suffisamment d'être examiné à partir de ce point-là, et quelques œuvres littéraires seront également l'objet de nos investigations.

32. Je pense consacrer quelques pages à propos de la *religion* en fonction de son importance. Avec le développement extraordinaire des sciences naturelles, des sciences sociales et des sciences humaines, le territoire de la religion a été coup sur coup réduit, et son influence paraît s'être affaiblie définitivement, particulièrement dans la deuxième moitié du XX^e siècle. En réalité, il semble être extrêmement difficile aujourd'hui de penser à propos de la religion, et en particulier de la *religion* comme quelque chose de vivant qui forme le contenu de notre expérience. Au tout début de l'époque contemporaine, Dostoïevski a pensé jusqu'au bout ce problème. Aujourd'hui, cette difficulté augmente plutôt qu'elle diminue et le discours athée est presque devenu le sens commun¹. Cependant, s'il y a un fondement existentiel dans la religion, nous pouvons dire que la situation actuelle est justement la première occasion dans l'histoire de questionner de face la *religion*. Et lorsque l'on réfléchit à la structure de l'*expérience* elle-même, la religion est au moins quelque chose qui touche à sa situation-limite la plus profonde. Il faut que nous réfléchissions sans que les idées toutes faites à propos d'elle nous soient dommageables. La situation-limite de l'*expérience* chez nous, son indétermination essentielle, le caractère de destinée qui contrôle son intégralité, le

¹ Cependant, la religion n'a pas disparu pour autant. Si la religion a été évacuée par la science du domaine de la vie extérieure, elle ne cesse pourtant pas d'occuper une dimension plus intérieure de l'expérience. « Au moyen-âge, la religion possédait une force de contrainte sociale, mais dans l'époque contemporaine, cette force coercitive seule a disparu, laissant son aspect spirituel. Cet un aspect assez séduisant. Car il y a là une tradition catholique qui s'est infiltrée dans le peuple depuis deux mille ans. Ainsi chez les personnes consciencieuses de la jeune génération, le communisme sur le plan de l'amélioration sociale et l'influence traditionnelle du christianisme sur le plan spirituel se rattachent directement. Plus l'on est fidèle à soi-même, plus les deux se lient directement. La pensée européenne vient de la pensée catholique du moyen-âge et c'est pourquoi, sous un certain aspect, elle ne peut qu'y retourner. » 「中世では、宗教が社会的強制力をもっていたのですが、現代ではその強制力だけがなくなり、精神的な面だけ残っている。そこに魅力があるんですね。何しろ二千年来民衆にしみ込んで来た、カトリックの伝統があるのですから。だから良心的な若い世代では、社会改革の面で共産主義、精神的な面でキリスト教の伝統的な影響が、直接的につながって来る訳です。自分自身に忠実であればあるほどだけ両方が直接的に結びついて来るのです。ヨーロッパの思想は、中世のカトリック思想から出ているから、一面からは、どうしてもそこに帰っていくのでしょうか。」(Yasukazu Tabuchi, Arimasa Mori, Toshimitsu Ima'i, Yasuki Kaneyama, Min Shunpin, « Le caractère social de l'artiste » (« *Geijutsuka no shakaisei no mondai* », 「芸術家の社会性の問題」), in *Bijutsuhyô* (美術批評), Bijutsushuppansha, n° 30, 1954, p. 20.)

problème de sa limitation, tout cela mérite une réflexion sérieuse, comme le remarque
26 Pascal. | Sur ce problème, je voudrais m'efforcer d'éviter un discours banal et inductif, et tendre l'oreille à ce que proclame et raconte la « religion » elle-même. Je suis convaincu qu'il n'y a pas d'autre voie que celle-là pour questionner la religion en tant que *religion*. Celle que je connais, c'est le christianisme. Par conséquent, ce seront d'abord les choses que je raconterai sur le christianisme qui seront les plus nombreuses à propos de ce problème. Par exemple, en touchant aux personnalités de l'Ancien Testament, à la foi de Paul, à la pensée de Saint-Augustin, à la signification des réformateurs de la religion, je voudrais réfléchir¹ en orientant toujours leurs centres vers les problèmes de l'expérience et de la pensée du soi. Cependant d'un autre côté, je suis fortement impressionné par la pensée bouddhique et ses croyances, et tout particulièrement par Shôtoku Taishi (聖徳太子) et Dôgen (道元). J'aimerais y réfléchir suffisamment non pas dans une perspective historique, mais d'un point de vue au fondement subjectif.

33. La première fois que je me suis éveillé aux problèmes de l'expérience et de la pensée, c'était il y a maintenant plus de quarante ans, dans le bureau de mon père défunt. Là, environ un millier de livres de philosophie et de théologie, anglais et allemands, avaient été alignés dans la bibliothèque qui couvrait les murs. Moi qui étais collégien, j'y entrais quand j'avais un moment, et je lisais en cherchant dans le dictionnaire. Mais cela n'était en soi rien de remarquable. Seulement, si j'y réfléchis depuis aujourd'hui, je pense que cela m'a fait choisir mon chemin présent. Et maintenant, cette fois chargé de mes problèmes concrets, je pense parcourir ce chemin à nouveau.

¹ Sur la version de 1970, il est écrit « enseigner ».

34. Il semblerait n'y avoir aucun inconvénient à choisir n'importe quelle entrée. C'est ce que je pensais lorsque j'écrivais le texte de la fois précédente. Parce que dans ce genre d'investigations, on arrive à des choses plus profondes et plus générales en creusant les problèmes auxquels on fait face dans l'immédiat. Quel moyen y a-t-il hormis celui-ci ? C'est aussi la structure que possèdent nos vies elles-mêmes. « Il n'y a aucun inconvénient » ne veut pas dire que toute entrée est, prise arbitrairement, bonne. On ne peut pas choisir à l'envi où prendre le point de départ de l'*expérience* elle-même et de la *pensée*. C'est identique au fait qu'un être humain ne peut pas naître arbitrairement dans un temps et un espace selon son désir. On ne peut pas décider par raisonnement quand et où naître. Personne ne peut choisir non plus de *naître*. Le temps et le lieu pour naître ne sont pas non plus désignés d'avance. Les personnes naissent au moment de leur naissance, au lieu de leur naissance. On peut appeler cela la *contingence*, mais dans un autre sens c'est la *nécessité*. Si l'on fixe une appréciation comparative par rapport aux autres, cela ne s'appelle pas autrement que la contingence. | En revanche 28 dans un sens qui dépasse la comparaison, absolu, subjectif, c'est la nécessité. Et c'est la source de la « volonté ». C'est complètement la même chose pour l'*expérience*. Personne ne peut choisir, diriger, manipuler l'« *expérience* » lui-même. Dans ce sens-là, c'est *contingent*, et dans cette limite, l'on est complètement passif. Mais pensant ainsi, l'on procède déjà à une appréciation comparative par l'*imagination*. Déjà, l'on s'éloigne arbitrairement de l'*expérience* et l'on erre dans l'espace de l'imagination. La véritable *expérience* commence à partir du moment où l'on saisit la plénitude subjective qui dépasse les comparaisons (ou quand cela est saisi). Cette saisie elle-même est aussi bien passive qu'active au plus haut degré. Ce qui signifie que la *saisie* elle-même est déjà l'*expérience*. J'ai dit que l'*imagination* s'éloigne à sa guise de l'*expérience*, mais même cette *imagination* est un aspect de l'*expérience*. Autrement dit, c'est en même temps un joug et la source de la *liberté*.

35. Mais méditer sur cette *expérience* qui est contingence et malgré tout nécessité ne signifie pas que le point de départ est fixé quelque part. C'est dans ce sens qu'« il n'y a aucun inconvénient à choisir n'importe quelle entrée ».

36. « Empirique » est utilisé communément en opposition avec « rationnel ». Cependant, « expérience » dépasse ici largement ce sens. Ici, la source de la connaissance ou la motivation fondamentale de l'action par exemple, ne sont pas des problèmes immédiats. Dans cet essai, je décide d'utiliser le mot « expérience » pour dénommer la réalité de la vie dans son sens banal, en elle-même, c'est-à-dire, lorsque l'on médite à l'écart de toute préoccupation intéressée, la réalité de la vie qui entre dans cette méditation, comprenant cette méditation elle-même. | Je veux faire de ce que l'on appelle l'*expérience* le point de départ, le contenu et le point d'arrivée de cet essai. Je pense réfléchir précisément sur ce point important, mais avant de commencer, il faut que j'aborde un problème. C'est à propos de ce qu'est le *Japon* pour nous Japonais.

37¹. Dans un essai en rapport à l'*expérience* et la *pensée*, il faut ajouter quelque explication à propos de cette proposition qui peut sembler très farfelue.

38. L'*expérience* et la *pensée*, que nous connaissons déjà par le sens commun et qui semblent éclaircir leur substance plus distinctement à mesure que nous avançons, se trouvent dans une relation inséparable avec le *langage*. L'*expérience* comprend une fonction, en tant que sa cause essentielle, qu'il est impossible de nommer autrement que le *langage*. Cela est d'autant plus évident si l'on en vient à la *pensée*. Mais concrètement, le *langage* est une organisation et non un système de signes abstraits. Il n'est rien d'autre que chaque langue concrète qu'utilise chaque peuple qui forme chaque société, divisée actuellement en chaque pays, comme le japonais, l'anglais ou le français. Les langues anciennes comme le grec, le latin, le chinois ancien (chinois classique), le sanscrit (langue des brahmanes) ont été plus ou moins utilisées de manière universelle et n'ont certainement pas complètement disparu, mais elles deviennent des exceptions, et si l'on interroge leur origine, même ces langues anciennes étaient originellement les langues quotidiennes de peuples chacun singuliers.

30 39. | Dans notre cas, la *langue*, c'est le japonais. Nous possédons notre *expérience* et organisons notre *pensée* dans le japonais. Nous ne pouvons pas faire autrement. D'ordinaire, on pense que l'*expérience* ou bien la *pensée* humaine ont une validité et

¹ L'édition de 1977 découpe un nouveau paragraphe ici, ce que ne faisait pas le texte de 1971. Exceptionnellement, nous gardons telle quelle la modification pour que la numérotation des paragraphes corresponde à l'édition publiée en livre et dans les *Œuvres complètes*.

une pertinence universelle. On pense que le fait que la philosophie de Kant est écrite en allemand n'a aucun lien de prime abord avec sa substance. Cependant, il faut penser que l'allemand est indissociable du contenu de l'*expérience* et de la *pensée* de Kant, enfin dans un sens, que c'est la forme réelle de son *expérience* et de sa *pensée* elles-mêmes. Comment cela serait-il possible autrement ? De la même manière, la philosophie de Descartes et le français sont dans un rapport d'indissociabilité. C'est quelque chose à l'intimité plus proche que ce que ne peut exprimer le mot *rapport*. En vérité, où, à part dans ses textes qu'il a écrits en français ou en latin, pouvons-nous rencontrer sa pensée ?¹

40. Pour nous, il est impossible de réfléchir à la substance de l'*expérience* et de la *pensée* en se séparant du japonais. Le japonais nous conduit lui-même déjà vers le *Japon*.

41. Généralement dans le domaine des connaissances scientifiques, la différence des langues qui exprime cela est ignorée. La raison en est qu'il est possible d'exprimer plus précisément les choses que par la langue, grâce à un système de symboles qui se basent sur des conventions déterminées. Les formules et équations de l'algèbre et de la géométrie analytique en sont des exemples. Bien sûr, ces équations ou ces formules peuvent exprimer leur contenu en se changeant en langage banal, et le contraire est aussi vrai. Par exemple, la substitution réciproque du langage et de systèmes de signes devient en France un contenu important de l'enseignement des mathématiques vers le secondaire. | Mais dans ce cas-là, le *langage* n'est qu'un simple moyen qui transmet une chose exprimable par une telle formule abstraite, et devient quelque chose qui a été dépouillé de tout élément subjectif (de l'homme, de l'expérience). Alors l'expression quitte toute nationalité langagière. Et elle n'est pas seulement sans nationalité, mais la distinction des sexes et la différence d'âge disparaissent. Une sorte de monde de *mathesis universalis*² (mathématiques universelles), un monde homogène où une substitution est possible sans fin, un territoire essentiellement *impersonnel* (les verbes se servent de la troisième personne, mais par essence ce n'est pas la troisième personne) s'y étend. Pour le dire encore avec d'autres mots, dans un sens, cela entre dans

31

¹ La pensée de Descartes est-elle alors plus indissociable du français ou du latin ?

² En latin et entouré de guillemets anglais.

l'« expérience », mais par essence, c'est un monde de substance différente par rapport à l'expérience. Il faudra penser à beaucoup approfondir à une autre occasion la relation de cela avec l'*expérience*.

42. Dans le domaine de l'*expérience*, les choses changent complètement. C'est le monde où le *langage* déploie sa fonction originelle. C'est un langage ethnique, populaire. C'est aussi là que sont trouvées toutes les différenciations qui appartiennent naturellement au monde de l'*expérience* comme la différence sexuelle, l'âge, la différence de rang, les relations humaines, etc. Lorsque nous nous rappelons ce caractère que porte le *langage*, alors nous comprenons qu'il faut partir de la réflexion sur le *japonais*, et recouvert par cette langue, le *Japon*.

43. Mais je dois souligner qu'ici le *Japon*, n'est, bien qu'essentiel, qu'un point qui attend d'être développé. Ce qui signifie que les questions de l'*expérience* et de la *pensée*, malgré leur tendance à distinguer leur dimension de la science, visent bien une universalité. Qu'est cette universalité ? – c'est ce qu'il faudra éclaircir au terme d'un trajet lointain, qui est l'essence de la *pensée* elle-même.

32 44. | Tout en gardant les choses dites ci-dessus à l'esprit, je voudrais réfléchir comme suit. Tout en soulevant le Japon, ou le japonais comme premiers objectifs, nous n'allons pas partir de l'intérêt les concernant directement eux-mêmes (ce qui est pratiquement impossible dans ce cas), mais nous allons les aborder à partir du point de vue de l'*expérience* et de la *pensée* dont nous possédons les idées courantes. Ce traitement, d'un point de vue méthodologique semble ne pas être scrupuleux voire même être une mauvaise voie, mais cela est difficile à éviter. Je l'ai déjà fait remarquer dans la partie précédente. Ci-dessous, je vais mentionner, en résumant ou complétant, les cours que j'ai donnés au Centre des langues orientales de l'université de Paris, ainsi que ce que j'ai dit à l'Université chrétienne internationale. C'est au sujet du mot *pensée*.

45. Longtemps a passé depuis que j'en suis arrivé à séjourner à Paris, et depuis ces dix dernières années, l'on m'a plusieurs fois demandé de parler de la « pensée des Japonais » à partir de points de vue variés. Parmi les conférences qui ont eu lieu pour répondre à cette demande, il y en eut des légèrement historisantes, mais aussi des plus ordinaires, explicatives. Parfois, j'ai aussi essayé de discuter en me lançant quelque peu

dans le plan philosophique. Je pense que ces conférences, qu'importent les réactions directes de l'auditoire, ont cependant toutes été des échecs. Comme presque tous les auditeurs venaient simplement par curiosité, on pouvait conclure que leurs intérêts et préoccupations étaient finalement de savoir quelque chose sur les mécanismes psychologiques des Japonais. Les questions se concentraient presque toutes sur ce point, et sauf exception véritablement peu nombreuses, personne n'a abordé l'essence de la *pensée*. Les auditeurs venaient toujours nombreux, et d'un point de vue extérieur l'on pourrait dire que ce fut des assemblées réussies, mais pour moi, le résultat était que j'écoutais en boucle mon propre soliloque. | Lors des colloques spécialisés de philosophie et de pensée cela changeait un peu, et l'on ne peut pas dire qu'il n'y eut pas de préoccupation plus essentielle, mais c'était toujours seulement lorsque quelque point de la pensée personnelle d'un auditeur et des choses que je disais se touchaient superficiellement, mais cela finissait par retomber dans un dialogue de sourds. Je pense que mon impuissance en est une grande cause, et aussi que cela est lié avec le fait que là où j'ai parlé, c'était à Paris, en France, le lieu qui possède la tradition de pensée la plus solide et confiante en Europe. Effectivement, à une autre occasion, 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 »¹. Et moi, dans un certain sens, je ne pouvais qu'acquiescer. La pensée européenne, née dans la Grèce ancienne, en contact avec le Christianisme depuis la fin de l'Antiquité et pendant le Moyen-âge, donnant naissance à un long cheminement de pensée puis se divisant finalement au début de l'époque moderne entre l'humanisme rationnel, la réforme religieuse et les sciences naturelles, est arrivée au point de progressivement réorganiser en pensée l'intégralité de l'expérience humaine et ce qui l'enveloppe, au fil de la répétition des rapprochements mutuels, des conflits et des reconciliations. Le problème du cercle de la conscience de soi et de l'existence de Dieu, et le problème de la séparation et de l'union de l'âme et du corps chez Descartes, étaient en somme le terme de cette réorganisation. Il faut dire qu'il est tout à fait normal que la « pensée » européenne qui s'est développée

33

¹ S'agit de Vladimir Jankélévitch ?

ainsi, comme une possédée pendant plus de deux milliers d'années, et même depuis bien avant, avec cohérence et continuité, soit venue à prendre conscience en elle-même d'une sorte de certitude et de force en approchant toujours plus l'*expérience humaine*. |
34 Il faudra réfléchir plus précisément sur cela en un autre lieu. Puis la *pensée* sortie de l'Europe, au travers d'un réel développement de l'histoire moderne, arrive maintenant à recouvrir le monde entier. En particulier – et ce n'est pas qu'un simple discours –, par leur mise en pratique, les sciences naturelles qui parviennent à travailler efficacement sur la nature ont transformé la silhouette de la civilisation humaine, et avec la formation et les résultats des sciences humaines et sociales nées de l'élargissement vers les problèmes de la société et de l'homme des principes scientifiques, l'on est arrivé à faire attendre aux personnes la possibilité d'une autorévolution de l'homme et de la société. Sous la forme de la *pensée*, et sous la forme d'industries et d'entreprises, par l'augmentation considérable de la puissance militaire, cela s'est étendu au monde entier et ses fruits et sa force ont eu pour résultat de renforcer de plus en plus la certitude d'un type d'universalité de la *pensée* européenne.

46. Sous ses conditions, 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 vérité, comme je l'ai déjà dit, lorsqu'on essaye en Europe de parler de la *pensée* née de l'*expérience* des Japonais, on se heurte à beaucoup de difficultés. 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. Ce qu'est la *pensée* n'est pas encore clair. Mais ce qui la *définit* s'y trouve déjà réellement. C'est cette chose qui, en résistant à l'accumulation de l'histoire, passe dans le monde entier et fait agir les hommes, et qui
35 a comme source l'Europe. | On le sait, on le sent, on le vit. La *pensée* qui doit être l'extrémité de l'*expérience* se trouve dans l'*expérience* elle-même ; non, s'y trouve en tant que l'*expérience* elle-même¹. Et elle devient même notre propre *expérience* à nous contemporains. Nous nous trouvons dans cette situation depuis Meiji. Combien même

¹ La pensée est l'expérience.

cela renferme de difficultés, nous nous frayons un chemin au travers de ces innombrables problèmes – que dis-je ? – nous vivons et tâtonnons notre pensée dans ces problèmes mêmes. Lorsque l'on parle de la pensée européenne, nous pensons qu'il s'agit de quelque chose qui nous est extérieur. Dans un sens, c'est cependant déjà devenu notre intérieur. Dans la vie, il y a des adversaires avec lesquels on ne peut se mesurer que si l'on les assimile d'abord. La *pensée* est précisément ce genre d'adversaire, et que cela nous plaise ou non, c'est ainsi. Nous pouvons penser que c'est là que se trouve la cause qu'au Japon, « la confrontation Est-Ouest », ou « Orient et Occident » sont des choses qui posent problème. La raison profonde de cela sera évoquée plus avant.

47. Mais qu'importe, nous nous trouvons dans la réalité du *Japon*. Nous sommes toujours dans le monde du japonais et ce n'est guère suspect. Pourtant, le mot original « *shisô* » (思想), (ceci est déjà un mot qui a été créé en associant des caractères venus de Chine), « *pansê* » (パンセ), « *pensée* »¹, qu'exprime-t-il ? Nous ne pouvons traduire en japonais ce dernier autrement que par « *shisô* ». Il y a bien les mots de « *kangae* » (かんがえ), « *kangaeru* » (かんがえる), mais leur sens est bien plus superficiel, ou restreint². Si nous regardons l'article consacré à « *shisô* » dans le Kôjien, la première définition est « réflexion, quelque chose à laquelle on a réfléchi, opinion », puis dans le paragraphe « philosophie », nous avons « sans s'arrêter à la simple intuition qui précède le jugement, résultat d'une spéculation intellectuelle, contenu d'une spéculation intellectuelle, obtenu par d'adjonction d'une réflexion logique sur ce contenu de l'intuition », puis « système de jugement qui possède plus ou moins une unité de principe », et encore « vue définie à propos de la société ou de la vie », voilà qui est tout. | Si nous regardons encore l'article « *kangaeru, kango'u* » (かんがえる=かんご・う), nous

36

¹ En français dans le texte.

² « Réflexion », « réfléchir ».

tradition chinoise, il semblerait que « *sīxiǎng* » (思想) soit à peu près la traduction pour « *pansê* ». En dépit de cela, en excluant dans un premier temps « *kangae* » et quand bien même il s'agit d'une chose inévitable pour un dictionnaire, le mot « *shisô* » possède une définition de pure forme, et l'on ne comprend pas suffisamment son contenu. Le mot « *sī* » (思) du chinois classique signifie selon le dictionnaire sino-japonais, « *omou* » et « *kangaeru* », et d'autre part « souhaiter », « veiller à », « songer », etc., soit un travail de l'attention qui s'étend au passé, au présent, et à l'avenir. De plus, il semble y avoir le mot « *sīxiǎng* », mais il est très éloigné de ce que nous aujourd'hui nous ressentons avec le mot « *shisô* ». Cependant en vérité les Japonais, n'ont pas réfléchi plus que cela à propos du mot « *pensée* ». Ainsi lorsque l'on essaye de parler de la *pensée* japonaise, la plus grande difficulté vient de ce sujet même, c'est-à-dire de l'imprécision de ce qui doit définir ce mot dans la culture japonaise (appelons cela la « chose en soi¹ »).

48. Ce vague de la *chose en soi* de la *pensée* japonaise, n'est-il pas causé parce que la chose qui doit définir la *pensée*, autrement dit l'état le plus transparent de l'*expérience*, est différente de la chose en soi de la *pensée* européenne ? | Nous pouvons aussi penser dans ce sens. Nous pouvons dire déjà que la limite extrême du lieu où est arrivée l'*expérience* des Japonais (cela, en tant que tel, n'est pas quelque chose de vague) est une chose différente de la *pensée*. Mais dans ce cas, il faut réfléchir sur notre détermination temporelle. Nous réfléchissons au problème de notre propre *expérience* et de notre propre *pensée*, de nous-mêmes qui vivons ici et maintenant. Notre vie est, comme je l'ai déjà mentionné, pénétrée intérieurement par la pensée européenne, quand bien même cette *pensée* européenne serait comprise de manière déformée. C'est donc le problème de notre *expérience* et de notre *pensée*.

49. À partir de cette situation embarrassante et à l'intérieur de celle-ci, nous devons commencer et continuer à marcher. C'est une situation ennuyeuse, impossible à qualifier. Pour cette raison, j'utiliserai quand même aussi à propos du Japon le mot « *pensée* ». Je ne sais pas bien quelle peut être cette chose elle-même, c'est-à-dire sa définition. Ou bien ce qui est au Japon ne peut peut-être pas définir le mot « *pensée* ».

¹« *Tôtai* » (当体), terme bouddhique, qui signifie « la chose en soi ».

Ou encore, si cela peut le définir, cela le fera peut-être en élargissant ou en réduisant son contenu. Cependant, nous devons nous garder de prévoir cela dès maintenant.

50. Si l'on réfléchit à partir de son sens banal, la *pensée* dans la culture japonaise des époques prémoderne et moderne, ou au moins ce qui doit s'y rapporter, possède un caractère extrêmement singulier (une originalité¹), et il est clair au moins que cette chose dévie beaucoup de la définition classique de la *pensée* comprise dans le sens européen. | Dans le cas où l'on considère le mot « pensée » comme cette chose qui possède une souplesse et une élasticité extrême comme je l'ai mentionné à l'instant, ce que nous concevons alors comme *pensée* est quelque chose qui élargit, approfondit, et rend même plus riche la définition européenne du mot « pensée ». Nous ne sommes certainement pas en train de considérer les choses en nous fondant sur un concept superficiel de complémentarité (相補性) entre deux civilisations, comme ce fut le cas dans les mœurs jusqu'à présent, en prétendant compléter les défauts de la civilisation occidentale par les atouts de la civilisation orientale, ou construire une civilisation complète en fusionnant les civilisations de l'Est et de l'Ouest (comme si la civilisation était une chose susceptible d'être construite en se basant sur un certain calcul mental). Du point de vue du contenu, c'est plutôt tout à fait l'inverse. Le problème est que cela a dévié extrêmement loin du niveau apte à être arrangé de manière cohérente de manière imaginaire ou rationnelle. Pour le dire franchement, je sens là quelque chose comme l'eau et l'huile. Je ne ressens absolument que cela. J'ai l'impression que ma modeste expérience en Europe pendant vingt ans travaille même à accentuer de plus en plus ce sentiment. Pourtant, la culture japonaise contemporaine que l'on peut ressentir comme assez différente est complètement pénétrée par la pensée européenne. La définition selon notre propre expérience de la « pensée » implique des problèmes extraordinaires, et il n'y a là aucune marge pour faire intervenir l'idée d'une complémentarité. J'ai parlé un peu avant à propos du renouveau de la définition de la *pensée* (élargissement, approfondissement, ou réduction), mais comme je le répète ce n'est pas un problème de complémentarité, mais en premier lieu un problème de l'aventure (アヴァンチュール, 冒険) de l'expérience. Il n'y a aucune possibilité menant à une solution à part cela, et tous les autres chemins sont définitivement fermés. | Tout le reste n'est rien de plus que des

¹ En français dans le texte.

bavardages insignifiants. J'ai dit *aventure*, mais il ne s'agit pas du tout d'affronter des dangers extérieurs, ou de faire des choses qui nous prennent au dépourvu. L'*aventure*, c'est le caractère fondamental de l'*expérience* elle-même, et comme je le dirai plus loin, c'est quelque chose qui sépare strictement celle-là du *vécu*. Il n'y a rien non plus ici de romanesque. Dans l'*expérience*, tout est constatation, et il y a seulement des affirmations ou des négations vis-à-vis de cela. L'*expérience* ne peut raconter que par l'*expérience*. La *pensée* ne peut advenir que par la pensée. Si l'on entre encore un peu davantage, seuls le développement, l'approfondissement et le transparemment¹ du soi, peuvent faire percevoir par rétrospection que là était une résolution. C'est la caractéristique essentielle de toute *aventure*. Le chemin de l'*expérience* et de la *pensée* n'est pas une exception. Autrement dit, cela n'est rien d'autre que vivre en tant qu'*homme*. C'est une complétude.

51. Bien, si l'on se repositionne un peu sur le plan historique, au Japon, au moins jusqu'à ce que la civilisation occidentale arrive dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, la *pensée* dans sa manifestation concrète ne jouait pas dans la vie de l'homme un rôle prépondérant qui se ramène à la *pensée* en Occident. Certes la culture japonaise, dans sa longue histoire de 1500 ans, a cristallisé une forme de réflexion² tout à fait spécifique dans les domaines de la religion, de la littérature, de l'art, etc. Par exemple déjà très tôt en remontant aux VI^e et VII^e, le bouddhisme japonais, jusque dans les gloses des enseignements de Bouddha, possédait un certain nombre de commentaires profonds qui sont supposés être de la main de Japonais. Malgré beaucoup de débats concernant sa véracité, le *Sangyôgisho* (三經義疏) qui renvoie à Shôtoku Taishi, est, de ce point de
40 vue là, fort de sens. | Dans la « voie des dieux » (le Shintô) qui est la religion originelle des Japonais, les *norito* (祝詞) par la suite contenus dans l'*Engishiki* (延喜式), la première partie du *Kojiki* (古事記) ou les *Fûdoki* (風土記), nous transmettent quelques idées en rapport à la nature, aux dieux et aux relations humaines des Japonais de l'Antiquité. Les grands moines de toutes les générations à venir, Kôbôdaishi (弘法大師),

¹ Nous reprenons ici l'adverbe rare du français « transparemment », en l'utilisant comme un nom, pour rendre « *tômeika* » (透明化).

² Mori utilise « *shikô* » (思考) et non « *shisô* » (思想) ici.

Genshin (源信), Dôgen, Hônen (法然), Shinran (親鸞) ou Nichiren (日蓮), ont laissé des écrits et des mémoires extrêmement importants pour la pensée japonaise. Nous pouvons remonter principalement après le XVI^e siècle les traces des réflexions importantes des Japonais concernant la voie de Confucius (孔子) et Mencius (孟子). L'on est libre d'appeler du nom de *pensée* le contenu des commentaires, des interprétations et des recherches concernant ces livres sacrés du bouddhisme ou du confucianisme, et dans un certain sens cela se justifie. Cependant, il faut dire que c'est un expédient facile pour saisir à partir de ses fondements l'*expérience* et la *pensée* des Japonais, directement « au niveau de la pensée »¹, et de recourir uniquement à ces voies de l'histoire ou de l'étude de la pensée qui sont des angles déjà habituels. Nous recevons par là évidemment de nombreuses découvertes et connaissances précieuses, et je ne nie absolument pas que beaucoup d'endroits contribuent positivement à notre avancée. En outre, je n'ai certainement pas plus l'intention de nier qu'en dehors des seuls commentaires et études des textes sacrés, il soit fort possible que des structures internes aux formes techniques, littéraires ou artistiques, comme la poésie, le *nô* (能), le *bushidô* (武士道), le *kadô* (花道) et le *sadô* (茶道), l'art des jardins, etc., sont une contribution précieuse, parfois essentielle, à l'élucidation de la *pensée*. Non, et même plus, il est évident que ces arts spécifiques renferment en leur racine une profonde *expérience* et une *pensée*. Seulement, le problème, pour nous qui vivons aujourd'hui au XX^e siècle et qui sommes pénétrés de l'intérieur par la pensée occidentale, le vrai sujet, c'est de changer nous-mêmes de dimension par rapport à l'élucidation directe de ces choses-là. | Il faut que les points que ces recherches touchent et qui en viennent à prendre un sens, deviennent clairs dans notre vision globale des choses, dans laquelle nous sommes et qui est notre *expérience*. Ce n'est qu'alors que ces choses-là parviendront à contribuer vraiment précieusement à notre avancée.

41

52. Alors, bien que cela soit sous une forme extrêmement imparfaite pour le moment, je voudrais toucher un ou deux points à propos de la pensée japonaise. J'ai dit un peu avant « au niveau de la pensée », et il faut que je parle un peu de cela. En d'autres termes, que signifie examiner « au niveau de la pensée » la réflexion et la méditation des Japonais du passé et d'aujourd'hui ? Si ce qu'on appelle la *pensée* est

¹ En français dans le texte.

vague pour les Japonais pour diverses raisons comme je l'ai dit plus tôt, alors il faut bien que ce que j'appelle « au niveau de la pensée » soit aussi extrêmement difficile à comprendre. Je l'ai déjà un peu effleuré la fois précédente mais cette situation, une sorte de cercle vicieux, difficile à éviter dans le cas où nous manions l'*expérience* et la *pensée*, est encore davantage mauvaise lorsque cela à rapport au Japon à cause des raisons déjà mentionnées.

53. C'est pourquoi ici, je voudrais réfléchir en me fondant sur la compréhension du mot *pensée* tel qu'il est conçu habituellement dans la sphère de la pensée européenne¹. Pour référence, je vais traduire deux phrases qui sont citées par hasard comme exemples dans la définition du mot « pensée » dans le dictionnaire français Robert. L'une est tirée des « Seondes objections et réponses » qui est un appendice aux *Méditations métaphysiques* de Descartes, considéré comme le père de la pensée moderne, et l'autre est de Broglie, un physicien contemporain².

42

54. | La définition de Descartes est la suivante.

« Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées. »³

55. La définition de Broglie :

« L'apparition de la pensée a marqué un nouveau et prodigieux progrès de la Vie. Liée à l'existence de la conscience qui en est la condition nécessaire, la Pensée lui est supérieure : ses formes élevées qui tendent, par l'abstraction et la généralisation, à s'affranchir des données toujours limitées et particulières de la perception, dépassent infiniment la simple conscience. »⁴

56. Les choses suivantes deviennent claires à partir de ces deux définitions ou de ces phrases. À savoir que ce que l'on appelle une *pensée* se trouve toujours dans une relation indissociable entre d'une part la conscience individuelle, et d'autre part les

¹ Mori part de la pensée européenne, et signale que la « pensée » est vague pour le Japon,.

² Mori, qui dit ailleurs qu'il ne faut pas partir des mots pour méditer, commence ici par citer deux définitions.

³ Descartes, « Réponse aux deuxièmes objections », Pléiade, p. 390, cité in Le Grand Robert, édition électronique, entrée : « pensée », 2001.

⁴ L. de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, p. 280, cité in Le Grand Robert, édition électronique, entrée : « pensée », 2001.

valeurs universelles. La conscience a pour contenu un donné particulier de la perception, direct, et par conséquent en lui-même certain, mais évidemment limité. Elle part de là, et via des opérations d'abstraction et de généralisation, arrive à une connaissance possédant des valeurs universelles¹. Cela est en résumé l'idée de ce que l'on appelle *pensée*, réduite à ses éléments essentiels, et exprimée par des propositions compressées et denses. Le point de départ est la « perception » de la conscience de l'individu, et le point d'arrivée est certaines « valeurs » universelles. | Nous ne pouvons plus percevoir ces dernières directement, mais elles conviennent à toutes les consciences comme vérité. Cependant, cette *pensée*, pour les Européens, outre le fait que ce soit une valeur logique, est davantage la substance de leur continuité spirituelle qui, recherchée pendant plus de vingt siècles, depuis la Grèce antique jusqu'à aujourd'hui, s'est structurée historiquement. Elle montre dans un certain sens leur « tendance fondamentale ». Et quand ils parlent de la *pensée*, quand bien même cela serait à propos d'une pensée non européenne, pour eux il est tout à fait normal d'essayer d'examiner la pensée ou le comportement des non-Européens, et dans le cas présent des Japonais, à partir d'une façon de réfléchir qui se fonde sur la substance qui dépend proprement d'eux-mêmes. Mais dans le cas des Japonais – il faudra ajouter quelque examen supplémentaire sur ceci par la suite – cette perception, avant d'être soumise à l'examen de la *conscience*, autrement dit avant d'être élevé à la conscience en tant que telle, porte déjà son sens propre, et les Japonais le sentent et le vivent déjà avant de le délimiter dans une certaine signification. Je ne dis pas cela du point de vue psychologique d'une analyse sur les processus de la conscience, mais je le dis à propos de la signification de la conscience elle-même de l'existence, et comme je serai amené à le mentionner plus tard, cela apparaît en devenant une caractéristique de la *langue* elle-même. Cela détermine le caractère de l'*expérience* des Japonais eux-mêmes. Plutôt que caractère, il vaudrait peut-être mieux dire *niveau*. Quant à ce point-là, il faudrait y réfléchir en creusant profondément le problème de la *perception* elle-même. 43

¹ L'abstraction et la généralisation étant, comme nous l'avons vu dans la partie III, un aspect plutôt mis de côté par la culture japonaise, le « problème » majeur que rencontre Mori devrait provenir moins du pôle de l'individu que de celui des « valeurs universelles ». Pourtant, dans la suite du paragraphe, il défend que c'est au niveau de la perception que les Japonais et les Européens diffèrent.

57. Toutefois, l'*expérience* et la *pensée* de caractères européens ayant pénétré l'*expérience* et la *pensée* des Japonais, jusqu'où cela peut-il devenir la chose des Japonais, c'est-à-dire jusqu'où cela peut-il parvenir à posséder une réalité pour les Japonais ? Ce seront les questions importantes de ce texte. C'est pourquoi, vu de ce point-là, ou de la nature elle-même des choses, nous devons placer notre examen au niveau de l'*expérience* et de la *pensée* que l'on appelle « européennes » et vérifier
44 jusqu'où sa réalité nous mène¹. | Bien évidemment, il s'agit de l'expérience et de la pensée européennes dans la limite où nous les comprenons et dans la mesure où elles sont nôtres. En dehors de cela, qu'y a-t-il de possible ? Ensuite la teneur de notre examen requerra d'elle-même, si cela est inévitablement nécessaire, un changement de *niveau*². En outre, concrètement, fixer le niveau de cette manière possède quelques raisons pragmatiques, notamment le fait que le cours qui est la base de ce texte fut, pour sa partie consacrée au Japon, au départ donné vers des Européens. Mais la vraie raison ce n'est pas seulement celle-ci. Comme je l'ai déjà mentionné, c'est parce que notre esprit lui-même est pénétré de l'intérieur par l'*expérience* et la *pensée* européennes, et qu'aucune réflexion n'est réellement possible en partant d'autre chose que de la reconnaissance de cela, quand bien même cela inclurait de nombreux problèmes. Puisque c'est ainsi et dans ces conditions, ce que l'on appelle la *réflexion* européenne se trouve être presque un synonyme de « notre réflexion elle-même »³.

58. Il faut néanmoins que soit octroyée quelque réflexion au sujet des points précédents. Premièrement, il ne faut pas que ce fait soit accepté sans condition. Comme on le comprend lorsque l'on a devant les yeux la réalité japonaise, depuis le siècle passé, on dit que la vie et la réflexion des Japonais ont été modernisées, ou occidentalises, mais l'on remarque en même temps que cela a été accompagné de divers problèmes. Après la Seconde Guerre mondiale, cette modernisation a progressé davantage à pas de
45 géant, et l'on dit que le Japon est devenu une grande économie au sens moderne. |

¹ Cela a déjà pu être remarqué auparavant, mais Mori prend comme point de départ la définition européenne de la pensée (puisque selon lui la pensée européenne a recouvert le monde) qui correspond à une certaine forme d'expérience. On peut se demander logiquement en quoi cela va permettre d'éclaircir l'expérience et la pensée du point de vue japonais, c'est-à-dire comment cette perspective peut atteindre quelque chose de profondément japonais.

² Mori *espère* que cela le guide vers quelque chose de japonais.

³ Le « presque » de cette phrase est tout ce qui pose problème.

Cependant, comme le met en lumière cette appellation elle-même, le problème n'en est certainement pas pour autant dissolu. On observe beaucoup de choses « prémodernes » à propos des mœurs, des relations humaines, de la dualité de la vie, de la culture spirituelle, et de la langue. Mais sont-ce des choses que l'on peut nommer en bloc sous l'appellation de « prémoderne » ? C'est un problème extrêmement important. Par exemple, si l'on prend les relations humaines, en pensant combien cela est lié à la structure et à l'organisation du japonais, ou même plutôt comment les deux forment une seule entité, on peut imaginer combien il est faux d'estimer, en regroupant ces relations humaines simplement sous le terme de « prémoderne », que ce sont des choses transitoires qui sont amenées à bientôt disparaître avec les changements de l'organisation sociale qui sont exigés par l'économie. On peut considérer que dire que le japonais est une langue « prémoderne » est tout aussi aberrant que dire que le latin est une langue « prémoderne »¹. Le japonais est indissociable des relations humaines entre Japonais, et de l'*expérience* elle-même des Japonais². Si le japonais ne fait qu'un avec la prémodernité du Japon, donc si la langue elle-même est prémoderne, alors en parallèle de la modernisation du Japon, il faudrait faire de l'anglais la langue nationale, comme on dit que cela a été proposé par Mori Arinori (森有礼). Sur ce point sa logique était cohérente. Mais bien sûr les faits sont très complexes. Hormis la question de jusqu'où Mori Arinori pensait cela sérieusement, si cette idée avait été réalisée, tôt ou tard un mouvement de restauration du japonais aurait eu lieu (même si le Japon s'était modernisé parfaitement), ou une variété d'anglais qui serait effectivement du japonais serait née³.

59. Mon dessein ici, c'est de prendre comme point de départ les réflexions à propos de l'*expérience* et de la *pensée* des Japonais qui est incarnée par ce japonais⁴, même si elles ont été profondément influencées par la culture occidentale, et

¹ Nakane Chie faisait le même commentaire.

² Pourtant, Mori pense que le japonais est une langue archaïque et non développée. Il a toujours considéré les spécificités du japonais comme des défauts à corriger, d'où l'aporie fondamentale de sa recherche, déjà révélée par le paradoxe de partir de la pensée européenne pour sonder la pensée japonaise, voire la pensée universelle. Reconnaisant la pensée européenne comme universelle, sa réflexion sur la pensée japonaise ne pouvait que signifier « relever son niveau ».

³ Mori n'est pas différent de son grand-père en ce qui concerne la volonté de « développer » le Japon à partir d'une échelle de valeurs occidentale.

⁴ On a montré que cette affirmation ne correspond pas avec ce que fait Mori en réalité.

particulièrement les relations humaines dans cette communauté, ainsi que l'*expérience* et la *pensée* qui forment, pour les Japonais, par le japonais, les observations du reflet de leur vision de la nature et du surnaturel. | Amener le Japon ou les Japonais dans le problème de la pensée qui ne peut être conçue que comme quelque chose qui se fonde sur l'individu et qui vise à l'universel est inopportun¹, et puisque la pensée a comme problématique un jugement et un discernement universellement valable, sur tous les points cette fois, il est normal que ressorte l'opinion que la particularité du Japon ou des Japonais ne soit pas seulement inutile, mais dommageable. Cependant comme je l'ai déjà dit, et comme cela sera sans doute montré en détail plus loin, puisque la langue est l'élément constitutif essentiel de l'*expérience*, et que cette langue elle-même forme des systèmes différents suivant des structures différentes, et puisqu'il est impossible que je sépare mon *expérience* et ma réflexion du japonais, il semble presque naturel que je traverse le *Japon*, et qu'en fin de compte, que ce soit le point d'arrivée. Au sujet de ce problème, il n'est pas étonnant que beaucoup de gens, inconsciemment, prennent une position universelle, c'est-à-dire suprapopulaire, supranationale, supralinguistique². Il est suffisamment probable bien sûr, dans une certaine mesure, que la détermination d'un niveau (comme dans les mathématiques), la limitation du problème ou que la substance du problème elle-même puisse le justifier, et j'ai bien l'intention de toucher un mot plus loin à propos de ce sens de l'universel et de ses conditions, mais il est impossible de partir directement de cet endroit maintenant.

60. Ainsi, il est clair depuis le début qu'il y a dans ce projet des contradictions fondamentales³. Dans cette affaire, le Japon et l'Europe, ou le Japon et ce qui n'est pas le Japon, s'entrelacent fermement depuis le début. L'enjeu est d'éclaircir cela de l'intérieur, et de le rendre transparent. | Dans le cas où cela progressera, et pour une

¹ Répétons-le encore une fois : c'est néanmoins la méthode de la recherche de Mori.

² La construction européenne a toutefois pris ce chemin-là, en tant qu'entité supranationale, principe qui est remis assez fortement en question de nos jours si l'on regarde les résultats des élections.

³ Mori est conscient des contradictions qui minent son projet, mais *puisque'il s'est choisi lui-même ce destin*, veut le vivre jusqu'à son terme. Tout le paradoxe de Mori est de concevoir la pensée européenne comme universelle et pourtant de considérer la *pensée* japonaise comme essentiellement différente. Le projet fondamental de Mori est de « corriger » cette différence en la retraçant dans l'expérience japonaise. Pour ce faire, il va analyser l'expérience japonaise à partir de la configuration « universelle » de l'expérience européenne. Leur différence montrera les « défauts » de l'expérience « déformée » japonaise.

raison encore impossible à prévoir maintenant, peut-être qu'il faudra réfuter, en tant que telles, l'*expérience* et la *pensée* coiffées des caractères de *Japon*. Tout comme sont essentiellement dénuées de sens ce qu'on appelle la science des Japonais, ou les mathématiques des Japonais. Toutefois, l'*expérience* est ce qui en son sein donne naissance à la science, mais ce n'est pas la science. Et c'est la même chose pour la *pensée*. Si l'*expérience* et la *pensée* qui portent le nom de « Japon » sont en tant que tels possibles à rendre transparentes, ces notions finiront par posséder une définition à la vitalité très dense et complexe, à la différence des termes qui possèdent un caractère de symbole en science. Nous recherchons cette définition. Mais là où nous ne devons pas nous tromper, c'est qu'il ne s'agit pas, attiré et trompé par les mots d'*expérience* ou de *pensée* et par leur apparence, de les chercher en flânant dans la réalité japonaise. Tout à fait à part de ces noms, il y a notre vie et notre *expérience*. Lorsque cela atteint un certain niveau après avoir mûri, nous les coiffons des termes traditionnels d'*expérience* ou de *pensée*. Non, c'est déjà entre nous, à l'extérieur de nous, se réalisant dans la réalité. Motoori Norinaga (本居宣長), Uchimura Kanzô (内村鑑三) et Natsume Sôseki (夏目漱石) ont finalement fait ce travail. C'est exactement pareil à l'étranger. Ce que je veux faire, ce n'est pas partir à la recherche de quelque chose. C'est rendre transparent quelque chose qui déjà est. C'est faire se dévoiler une vérité humaine. Parce que là, sous les vieux termes, quelque chose de véritablement nouveau va apparaître. N'est-ce pas cela, la *tradition* ? N'est-ce pas cela, dans un sens profond, la continuité et le progrès ? Le véritable progrès, ce n'est pas l'amélioration. | C'est le fait qu'apparaisse quelque chose de nouveau. La civilisation et la pensée antique incarnées par la Grèce et Rome, ont pris en leur sein le judéo-christianisme et ont fabriqué la civilisation et la pensée européenne moderne. Cela signifie qu'une *expérience* d'une qualité nouvelle est apparue chez les Européens, et non que quelqu'un a trouvé la synthèse des deux traditions. Lorsque quelqu'un y a pensé, cela était déjà une réalité. Concernant la culture japonaise, le bouddhisme et le confucianisme ont pareillement donné naissance à une « transformation de l'expérience ». La même chose n'est-elle pas en train de se produire entre le Japon contemporain (d'après la Restauration de Meiji) et l'Europe ? Pourquoi devrait-il en être autrement ? Ce n'est pas un débat, mais une *expérience* vivante, une *vie* qui doit intervenir. Nous ne vivons qu'en suivant simplement nos propres besoins

48

profonds. On en vient ensuite à comprendre tout rétrospectivement. Je pense qu'il ne faut pas mener cela trop hâtivement¹.

61. Voilà ci-dessus sommairement ce que devient pour moi poser le problème de l'*expérience* et de la *pensée* du Japon, au niveau de la « pensée »².

62. Ce faisant, en essayant d'éclaircir le sens que porte le mot de *pensée* » par rapport au Japon ou à sa culture, nous serons finalement ramenés devant l'*expérience* des Japonais. C'est l'*expérience* des Japonais telle qu'elle est en réalité, sans fard. C'est l'*expérience* de ces Japonais qui utilisent le japonais, qui ont d'abord assimilé dans la péninsule, dans leur propre culture plus que millénaire la civilisation chinoise pendant de longues années, puis qui ont subi l'influence de la civilisation occidentale depuis le XIX^e siècle, ceux qui ont franchi la Deuxième Guerre mondiale et qui sont nez à nez
49 avec les mouvements du nouveau monde qui l'a suivie. | Cette *expérience* est quelque chose de global, quelque chose qui recouvre sous elle la forme de la réflexion occidentale, une forme de réflexion qui fonctionne grâce aux concepts et au raisonnement, et aussi une attitude japonaise et extrême orientale qui repose sur une perception intuitive, directe, et elle renferme donc là beaucoup de problèmes fondamentaux³. Dans ce cas, le mot d'*expérience* devient à peu près la même chose que la *réalité* elle-même en rapport au sujet qui pense. Cette *réalité* là, quand bien même elle renferme confusions et problèmes, est notre seule pierre de touche et notre seul objet, et nous ne pouvons nous reposer nulle part si ce n'est sur elle. Les réponses à nos problèmes s'y trouvent déjà contenues. Nous ne pouvons pas aller les chercher ailleurs.

¹ De ce qu'il vient de dire, nous attendrions la description de la réalité japonaise telle qu'elle est. Or, le but de Mori est tout autre : la changer. Le problème de Mori est de confondre l'« être » et le « devoir être », l'« existence » et la « morale » (ce qui est, sommes toutes, ce qu'a refusé la génération de mai 68).

² C'est-à-dire examiner l'expérience et la pensée japonaise avec comme repère la définition de la pensée européenne.

³ L'enjeu plus lointain de Mori, celui de sa propre philosophie et qui dépasse cette investigation « culturelle » est ici vaguement exprimé. Il est de relier la saisie sensationnelle de la réalité à son expression conceptuelle. Pourtant, comme nous l'avons vu dans la partie II, entre la sensation et l'expression langagière a lieu un contact équivalent à celui de « l'huile et de l'eau », que Mori a du mal à cacher malgré son recours au concept de « définition ».

63. Réfléchissons en abaissant la discussion sur un plan plus banal. Nous pouvons essayer de considérer l'*expérience* que possède une ethnie ou un peuple qui parle une même langue en découpant grossièrement quelques types. Elle est orientée, particularisée par les *tendances profondes*¹ (深い傾向性) que possède chaque ethnie. Une *pensée* n'est rien d'autre que le transparement de l'*expérience* et son expression définitive, mais son *expérience* est orientée par les *tendances profondes* que possède en sa nature cette *expérience*. C'est un peu soudain, mais je crois que l'on peut réfléchir en mettant nettement en opposition l'*expérience* de la population japonaise comme « expérience d'assimilation² » (同化の経験), si l'on se réfère au parcours de la formation de la culture japonaise, et celle d'un autre type, l'« expérience d'aventure³ » (冒険の経験)⁴. Cela semblera peut-être arbitraire de commencer dès le départ par ce genre de classement fondamental, mais comme je l'ai dit avant, cette fois encore dans un premier temps, nous entrerons par cette porte. | Parce que de toute façon le fait 50 suivant va attirer notre attention. Le Japon, dans le même sens que la Chine et l'Inde, n'est pas un pays qui possède une civilisation originelle. La culture propre du peuple japonais avant l'arrivée de la civilisation du continent et plus particulièrement avant l'arrivée du bouddhisme et de la pensée chinoise n'était pas quelque chose qui formait une *civilisation*⁵. Dans le cas du Japon, il devient clair cependant, si l'on se réfère à son développement ultérieur, que cette culture primitive propre possède une grande importance, et des éléments extrêmement tenaces. Le japonais en offre par exemple la preuve la plus visible. Quelle sorte de réactions et de sentiments avaient les anciens Japonais, à cet âge, face à la nature, aux choses et aux hommes ? – ces choses que seule la culture primitive propre aux Japonais possédait sont par conséquent quelque chose de

¹ En français dans le texte.

² En français dans le texte.

³ En français dans le texte.

⁴ Comment deux expériences différentes pourraient mener à une pensée sur un même plan ? A fortiori, comment une « expérience d'assimilation » pourrait s'élever sur le même plan qu'une « expérience d'aventure » ? Mori scelle lui-même le sort du Japon dès le départ de sa réflexion.

⁵ Encore une fois, on voit mal comment Mori pourrait se sortir de la contradiction dans laquelle il se place : il reconnaît comme civilisation la culture continentale (chinoise puis occidentale), mais pas la culture japonaise. De sa méthode d'analyse ne peut jaillir qu'une confirmation de la Chine et de l'Occident comme civilisations, et du Japon comme « déformation » de ces civilisations. Mori ne considèrera jamais ce qu'il voit comme ce qui est mais comme ce qui ne doit pas être. Alors même que finalement la comparaison avec l'Occident qu'il mène (à grand renfort de sources extérieures) met en avant la différence entre la vision occidentale et la vision japonaise.

très intéressant. La capacité d'assimilation tenace qu'a montrée le japonais vis-à-vis des langues chinoises et occidentales peut être sans conteste reconnue dans d'autres domaines de la culture, et en fait l'est. Cependant, il faut examiner le problème en pénétrant un peu plus avant. Le problème revient sans doute à comprendre la chose suivante. J'ai dit « réactions et sentiments », mais il s'agit de savoir dans quelles conditions, l'homme qui réagit devant la nature, les choses et les hommes, y recouvre son équilibre à lui, et retrouve un état adouci et stable. Que son objet soit quelque chose de propre ou quelque chose venu de l'étranger, les circonstances doivent être les mêmes.

64. Si l'on réfléchit sur le sentiment fondamental des Japonais face à la nature, ce sentiment est que le soi qui y naît recouvre son équilibre intérieur par le fait de reconnaître qu'il est pénétré de tout ce qui s'y trouve. Cela revient encore à l'expliquer autrement, mais dans le cas des Japonais, l'important est que ce sentiment vis-à-vis de la nature n'est pas quelque chose comme un sentiment naturel vague et romanesque, 51 mais un sentiment dirigé vis-à-vis de corps isolés au sein de cette nature. | Que cela soit une fleur ou un pin, la nature entre dans l'homme sous cette forme nette de corps isolé concret. Ce sentiment fondamental envers la nature coule invariablement au travers des créations, des symboles religieux, des expressions plastiques, des œuvres poétiques et littéraires des Japonais. C'est, plus qu'un sentiment, plutôt quelque chose se rapprochant d'un désir. Le sentiment, ou le désir, de vouloir intégrer ce type de *nature* vers laquelle le soi tend sans limites, c'est, comme je le noterai plus tard, sans doute une espèce de projection d'un sentiment non humain, et peut-être est-ce réalisable dans une forme plus proche de l'idéal face à une nature sans émotion. Cependant, en dépit de ce genre de sympathie, il y a aussi un éloignement difficile à éviter entre l'homme et la nature. La nature, ou les corps isolés qui appartiennent à la nature, par leur ressemblance avec la vie humaine, avec sa beauté et sa fragilité, frappent profondément le cœur des personnes par leurs silhouettes passagères qui disparaissent en l'espace d'un moment, et en même temps, par un autre point qui n'a rien de commun avec la personne qui regarde et qui la dépasse, c'est-à-dire aussi par un perpétuel recommencement, touche l'homme en évoquant chez lui, encore plus vivement, sa propre fragilité et sa propre faiblesse. Le sentiment de la « douce mélancolie des choses » (もののあわれ) montre ce sentiment fondamental des Japonais, son point de stabilité ultime.

65. À partir de l'*expérience* et des sensations des contemporains, cette conception doit sembler celle d'un monde d'un passé lointain, celui de Kakinomoto no Hitomaro (柿本人麿, ou plus couramment orthographié 柿本人麻呂), de Yamabe no Akahito (山部赤人) ou du *Dit du Genji* (*Genji monogatari*, 『源氏物語』). Cependant, une fois que l'on a vu que cette même chose apparaît dans le japonais contemporain, dans les sentiments envers la nature et les relations humaines des Japonais, cela ne nous laisse pas de nous exhorter à une réflexion profonde sur la forme essentielle de notre *expérience*. | Le problème, c'est le fait que ce sentiment devient le point de stabilité de notre *expérience* à nous Japonais. Il est sans doute impossible de trop exagérer ce fait. 52

66. Plus loin, je vais traiter ensemble une fois ou deux le problème du japonais et le problème des relations humaines chez les Japonais. Au début lors du cours, je les avais traités séparément, mais j'ai décidé de les reprendre plus loin dans ce texte. Pour le moment, dans cet instant où je suis tourmenté pour rendre au moins un peu claires les choses dans une vision globale, je pense les traiter ainsi de concert, et s'il y a nécessité, je ferai allusion à la vision de la nature et à la religion.

67. (Mea Culpa) Bien que j'ai pu expliquer les choses tant bien que mal lors du cours, reprenant la plume et essayant d'écrire suivant une ligne cohérente, il m'est devenu clair finalement que ce sont des problèmes trop grands pour quelqu'un d'impuissant comme moi. Mais selon moi, sans traverser ces problèmes, on ne peut ni effectuer de recherches sur la *pensée* européenne ni de réflexions sur les problèmes du Japon d'une façon qui me convainc suffisamment¹. En quelque sorte, s'en est arrivé à une situation de « travail forcé », mais je suis certain qu'il doit y avoir des lecteurs qui réfléchissent aux mêmes problèmes, ce qui me redonne le courage de m'atteler à la tâche.

68. Je reviens chaque année au Japon, mais cette année en rentrant au Japon, je n'ai pas eu l'impression que je revenais depuis Paris, mais j'ai eu le sentiment que j'étais au Japon depuis toujours. Je pensais que mes sensations de la vie à l'étranger s'étaient un peu équilibrées, mais quelques jours auparavant, en retournant à Paris en passant par Le Caire en Égypte, tout ce sentiment de stabilité a été complètement

¹ Le problème de Mori étant qu'il tient à cette « entrée » contradictoire du problème.

soufflé. Il y a là vraiment un lien avec l'eau et l'huile. Mais cela ne peut pas s'arranger juste en disant cela. Ce sentiment-là est toute la raison de cet essai maladroit¹.

¹ Si l'on souhaitait diaboliser le personnage, l'on dirait qu'il semble essayer de se faire pardonner de sa longue absence en Europe, qu'il essaye de renouer des liens sentimentaux avec des Japonais qu'il avait complètement quittés pour poursuivre sa voie solitaire en France. Dans *Lointaine Notre-Dame* un « *mea culpa* » du même acabit figure à la fin du premier essai qui ouvre le recueil paru lorsqu'il commençait à rentrer fréquemment au Japon.

69. Il s'est finalement passé presque dix mois entre l'envoi du dernier texte et celui-ci. En premier lieu, je voudrais faire appel à l'indulgence des lecteurs. Tout le contenu de ce qui est raconté dans ce papier provient de cours fait il y a déjà un an (1970) à l'Université chrétienne internationale et au Centre d'études orientales de l'université de Paris. J'avais pensé qu'il suffirait de les reprendre sous la forme d'articles pour la présente revue. Cependant, j'ai déjà ressenti par deux fois dans les textes précédents que cela avait été une erreur, et arrivé à la partie qui pose problème maintenant, c'est-à-dire à la rédaction de la partie centrale concernant l'expérience des Japonais, ce fait resurgit inéluctablement. Je ne peux pas nier qu'avoir été occupé de manière presque indescriptible (veuillez excuser l'impertinence de cette assertion par moi-même), et qu'avoir reçu l'avertissement des médecins pour l'apparition de risques de santé depuis l'année dernière ont été des causes directes du retard dans l'envoi du texte, mais au fond, tant de retard est dû principalement au fait que la difficulté des choses elles-mêmes est apparue. | Alors, avant de poursuivre l'écriture de cette partie (la 54 forme spécifique de l'*expérience* des Japonais), comme je pense que c'est un devoir envers les lecteurs de réfléchir un peu sur ce point, veuillez me pardonner de consacrer quelques mots à ce propos.

70. Le but de tout ce texte était de rendre clair conformément à l'unique itinéraire de ma recherche, le processus qui part de l'*expérience* d'un être humain et arrive à une *pensée* à soi, c'est-à-dire le processus qui amène à la connaissance de sa propre existence, à l'organisation et à la direction de celle-ci¹. Cependant, il fut très difficile de savoir combien ce projet, qui a l'air si simple lorsqu'on le regarde au premier abord, renferme de difficultés concrètes lorsqu'on essaye de l'accomplir d'une manière assez

¹ Mori se place ici d'un point de vue individuel, et non plus général comme l'envisageaient les deux parties précédentes.

convaincante (en particulier vis-à-vis de soi)¹. En réalité, le mot lui-même d'*expérience* a été comme le dernier fil auquel j'ai pu me raccrocher après avoir erré autour de ce problème pendant des années. Que ce soit l'être chez Aristote, l'essence des scolastiques du Moyen-âge, ou bien les idées chez Descartes qui fut le point de départ de la philosophie moderne, cela fait déjà longtemps que nous avons perdu le savoir de ce que signifient ces choses fondamentales, et pour le dire à ma manière, de l'état de choses qui définit celles-ci². Dans la perte de ce savoir fondamental, il y a à la fois une possibilité menant vers la prise de conscience d'un nouveau savoir, mais aussi une pensée vieille et au contenu perdu, qui coexiste avec cette possibilité sous la forme d'un système grâce à ses défenseurs. De là encore survient l'interrogation suivante : que faire de ces défenseurs d'une pensée déjà morte pour la plupart des gens ? Ces pensées et idéologies, ainsi que les nouveaux tâtonnements infiniment s'entremêlent et forment notre situation de pensée. En tout lieu et tout instant de la vie quotidienne, nous nous

55 heurtons à ces fragments de toutes les choses composant la pensée qui dérivent. | Toutes les choses sont appelées par le nom qu'elles portent déjà, et chaque nom s'insère dans un ou plusieurs systèmes différents.

71. Dans cette situation, est-il possible réellement de nettoyer une fois ces *noms* de ces systèmes, et de les redéfinir selon son *expérience* à soi ? En tant que tâche en puissance, cela ne devrait pas être impossible. Pourtant, l'on ne résout rien juste en disant cela. Si ce n'était que cela, ce ne serait rien de plus qu'une inspiration, rien d'autre qu'une répétition de mots bien creuse. Mais dire que « cela n'est pas impossible » est clairement différent que dire directement « c'est possible ». En d'autres termes, ce « il n'est pas impossible que dans le noir total où nous sommes, la lumière vienne nous éclairer » est notre unique corde de secours. Nous ne pouvons faire autre chose que partir de ce point modeste, même s'il n'a pas belle apparence. D'un autre côté, il y a déjà en moi plusieurs nouvelles définitions. En moi, elles brillent comme si rien ne pouvait les éteindre... Rien qu'en ne pensant qu'à cela, il devient déjà impossible de

¹ Mori semble avoir oublié lui-même qu'il était conscient des aspects contradictoires de son projet. Mais puisque, comme il le dit lui-même, il n'est pas homme à avoir pour habitude de relire ses propres textes une fois publiés...

² Une nouvelle difficulté surgit : ce que recherche Mori a été oublié depuis fort longtemps. Il est aussi vrai que sa méthode rappelle en un certain point celle d'Heidegger, une herméneutique partie à la recherche de l'« être », oublié après les Grecs.

faire marche arrière. Je dois donc continuer à écrire. Mais pour dire la vérité, je suis désespéré. Il s'agit du véritable sens de « ce n'est pas impossible », et j'espère du fond du cœur que ce sens deviendra graduellement clair au fur et à mesure de l'écriture¹. Jusqu'où l'éclat pur émis par l'union de sa propre *expérience* avec les *mots*, les mots communs à tous, aura-t-il la force de repousser les ténèbres épaisses qui nous aspirent ? En tout cas, si l'*expérience* forme le centre de la pensée en se liant aux *mots* (l'*expérience* qui n'est pas mon expérience, mais dont je suis une partie du contenu, et qui rend possible la fondation du « je » lui-même), celle-là ne peut que s'exposer dans le lieu public, ou sinon les mots perdent le caractère de communauté qui est leur vie et commencent immédiatement à déchoir en un onanisme individualiste. | C'est la deuxième raison qui fait que je continue à écrire. Les cours à l'école qui ont lieu devant des étudiants, et l'action d'écrire diffèrent par essence. Cette raison produit le contenu essentiel de ce texte. C'est aussi différent que peuvent différer la *lettre* et l'*exposé*. C'est au plus fort de mon embarras, ne pouvant écrire la suite pendant ces dix mois, que j'ai compris cela clairement.

56

72. Toutefois, cet essai va maintenant s'éloigner des excuses et éclaircissements pour entrer dans le vif du sujet.

73. Lorsque l'on parle de l'*expérience* et de la *pensée*, ce n'est pas là qu'une mise en parallèle fortuite. Ce que signifient ces deux termes sont des choses inséparables comme les deux faces d'une pièce, mais cela ne devient pas l'objet d'une compréhension distincte rien qu'en mettant ces deux mots en parallèle. Ce n'est certainement pas non plus comme si depuis toujours, il y avait les deux mots d'*expérience* et de *pensée* que n'importe qui croirait comprendre, que l'on lierait ensemble et rendrait cohérents comme si par là on les avait compris. Tout le monde dit que la *pensée* doit s'appuyer sur l'*expérience*, mais il y a vraiment peu de cas dans lesquels on a réfléchi à fond la manière dont cela peut devenir une réalité pour soi. Pour réfléchir à cela, je voudrais brièvement raconter un exemple qui semble n'avoir aucun rapport à première vue. C'est un exemple qui me concerne moi-même. Veuillez m'en excuser. Bien que prenant le chemin le plus long, je n'oublie pas du tout ce que j'essaye

¹ Nous retrouvons ici l'objectif du travail d'écriture pour Mori.

57 de penser, ce que j'essaye de dire dans ce texte. | C'est que pour moi maintenant, je ne pourrais pas exprimer suffisamment ma pensée autrement qu'en prenant ce détour. Ce n'est qu'après avoir fini d'écrire que l'on saura si ce détour aura été un succès ou non. Seulement pour ce faire, il faut que vous me pardonniez d'avoir recours à un exemple personnel. Car il m'a fait en vérité suffisamment comprendre ce problème. Évidemment, il est sans doute possible de raconter la même chose sous une apparence plus générale, en prenant la forme de la troisième personne. Mais je n'ai pas du tout la certitude du succès par ce biais. Alors, bien que cela puisse paraître inélégant, je compte trouver un appui pour continuer mon essai en racontant ma propre et modeste expérience. Je vais ainsi appliquer immédiatement à moi-même la règle du « n'importe quelle entrée est bonne », que j'énonçais dans la partie précédente.

74. J'ai fait de la musique depuis l'époque de mon école primaire. Évidemment, je n'ai pas pensé une seule fois à devenir musicien, et c'est pourquoi je n'ai pas non plus reçu l'entraînement intense, celui qui fait presque s'évanouir lorsqu'on en entend parler. C'est simplement que j'aimais ça. Mais j'ai progressivement compris que cela ne suffisait pas simplement d'aimer ça. Mon instrument est l'orgue : j'ai été attiré par les bourrées dans les suites de Bach, que j'ai rencontrées lors de mon apprentissage du piano, ce qui m'a fait changer pour l'orgue qui était l'instrument fondamental de Bach. Ma tâche principale était les études scolaires : je les fis correctement en me comportant selon les règles établies vis-à-vis des professeurs, et bien que ce fut pendant l'époque incommode de la guerre, je m'entraînais à horaires fixes à l'orgue de la chapelle de l'école de la mission. Durant la guerre par exemple, le moteur s'arrêtait pendant l'exécution à cause des pannes de courant, et de nombreuses fois le son mourrait comme rendant son dernier souffle. Qu'importe, j'avais pu réussir plus ou moins à jouer Bach, mais ce n'est qu'après être allé à Paris que j'ai été obligé de vraiment réfléchir
58 sérieusement sur l'orgue. | J'ai dit « sérieusement » mais ce n'est pas tant que je voulais devenir musicien spécialiste. Je me suis plutôt mis à penser à quel sens pouvait avoir l'étude de la musique pour moi. Cependant, pour éviter les malentendus, je dirais que Paris n'a pour ce cas-là pas grande importance. Cela aurait pu se passer à Tôkyô, mais pour moi, cela s'est passé par hasard à Paris.

75. Pour le dire en un mot, la musique était devenue subitement pour moi une chose extérieure. Je crains que cette façon de dire invite à se méprendre, mais ici, « extérieure » ne contient aucune nuance péjorative. Pour le dire encore autrement, il fallait que j'apprenne la musique, comme une chose définitivement hors de toute subjectivité, comme quelque chose sans aucun lien avec des questions intérieures ou subjectives comme l'amour de la musique ou la projection de mon désir. Ce n'était plus une question de *goût* proprement dit. J'ai compris que l'exécution des mouvements des doigts et des jambes, que la signification objective des règles du *legato* sont exactement les mêmes qu'il s'agisse des exercices de Lemmens, Dupré et Gleason ou des grandes compositions de Bach. Et la recherche de ces mécanismes devient le but principal des exécutions. J'aimais Bach et bien que c'était cet amour de Bach qui m'avait fait commencer l'apprentissage de l'orgue, Bach lui-même en est venu à m'apparaître comme un moyen pour la formation de ces mécanismes. L'un de mes amis est professeur de piano au conservatoire d'Avignon. Après avoir joué quelques gammes du *Clavier bien tempéré* de Bach pour ma fille qui fait du piano, il a dit : « il est tout à fait incertain, sans garantie aucune, comme des bulles dans l'eau, de devenir un jour capable de jouer une grande composition même après un effort acharné. | Mais ce qui est important, c'est de continuer tous les jours les entraînements ordinaires des doigts, et d'organiser une forme de mécanisme à l'intérieur de soi ». En outre, à la lecture des livres d'exercices pour orgue de Dupré, l'on voit que beaucoup de fragments des grandes compositions de Bach s'y alignent en tant que matériel d'exercices mécanistiques. Ainsi, toutes les mythologies se sont effacées du nom de Bach, et tout s'est métamorphosé en la forme d'un rassemblement de matériel homogène et anonyme. 59

76. Néanmoins, ce qui est important, c'est la signification que possède ce *mécanisme* pour la personne qui joue de la musique. Ce que l'on peut concevoir en opposition à ce mécanisme, c'est l'*âme* que l'on croit immanente à toute grande œuvre, et jouer en suivant la beauté propre de celle-ci. De surcroît, l'on pense que seule l'initiation d'un maître qui s'est éveillé à la beauté de cette œuvre en révélera sa beauté. Ces *initiations* que l'on trouve dans la musique japonaise se fondent sans doute sur cet esprit. Cependant, le *mécanisme* procède de l'esprit complètement opposé à celui-là. C'est un principe qui repose sur la pratique générale, sèche, concernant le doigté, c'est un système pratique fondé le plus rationnellement et efficacement du monde pour

exécuter des sons de combinaisons données, c'est un système organisé qui rend possible l'exécution d'un arrangement de sons avec le moins d'effort et le plus d'effet possible. Ici seules la *rationalité* et l'*efficacité* règnent, n'importe qui peut y prendre place et apprendre par lui-même. L'important est seulement une pratique dévolue et continue. Il va sans dire que les résultats seront différents selon le degré de précision des exercices, selon la quantité d'efforts, ou en fonction de certains éléments innés. | Mais celui qui en jugera, ce n'est pas le maître qui enseigne directement à cette personne. C'est une association de juges d'examen, un jury¹, qui organise les concours, et il est courant qu'un professeur direct de tel élève qui concourt en soit exclu. Il n'y pas d'autre chemin pour approfondir correctement la musique.

77. Si cela se limitait à une différence d'habitude dans l'enseignement de la musique, alors cela n'aurait pas grande importance. Mais je pense que cela touche à un aspect important qui a rapport avec l'essence de la musique. En premier lieu, cela supprime complètement les éléments de transmission secrète. La transmission secrète signifie qu'entre tel maître et tel disciple particulier se crée une relation privilégiée impossible à pénétrer de l'extérieur. C'est là un problème des relations humaines autour des valeurs, et pas simplement le problème de la musique. C'est encore davantage un problème en rapport avec la manière d'être de l'homme autour de ces valeurs pour les autres arts et sciences générales.²

78. Je me suis aperçu une nouvelle fois de l'importance que renferme ce problème. J'ai exécuté récemment à Paris quelques préludes pour chorales et quelques *alla breve* dans un concours sur la recommandation d'un organiste qui suit ma pratique de l'orgue. Puis un peu plus tard, j'ai exécuté les mêmes morceaux auxquels j'en ai ajouté d'autres sur le grand orgue Cavaillé-Coll à quatre claviers qui se trouve à la cathédrale Sainte-Croix d'Orléans, où l'un de mes amis professeurs est organiste. Je n'avais jamais eu l'occasion de jouer de l'orgue, que j'avais commencé par amour, avec une rigueur objective, complètement détachée de mon propre penchant. Mon professeur est intraitable vis-à-vis de la « technique », au point que l'on pourrait le considérer presque

¹ En français dans le texte.

² Mori confronte un jugement mathématique vis-à-vis de la musique au jugement humain vis-à-vis de la musique, alors qu'il écrivait, on s'en souvient, qu'il ne voulait pas prendre en compte un monde de *mathesis universalis*. Pourtant il juge l'homme par rapport à lui.

comme un maniaque, et décèle la plus petite erreur. Pourtant, il n'y a là aucun élément de transmission secrète. | C'est comme l'a dit Bach, en suivant le principe qui reconnaît généralement la lecture de la partition, dans le vrai sens des termes : « jouer comme c'est écrit sur la partition ». Alors, ce dont j'ai fait l'expérience jusqu'au fond de ma chair, c'était que plus l'on se consacre à quelque chose de manière objective, plus la subjectivité devient certaine. Si encore je le formule autrement, la subjectivité est approfondie, devient liberté, c'est-à-dire que de nouvelles découvertes ont lieu. C'est la vérité de l'*expérience* qu'il est difficile d'expliquer davantage. Devrait-on dire plutôt que de la totalité de ce qui a été structuré rigoureusement et objectivement, ou de cette totalité, naît une subjectivité nouvelle, moins faible et plus solide ? Une transmission secrète ne peut être qu'une transmission secrète dont on se demande comment en faire une transmission non secrète. Peut-être aussi que dans le fait de former un objet (客観), en même temps et précisément dans ce fait même, le sujet se conçoit nouvellement et fraîchement. L'objet dont je parle ici diffère donc par essence de l'« objet » que prend pour objet (対象) la science naturelle ou la science en général. Ainsi, j'appelle objet humain ou objet de la troisième personne cet objet qui se forme dans la musique, l'art ou la littérature entre autres, et objet scientifique ou objet impersonnel l'objet qui prend pour objet la science¹. Et l'objet de troisième personne ne peut absolument pas se constituer sans un sujet, ou une première personne. Cette objectivité est corrélative à la subjectivité dans sa densité. Évidemment, même en science, pour s'assurer objectivement de l'objectivité de l'objet, un effort du sujet est nécessaire. Cependant, cette subjectivité est par essence sans rapport avec l'objet scientifique. S'il y avait un lien entre les deux, il serait relatif à l'effort lui-même qui essaye de s'assurer l'objectivité de l'objet. Si les grands scientifiques nous frappent, c'est bien dans ce point-là. | Les vérités scientifiques acquises n'ont par essence aucun rapport avec leur personne ou leur *personnalité*. 61 62

79. Je suis arrivé à cette réflexion à propos de la musique, par le processus de mon entraînement. Et cela a, je pense, apporté une lumière dans l'écriture de ce texte. Une vérité humaine, qu'elle soit le Beau ou le Bien, est par essence quelque chose de la

¹ Plus que de la lecture de cet objet par un sujet, cela pose davantage la question de l'expression de cet objet humain pour le rendre manifeste et sans erreur.

troisième personne, c'est-à-dire publique, ouverte en direction de tous les êtres humains. Cependant, cette chose de la troisième personne, objective, a elle-même pour noyau une chose de première personne, subjective, par laquelle elle est formée. Ce qui est alors ici de la deuxième personne est par essence manquant ou supprimé. Si quelque chose de la deuxième personne apparaît, cela concerne les alentours des choses comme je l'ai écrit plus haut, et cela n'entre pas dedans. Cela ne doit pas arriver.

80. Le problème ici vient se rattacher directement au sujet urgent de l'exposé.

81. J'ai dit auparavant que chez les Japonais, l'*expérience* définit, non pas un individu propre, mais la relation construite par une pluralité, et plus concrètement, par deux être humains¹. J'accentue particulièrement le fait qu'ils soient deux parce que cette *expérience* a pour contenu le monde de la deuxième personne. Je parlerai plus tard de la raison pour laquelle, dans le problème où s'insinuent de façon complexe le général et le particulier, je fixe comme limite la plus grande « chez les Japonais ».

82. L'expérience est la source de la pensée, et cette *expérience*, qui définit, est le fondement par rapport à la *pensée*, organisée par le langage. Je suis convaincu que l'*expérience*, en dépit de la multitude des êtres humains, est unique. Cela parce qu'il n'y a qu'une seule réalité (ce mot est pour moi synonyme de l'expérience)². | J'aurai plus loin l'occasion d'écrire davantage sur cette question. En tout cas, c'est une prémisse majeure lorsque l'on pense à l'expérience et la pensée et c'est le bon sens même que possède l'être humain. Douter de ce point ferait perdre à l'*expérience* et à la *pensée* leur signification. Mais nous ne sommes pas là en train de réfléchir en nous simplifiant les choses. Cela requiert une autocritique et une mise en pratique sans limites de ceux qui empruntent ce chemin. Aucune autosuffisance n'est permise ici. Il n'y a qu'une route violente et impitoyable. C'est parce qu'avec la *pensée*, l'*expérience* s'organise et augmente sa densité au point d'avoir la même valeur que la réalité.

¹ L'idée que l'expérience des Japonais ne se réduit pas à l'individu seul, qu'elle est au minimum duelle, vient du fait que la personne est rarement saisie hors d'un cadre relationnel. Le lien relationnel est plus fort que l'existence individuelle. Cf. Watsuji Tetsurô, Nakane Chie, Nakamura Hajime, etc.

² Le problème de la réalité unique rejoint le problème de l'universalité.

83. Bien, j'ai dit que chez les *Japonais*, l'*expérience* définit une pluralité, et à l'extrême deux êtres humains (ou cette relation). Mais que cela signifie-t-il ? Définir deux êtres humains signifie que notre *expérience* à nous Japonais n'arrive pas à être analysée jusqu'à l'expérience d'un individu seul. Autrement dit, dans tous les cas, un sujet qui possède une expérience ne définit jamais un *soi*¹. Tant que l'on considère les corps, chacun des êtres humains est séparé. On se sent tenté, suivant le sens commun, de concevoir ici un sujet, c'est-à-dire un *soi*, mais les choses ne sont pas si simples. On peut s'en convaincre quelque peu en pensant à combien la relation avec *tu* (汝) est profonde chez nous. Évidemment, *tu* est un problème pour tous les êtres humains, pas uniquement japonais. En résumé, voilà en quoi consiste le problème. Si l'on s'en tient au point essentiel, ce qui s'oppose à *tu* chez les *Japonais*, ce n'est pas *je*, mais c'est aussi un *tu* pour l'interlocuteur. | Je ne m'amuse pas du tout avec les mots. Il s'agit là d'une chose essentielle. « Je et tu » sont mentionnés comme une évidence, comme un mot de passe qui devient la présupposition de tout dans certains cas, mais cela ne s'applique pas ici. Si l'on prend par exemple le cas d'un parent et d'un enfant, on conçoit comme une évidence que si l'on considère le parent comme un *tu*, l'enfant est un *je*. Mais cela n'est pas vrai. L'enfant n'est pas un *je* qui possède en lui-même le fondement de son existence ; il fait l'expérience de lui-même en tant que *tu* du parent qui lui fait face et qui est aussi un *tu*. Cela se passe ainsi sans lien avec le fait que l'enfant soit docile ou réfractaire vis-à-vis du parent. Tout évolue dans la relation « tu et tu » et non « je et tu », sans lien avec une affirmation ou une négation. On pense que l'enfant, fidèle à son propre soi, s'oppose au parent. On peut certainement dire cela d'un point de vue psychologique². Mais cette *opposition* inclut comme élément nécessaire l'existence du parent. Si le parent et l'enfant devenu adulte forment de véritables individus, ce doit être parce qu'il y a là uniquement comme situation essentielle la séparation et le désintérêt. Même s'il y a sur le plan phénoménal lutte et opposition, fondamentalement, il doit y avoir une simple séparation et un désintérêt qui en est issu.

64

¹ Phrase problématique. 「換言すれば、凡ての経験において、それをもつ主体がどうしても『自己』というものを定義しない、ということである。」

² Nous retrouvons la critique de la psychanalyse, qui s'intéresse au rapport entre les personnes, d'un point de vue relatif donc, et non comme une certaine tendance de la philosophie à s'intéresser aux choses dans leur sens absolu.

Si je saute un peu, cette situation n'est-elle pas la raison profonde de l'absence de libération de la *maison*, de l'établissement du *moi* et de *révolution* dans le Japon moderne ?¹

84. En disant cela, je n'ai pas du tout l'intention de prétendre qu'il n'y a eu ni projet ni luttes pour la libération de la *maison*, l'établissement du *moi* et des *révolutions*. Et même, je sais avec conviction combien ceux-ci, dans des circonstances et des situations stériles, ont été menés et sont menés sérieusement. En outre, ce ne sont même pas des choses exceptionnelles. | Je refuse radicalement d'en faire des exemples exceptionnels. Je ne discute pas ici de la science naturelle, où les problèmes sont les principes de la nature et ses exceptions.

85. Les quelques accomplissements parmi beaucoup d'échecs montrent que ce que je dis n'est pas très loin de la vérité. J'ai pris l'exemple d'un parent et d'un enfant, mais celui-ci ne représentait pas la totalité, ou n'était peut-être simplement pas adéquat. Il ne constitue pas non plus un domaine exceptionnel, ni dans les recherches scientifiques, ni dans les problèmes sociaux, ni dans les voies artistiques, ni même dans les relations humaines dont par exemple la relation amoureuse. J'aurai l'occasion de discuter plus précisément de ces problèmes un peu plus tard.

86. Si l'on projette ce que j'ai dit plus haut dans la dimension de l'histoire, diverses questions intéressantes se posent. Si l'on considère la société japonaise – le système des clans (*uji* (氏) et *kabane* (姓)) antiques, les divers systèmes concrets sous le système des codes, par exemple la politique des régents, les empereurs retirés, ou bien le système féodal, le régime du bakufu et des fiefs, le régime impérial depuis Meiji, dans leur structure interne ultime – on peut imaginer que prouver ce que j'ai dit sera plus qu'aisé. En trouvant dans le féodalisme et la monarchie absolue des ressemblances entre le passé du Japon et le passé de l'Europe puis en appliquant au Japon la logique du « développement historique », il est très facile de penser que l'individualisme moderne, la démocratie et le socialisme vont naître au Japon également grâce à l'évolution de

¹ Si l'on passe sur la libération de la maison et l'autonomie de l'individu, la révolution a toujours été considérée par Mori avec une certaine attirance. Peut-être la pare-t-il d'un certain romantisme, à la manière russe. Rappelons-nous que Mori aurait, au sortir de la guerre, voulu avoir Moscou comme capitale. Et c'est une autre contradiction qu'il possède : il veut une révolution mais est convaincu qu'aucune révolution n'est possible au Japon.

l'histoire. Si l'on pense que la modernisation du Japon fut extrêmement déformée, disons-le sans craindre de malentendu, il est naturel d'examiner d'abord si tous les systèmes du passé du Japon n'étaient pas, exactement dans le même sens, eux aussi « déformés »¹. Peut-être prendra-t-on cela pour une réflexion qui n'a pas de sens, mais puisque l'on n'éclaircit pas ce par rapport à quoi cela était « déformé », je voudrais répondre que ce « vis-à-vis de quoi » est vis-à-vis de l'« expérience humaine ». | Il est sans doute difficile d'éviter les critiques en dévoilant la conclusion sans suffisamment d'arguments, mais je ne peux pas dire davantage dans l'état actuel². Simplement, très approximativement, par rapport à la société européenne qui a accompli un développement qualitatif et une métamorphose depuis l'Antiquité et pendant le Moyen-âge, la prémodernité³, la modernité et encore l'époque contemporaine, le changement d'organisation du Japon, qui n'est rien de plus qu'une rationalisation intérieure du système antique et qui transcende son enfermement, n'a fondamentalement été effectué que très insuffisamment, voire uniquement sur le plan formel depuis le système antique des clans jusqu'à l'absolutisme impérial récent. Cela ne laisse pas de faire deviner au travers de l'intégralité du développement historique le fait qu'il y a là quelque problème fondamental⁴. Le système impérial qui a persisté au travers de tous les changements durant plus d'un millénaire en est le symbole. C'est le problème de la qualité (ce mot n'est pas adéquat) de l'*expérience*, et rien d'autre. Cela pourra sans doute sembler un peu inattendu, mais touchant ce problème, je voudrais réfléchir à fond dans les endroits

66

¹ On trouve ces deux premières occurrences de « déformée » qui en fait s'appliquent à toute la société japonaise selon Mori. Nous avons vu dans les parties précédentes des éléments qui permettent de comprendre quels étaient les éléments (martyrisation de soi et du Japon, basée sur un éloge aveugle de la société occidentale) qui lui ont fait choisir de voir le Japon comme un pays « déformé » selon la norme occidentale plutôt qu'un modèle propre possédant, comme toute culture (occidentale comprise), une vision de l'universel certainement digne d'être mise en valeur en Occident. Mori, héritant en cela de la formation intellectuelle de Meiji et Shôwa, était pris dans un engrenage constitué par un complexe d'infériorité (le Japon face à l'Occident) côtoyant un complexe de supériorité (le Japon en Asie).

² Trop souvent Mori fait confiance à ses intuitions pour avancer dans ses réflexions, qui ne possèdent au final jamais le fondement argumentatif qui permet de les soutenir.

³ Si l'on parle de « prémodernité » pour une époque précise dans le cas du Japon (Edo), ce terme ne semble avoir cours dans l'Histoire occidentale que relativement, pour caractériser ce qui précède la modernité. L'utilisation de Mori paraît donc étrange : veut-il pointer la Renaissance ?

⁴ À l'image d'une société « déformée », le développement de l'histoire du Japon possède un « problème » selon Mori.

appropriés de cet essai au problème racial de la société contemporaine, en particulier autour du problème des noirs aux États-Unis¹.

87. J'ai parlé de la relation entre deux personnes, mais je vais par commodité l'appeler « combinaison binaire² » ou « rapport binaire³ » (二項結合方式), ou bien en abrégant « relation binôme » (二項關係)⁴ ou « formule binôme » (二項方式). C'est dans un sens particulier, l'union où deux êtres humains construisent dans l'expérience une relation intime, et où cette relation elle-même fonde chacun de ces deux êtres humains.

67 88. | On peut tirer plusieurs caractéristiques de cette *relation*. Mais, il ne faut pas se méprendre sur ce mot de caractéristiques. D'ordinaire, « caractéristiques » signifie les caractéristiques d'un objet observé, et celui qui observe transcende cela. Mais ici, celui qui observe et ce qui est observé ne sont qu'un. Dans ce sens, cette observation ne peut pas être contemplative. Seulement, nous sommes contraints par la situation à tenter d'exécuter quand même cette chose impossible. La situation dans laquelle nous, Japonais contemporains, sommes pris nous enjoint de pénétrer quand même dans un lieu qui à première vue paraît impossible. Les personnes qui essaient de vivre et de s'appliquer un peu sérieusement sentent au moins uniformément combien vont mal la société et la culture japonaise. Ce sentiment n'est pas, bien sûr, une connaissance nette⁵. Mais l'importance de cette situation est claire par le résultat présent devant nos yeux. Il y a également les observations et les témoignages de la part des personnes venues au Japon de l'extérieur. Il est possible qu'il y ait dans ceux-ci des erreurs, et la vision du Japon qu'ont les étrangers doit, pour différentes raisons, être maniée avec suffisamment de prudence. Néanmoins, si ceux-ci concordent sur certains points, je pense qu'il y a lieu d'en tenir compte. On est d'accord sur le point que leurs opinions laissent de côté

¹ Mori ne reviendra pas sur cette question.

² En français dans le texte.

³ En français dans le texte.

⁴ Terme privilégié par l'auteur.

⁵ Une occurrence du fatalisme de Mori, qui en réalité révèle davantage son propre désespoir envers lui-même que celui des Japonais qui en ce temps-là sont plutôt portés par l'optimisme du « miracle économique ».

un certain point fondamental dans la société japonaise¹. Il est naturel qu'il y ait des différences selon les personnes sur ce qu'est ce point, et il est plus sûr de considérer qu'ils n'expriment pas franchement ce qu'ils pensent, occupant la position particulière de visiteurs au Japon. Malgré tout, sur les points susmentionnés, leurs témoignages se rejoignent. Voilà pourquoi je pense qu'il est juste dans notre cas de poursuivre la réflexion à partir de ce sentiment et des témoignages extérieurs (sans pouvoir en exclure la forme provisoire)².

89. | Puisque c'est ainsi, il ne s'agit pas d'examiner simplement de l'extérieur et de compter les caractéristiques de la « relation », mais plutôt d'essayer de comprendre la situation en tâtonnant à partir des concordances entre nos inquiétudes et les témoignages de l'extérieur, et par essence ce n'est pas une démarche logique, mais pratique. C'est-à-dire que seule la pratique fera se cristalliser les points problématiques. 68

90. La « formule binôme » possède au moins deux caractéristiques. L'une est l'intimité ou l'emboîtement réciproque de la relation, la deuxième est la direction verticale de la relation.

91. Je vais parler de la première. Il y a en japonais des expressions comme « épancher son cœur » (心の底をうちあける), « parler à cœur ouvert » (腹を割って話をする), « placer sa confiance en quelqu'un » (信を人の腹中に置く)³. Les mots « fond du cœur » (心の底) ou « en quelqu'un » (はら) indiquent bien ce contenu de l'intimité. Ces choses peuvent être englobées dans les vertus de sincérité ou d'honnêteté, mais concrètement, elles apparaissent dans la relation entre deux êtres humains. On peut dire qu'« être en tête-à-tête » (さし向かいになる) est la condition obligatoire pour qu'apparaisse cette caractéristique. Watsuji Tetsurô (和辻哲郎) dit que chez les Japonais, la forme la plus éclatante d'être personnel est l'« être relationnel » (間柄的存在) (et non pas une existence solitaire), ce qui est un être qui refuse la participation de toute autre personne à part l'unique interlocuteur. Les Japonais ne possèdent presque pas l'*expérience* d'être seul. Watsuji dit cela impossible. En tout cas, soi-même et l'autre,

¹ Si celui-ci manque un « point fondamental », pourquoi Mori le crédite-t-il d'une validité plus que seulement superficielle ?

² Mori continuera donc à regarder le Japon avec les yeux occidentaux.

³ On remarquera qu'elles existent aussi en français.

qui sont entrés dans une *relation binôme* (c'est la dénomination pour cette relation), construisent une relation où l'un et l'autre n'ont pas de secret pour l'interlocuteur. Cela, en tant que tel, peut être nommé l'intimité. Et cela, comme le dit Watsuji, exclut la participation de tout autre, et seule une personne entre comme *tu*. | Ensuite, il dit qu'entre ces deux personnes, est éliminé pour l'un comme pour l'autre le *je* (le domaine uniquement à soi où l'autre ne peut entrer), mais qu'en même temps cette relation elle-même, dirigée vers l'extérieur, porte un caractère d'être personnel. On ne peut s'empêcher de dire que l'analyse de Watsuji est juste. Les deux possèdent un secret. Bien sûr, cela ne signifie pas que les deux personnes possèdent quelque chose en plus d'elles-mêmes. Ce n'est pas quelque chose de secret possédé par les deux, mais c'est la relation elle-même des deux personnes qui est secrète. C'est tout à fait différent du fait que soit fixé un droit de copropriété par rapport à une agence immobilière. Ici, les copropriétaires fusionnent au cœur de leur être. C'est au sens propre « impersonnel » (無私), et ce qui est « impersonnel » vient à montrer un « caractère d'être personnel » (私的存在の性格) vis-à-vis des autres. Entre les deux personnes, il n'y a pas de secret, tout se pardonne et tout se demande. Voilà pourquoi cela est indiqué par les mots « sincérité » (真心), « fond du cœur » (心の底), « en quelqu'un » (腹の底), qui signifient en tout cas un dévoilement de tout l'être.

92. Puis, faisant suite à ce premier point – et cela a déjà été évoqué –, il faut faire attention sur le point que cette formule binôme, à mesure que les deux personnes s'interpénètrent, ne construit pas pour autant une chose commune. Il n'y a pas une seule chose commune entre les deux. Il n'y a que les deux. Il n'y a qu'une spécificité, et ce qui est commun, gênant la pénétration mutuelle des deux personnes, doit plutôt être éliminé. Dans la formule binôme, il faut que la relation soit directe et sans intermédiaire. Ainsi, la possession commune est nécessairement une troisième personne, ce qui est étranger pour *tu*, car comme je le noterai plus bas, ce qui peut correspondre à la troisième personne ce n'est pas *tu*, mais uniquement la première personne.

70 93. | Il faut réfléchir un peu plus avant à la première caractéristique mentionnée plus haut.

94. Cette intimité, ou ce caractère direct, en dépit de son caractère direct, survient, en utilisant une expression équivoque, hors de toute problématique. Autrement dit, elle

est « partielle » (部分的) par essence. Dans ce cas le problème n'est pas un problème commun établi entre les deux personnes. Si le problème devenait commun, cela signifierait immédiatement la fin de la relation binôme. Le problème est immanent par essence à l'un des deux côtés, et ne fait qu'un avec l'être lui-même. Cet être décachète son soi, entre en contact avec l'autre, et dans un sens, le problème est le prétexte pour cette fin. Ce caractère partiel – c'est une façon de dire contradictoire – rend donc possible le fait qu'un être humain entre dans de nombreuses relations binômes, et c'est véritablement le cas. Toutes les personnes d'une communauté lient mutuellement, de manière complexe et dans plusieurs directions, ce genre de relations binômes. Ces relations innombrables sont des relations personnelles « tu – tu », et puisqu'elles sont exclusives en raison de leur nature, rendent impossible l'organisation de la société en tant que société. C'est fondamentalement la négation de la société¹.

95. Il y a encore une chose qu'il faut mentionner à propos de cette première caractéristique : c'est que cette intimité, ce caractère direct, dans son essence, n'est pas un phénomène naturel, mais un problème de volonté. Autrement dit, la relation binôme, tout en empêchant que l'être humain devienne un moi solitaire, accomplit l'action de calmer la souffrance et l'angoisse qui accompagnent la solitude². En outre, par le fait que deux êtres humains fusionnent, la place de la responsabilité est brouillée. Dans le contenu, cela revient à calmer la souffrance de la solitude. Évidemment, vouloir éviter la souffrance et rechercher la sécurité est en soi naturel. De ce strict point de vue, la relation binôme qui a cela pour contenu est somme toute naturelle. | Cependant, reste le problème de suivre ou non cela tel quel comme principe de construction communautaire. De manière conclusive, il faut dire que la *société* est dans cette limite, comme le moi, non naturel. C'est aussi la source de toute la morale. La communauté qui est construite par le *moi* et la *société* de l'intérieur et sans discontinuité, est essentiellement morale. La morale n'est pas uniquement et simplement normative, c'est la loi du mouvement de

71

¹ Nous avons vu, et critiqué, la distinction que fait Mori entre la « société » et la « communauté » dans la partie III.

² L'angoisse existentielle (dont parle Sartre) est la condition de l'individu solitaire. C'est une chose que Mori a appris à connaître pendant son enfance au Japon, dans une famille distante (Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 131), puis en France en tant qu'étranger particulièrement solitaire. Qu'il érige cette solitude en valeur est aussi une marque de l'influence de l'âge de l'existentialisme, qui peut paraître bien lointaine pour l'époque d'aujourd'hui.

l'existence humaine lui-même qui essaye de se polariser continuellement en moi et en société. Ça soutient l'être humain, qui veut sans cesse se fondre dans la *nature*, pour qu'il se dirige vers l'*être humain*, c'est-à-dire vers le *moi* et la *société*.

96. Pendant mon long séjour en Europe, j'ai pu remarquer plusieurs choses à propos des points susmentionnés, et je vais en présenter un ou deux.

97. Le premier, c'est le problème de la discipline des enfants. Au Japon, cela fait bien longtemps que le manque de discipline des enfants est un problème, et aujourd'hui même l'existence elle-même du problème est en train d'être oubliée. Les parents sont devenus des adultes depuis que la discipline a disparu, et ne savent plus bien sur quelle norme discipliner les enfants. La seule attitude rationnelle vis-à-vis des enfants, c'est, je pense, de les *comprendre*. Cependant, la vue manque totalement concernant la direction et par rapport à quoi comprendre les enfants. Les enfants sont des choses incomplètes, non formées, et pour le dire à l'extrême, des *choses mauvaises*¹. On dit que les enfants sont mignons, mais dans ce sens-là les petits chiens, les chatons et les oisillons ne sont-ils pas mignons ? Pour le dire avec des mots un peu forts, c'est inadmissible. Nous sommes ensorcelés par les sens devant les enfants. Bien sûr, c'est normal en tant que
72 sentiment naturel. | Mais le problème est que cela ne reste pas limité à la relation parent-enfant, et que c'est porté sur le plan social. Quelque chose qui devrait rester caché seulement entre un parent et un enfant, est porté au devant des autres, est encensé comme digne de louanges. Les autres comprennent les sentiments des parents et de leurs enfants et en sont émus. N'est-ce pas complètement exagéré ? Cela est évité avec

¹ Le protestantisme puritain anglo-saxon dans sa plus claire apparence... Le point de vue concernant l'éducation des enfants à beaucoup évolué ces dernières décennies en occident, notamment depuis les années 1980, mais auparavant gronder et donner la fessée, voire frapper l'enfant, étaient des gestes qui faisaient partie intégrante de l'éducation de l'enfant. Dans ce contexte, il est naturel que la conduite des parents japonais prenne l'apparence d'un laxisme intolérable, pour les parents occidentaux considérant qu'il était de leur « devoir » de « corriger » l'enfant. Le fait de voir dans l'enfant un être à former, à discipliner reposait sur la préconception que l'enfant était imparfait, voire mauvais. L'église protestante anglo-saxonne, à l'avant-garde dans ce domaine, préconisait la punition pour sauver l'âme de l'enfant. Au Japon au contraire, il n'y a jamais eu la vision de l'enfant comme un être « mauvais », et c'est pourquoi l'utilité de la punition n'a jamais été prépondérante. Aujourd'hui, les études montrent avec davantage d'évidence comment l'enfant joue avec son entourage et son environnement dans une perspective de découverte du monde, sans n'avoir ni bonne ni mauvaise intention, donnant en quelque sorte « raison » aux parents japonais (Tsuneyoshi Ryôko, *Comparaison nippon-américaine sur la formation humaine*, *op. cit.*, p. 10-14).

effort dans la société européenne¹. Et l'instinct de la discipline est de ne pas afficher ces sentiments intérieurs devant les autres, ce qui est particulièrement requis vis-à-vis des enfants. Cela existe uniquement dans la relation directe entre le parent et l'enfant, et n'a pas le moindre sens ailleurs, et plus, cela est vu comme un « caprice » (我儘), une « dépendance » (甘え), un « manque de pudeur » (嗜みの欠陥). Être bien habillé, parler correctement et avoir de bonnes manières, viennent de l'essence de cette discipline, mais elles relèvent de détails facétieux, et ces choses formelles sont plutôt sans importance. Si la distinction entre le monde des adultes et des enfants vient aussi de là, c'est parce que les enfants ne sont pas encore entraînés pour l'espace commun qu'est la société. Il est vraiment pénible de voir dans le Japon d'aujourd'hui, en dépit d'un bon développement, de vêtements corrects, et des bonnes manières maîtrisées, la société aveugle sur ce point fondamental, infestée de parents et d'enfants presque aussi imbéciles les uns et les autres. Honnêtement, c'est une chose atroce qui dépasse les mots, et ses conséquences néfastes s'étendent sans limites, au point que je ne sais presque pas à partir d'où et comment il faut l'expliquer et l'arranger. C'est un problème extrêmement crucial qui touche les plus jeunes enfants comme les étudiants, et en vérité, je suis presque désespéré. Parce qu'au Japon l'essence de la discipline est particulièrement mal saisie, la destruction de ce qui relève des détails facétieux appelle une confusion insoluble. Il faudra réfléchir complètement à ce problème encore une fois un peu plus loin. | Je ne suis pas sans savoir les types d'objection qui prétendent que la discipline est faite pour changer les enfants en outils facilement manipulables par la classe dominante, qu'il faut s'y opposer et voir dans la spontanéité et l'originalité des enfants les bourgeonnements de la société de l'avenir, et qu'il faut non pas craindre la confusion d'un moment, mais plutôt l'accueillir avec joie – cela est assez fondé. Mais la réalité, quelle est-elle ? La bourgeoisie japonaise a-t-elle même établi un système de discipline qui permette de s'opposer à cela ?² Je crois que ce qui se passe maintenant, ce n'est pas la destruction de quelque chose de solide par la révolte, mais la domination d'une simple confusion, non, d'un profond désordre. Comme le symbolise le maintien

73

¹ Le mouvement s'est inversé depuis les années 1980.

² Mori cherche une nouvelle autorité pour remplacer celle en crise, sans sembler s'apercevoir que c'est l'*autorité* elle-même qui est remise en question.

extraordinaire du système impérial, si les systèmes qui se sont succédé dans l'histoire du Japon ne possèdent pas une progression et un développement dignes d'une société humaine, mais pour le moins quelque déviation fondamentale, qu'elle pourrait être l'origine de cette déviation ?¹ En particulier, lorsque l'on regarde l'état actuel du système réel du Japon après qu'il ait reçu ce jugement déterminant de l'histoire², il semble qu'une méditation suffisamment calme soit nécessaire à propos de la cause profonde de ce phénomène. De plus, la superposition avec le désordre encore plus gigantesque qui recouvre le monde provoque une confusion spirituelle presque impossible à remettre en ordre. Mais nous ne devons pas, par cette double situation au Japon, renvoyer la responsabilité de la situation grave de notre propre pays vers la situation mondiale. Aujourd'hui, alors que l'on peut entrevoir la lueur d'un réel ordre nouveau en Asie, ne peut-on pas craindre le risque que le Japon se fasse exclure de cela comme un orphelin ?³ Nous devons déterrer avec patience nos problèmes et les conduire vers une résolution au travers de nos vies. Il n'est plus temps de vouloir prendre la pensée et les concepts des pays dits développés, de les faire correspondre à la réalité japonaise, ou de chercher à interpréter avec eux la réalité japonaise⁴. | Nous devons – et peu importe à quel point cela est douloureux – construire une pensée de l'intérieur de notre propre expérience. L'on dira peut-être qu'il est impossible de faire une chose aussi lente, mais y a-t-il un autre chemin ? En vérité, le temps s'écoule lentement. Les gens font du bruit, mais pour que la Chine et les États-Unis essayent d'entrer dans une nouvelle relation, n'a-t-il pas fallu plus de vingt ans ? Et cela prendra-t-il encore

¹ Cette théorie de la « déviation » du développement japonais ne peut avoir comme origine que la description de la société japonaise dans la grille de lecture occidentale. Nous remarquerons que le système impérial a été maintenu volontairement aussi par les Occidentaux après la défaite de 1945. Est-ce les Japonais qui pensent que le système impérial est essentiel à leur nation ou les Occidentaux ? Si l'on exagère un peu les choses, ne peut-on pas dire que l'empereur ne fut rien de plus qu'un otage réel entre les mains de la cour, puis des shôguns, puis de l'armée, puis aujourd'hui des Occidentaux ?

² La perte de la guerre. On remarquera comment cette plaie est encore vivante chez Mori, comme la trace d'un échec.

³ Vers 1970, la Chine et le Japon reprennent des liaisons diplomatiques auparavant interrompues depuis la guerre. Avec la montée du communisme et la volonté des États-Unis d'utiliser le Japon puis la Corée du Sud comme mur contre les « rouges » pendant la guerre froide avait empêché ces deux pays de mettre en œuvre une construction internationale en Asie. Les relations reprendront avec les excuses du Japon pour les crimes commis en Chine pendant le conflit (marche à mort de Bataan, massacre de Nankin, etc.).

⁴ N'est-ce pas ce que Mori fait ? La tradition de Meiji est en lui viscérale.

combien d'années ? Pendant ce temps, que faisait le gouvernement du Japon ? Que dit-il aujourd'hui qu'il va faire ? Malgré tout, la véritable construction a déjà commencé¹.

98. Voilà qui était une longue digression, mais je n'ai pas oublié notre sujet.

99. Enfin, la deuxième caractéristique de la relation binôme de notre expérience est le fait que cette relation n'est certainement pas une relation horizontale entre deux personnes égales, mais une relation verticale, de haut en bas. Autrement dit, la relation binôme ne s'épuise pas simplement avec son caractère direct, l'effacement de l'autre ou de l'impersonnel, et son caractère personnel. Cette relation n'est pas horizontale, mais est inclinée du haut vers le bas. Dans les cas extrêmes, elle a une direction verticale. Parent et enfant, monarque et sujet, supérieur et inférieur, employeur et employé, professeur et élève, enseignant et étudiant, maître et disciple – on peut donner autant d'exemples que l'on veut, ils possèdent cette relation supérieur-inférieur, et en eux se forme la relation binôme. Aussi, cette relation verticale ne reflète pas simplement l'ordre de la nature lui-même comme une personne âgée vis-à-vis d'une jeune personne, une personne qui a des capacités vis-à-vis d'une personne sans capacité, quelqu'un de fort vis-à-vis de quelqu'un de faible, un gagnant face à un perdant, les conquérants face aux conquis, mais prend pour contenu un ordre social établi. La relation directe et personnelle se noue à partir de ce type d'ordre déterminé. | Non seulement le contenu, 75 mais les deux termes de la relation eux-mêmes sont déterminés par l'ordre social déterminé². C'est une relation cadrée. Entre camarades est faite la distinction aîné-cadet, et cette distinction elle-même est la cause fondamentale de la formation de la relation binôme. On peut évidemment envisager une relation binôme égale entre deux êtres humains, et bien que cela ne soit pas qu'une abstraction, cela reste exceptionnel pour cette relation généralement verticale ; et si l'on considère plus avant sa teneur, c'est

¹ Même aujourd'hui, le Japon n'est pas encore devenu un grand pays du point de vue des relations internationales, et ses relations avec les pays voisins sont même particulièrement mauvaises. La cause n'en est pas tant l'absence d'une volonté de participer au développement du monde (le Japon contribue à l'aide internationale ou au développement dans les pays pauvres, voire à la guerre), que leur relation problématique avec les États-Unis, à la fois allié et frein d'une part, et le problème de sa responsabilité dans la guerre du Pacifique, jamais complètement réglée (à cause de la pression intérieure) d'autre part.

² Le cadre de la relation précède son caractère direct. La relation « intime » s'aligne donc sur la relation « sociale ».

chose commune que se forme à partir de là une relation verticale. Cela, comme je l'aborderai plus loin, correspond bien au fait que, dans le japonais traversé de part en part par les formules de politesse (y compris les formules dépréciatives), les expressions neutres soient rares.

100. Ainsi, le caractère direct de la relation binôme n'est pas un véritable contact direct, c'est-à-dire un contact entre des individus indépendants, mais est d'abord un caractère direct qui prend pour contenu certaines limitations elles-mêmes, entre des personnes qui agissent dans le cadre de ces limitations, et il est impossible qu'elle soit directe autrement que dans cette nature. Les pensées ou plutôt les aspects « obligation sociale contre sentiments humains » (義理人情), « bienfaits contre reconnaissances » (恩と報恩), scandés depuis le passé au Japon, se sont formés à partir de cette situation, mais je ne peux pas commenter cela dans le détail maintenant. Dire que la pensée de « l'obligation sociale opposée aux sentiments humains » et de la « reconnaissance » est un substrat réactionnaire n'a pas seulement aucun sens, mais c'est aussi oublier complètement qu'elle est une expression humaine qui s'est structurée à partir des circonstances susmentionnées.

101. Quoi qu'il en soit, la situation ci-dessus forme le noyau de l'« expérience »
76 des Japonais, et le problème est extrêmement sérieux. | Il est possible par exemple de critiquer facilement le régime impérial d'une manière superficielle. Mais comme je l'ai dit plus haut, le *rapport binôme* est imposé par un ordre qui existe déjà, et si son contenu est une relation directe et verticale, il faut dire qu'il est normal que les empereurs, qui sont le terme le plus haut qui règle cette relation verticale, se soient succédé dans une ligne ininterrompue¹. Non seulement les shoguns sous le système féodal n'ont-ils pas touché à ce pôle le plus haut, mais bien au contraire, l'empereur était en fin de compte la source de leur pouvoir, et ils ont réussi à régner en se faisant reconnaître par cet ordre déjà existant de l'Empereur, et en le représentant. Et la signification de l'Empereur est restée jusqu'à aujourd'hui, au milieu du XX^e siècle.

¹ Ici, Mori défend clairement que le rapport binôme est nécessairement lié à la société japonaise. Mais plutôt que d'en proposer une étude qui développerait cette réalité dans un sens plus positif (puisque à son sens il a des aspects négatifs), il cherche à le remplacer par le rapport individuel et oppositionnel de l'Occident, en conceptualisant une relation entre ces deux liens sociaux, rendant ainsi « possible » d'« évoluer » de l'un à l'autre.

Aujourd'hui, l'appellation de « symbole de l'unité du peuple japonais » qui a été inscrite par la nouvelle Constitution donne un coup à l'essence des faits. On peut dire que c'est une expression qui se rapproche moins de l'ancienne Constitution absolutiste basée sur le concept européen d'un unificateur, qu'elle ne s'approche bien plus sérieusement du cœur des faits. En vérité, l'empereur n'a jamais été plus qu'un *symbole*. Pourtant, il fut un symbole à la puissance illimitée. Quelle qu'eût été la volonté des rédacteurs de la Constitution, la situation n'a pas changé¹.

102. Cependant, cette relation, lorsqu'elle est analysée, fait survenir à la fin un *rapport binôme*, formé entre deux individus, imposé par l'ordre général, et qui en y tirant son contenu devient par conséquent vertical et direct, qui explique la puissante force d'absorption (passive²) que possèdent les Japonais et que chaque unité définie fait fonctionner. La relation que portent tous les Japonais est articulée par le rassemblement infini de ces rapports binômes. Par conséquent, dans la relation des Japonais, il semble que les éléments contradictoires que sont le caractère direct [ou le caractère personnel] et le caractère passivement règlementé [ou le cadre social] coexistent en se mêlant. Mais comme je l'ai déjà écrit, puisque ce caractère direct provient de l'accomplissement du caractère passivement règlementé, autrement dit parce que les deux pôles de la relation naissent d'une homogénéité complète (aussi bien de la direction que du contenu de la relation), on peut rapidement voir qu'il n'y a aucune contradiction fondamentale. | Quoi 77 qu'il en soit, l'attraction des Japonais vers le caractère direct est vraiment profonde. On peut appeler cela un caractère sensationnel, mais seulement en tant que cela représente l'ordre entier. La vision de la nature et de la religion des Japonais montre cela

¹ De tout ceci découle que la société japonaise elle-même fait figure de groupe le plus grand, qui intègre tous les sous-groupes auxquels chaque Japonais appartient, et qu'entre eux une hiérarchie unidirectionnelle est définie, qui trouve à son sommet la personne de l'empereur comme patriarche du peuple japonais. Bien sûr la réalité est infiniment plus nuancée. Mais cet ordre est symbolique, c'est-à-dire extrêmement efficient dans la constitution de la société japonaise, autrement dit dans l'orientation des relations humaines au Japon. C'est ce que Mori veut montrer quand il dit qu'en 1945 l'empereur a été défini comme le « symbole » de l'unité du peuple japonais, et qu'il n'avait jamais été autre chose qu'un symbole, mais immensément puissant. Et pour lui, mettre un Président à la place de l'empereur ne changerait pas la structure de la société japonaise.

² Dans le texte : « (被) »

profondément, mais comme je me rappelle avoir déjà quelque peu abordé ceci¹, je voudrais maintenant évoquer un peu le *japonais*, puisque c'est quelque chose qui peut éclaircir la globalité [de mon propos]. Si, à l'occasion de la rédaction de cet essai, j'ai commencé à écrire à partir de l'expérience des Japonais, c'est parce que comme je l'ai déjà dit, existe ce qu'est le japonais. Si le japonais n'existait pas, l'expression « expérience des Japonais » aurait été extrêmement inadaptée, et aurait fini en « porte-à-faux² » comme l'on dit en français. Il ne s'agit pas ici de poursuivre par la logique le problème de l'*expérience* et de la *langue* (je pense le faire profondément à une étape convenable de l'essai), mais je m'en tiendrai à montrer à l'aide du sens commun que l'*expérience* est quelque chose d'impossible à séparer de la *langue*, et la structure de l'expérience comme sa manifestation, ainsi que la pensée qui en est la systématisation, ne peuvent pas être éclaircies en s'éloignant de la langue, et que dans un sens, l'on peut dire même : la langue *c'est-à-dire* l'expérience³. Quoi qu'il en soit, l'existence de la langue à la structure particulière que l'on appelle le japonais montre qu'il n'est pas erroné de se mettre en quête, tout droit dans cette optique, de l'« expérience des Japonais ». Ainsi, je ne vais pas me mettre en quête d'une manière logique, mais réfléchir quelque peu sur ce que j'ai appris principalement en enseignant le japonais à des étrangers pendant presque vingt ans.

78 103. | Enseigner le japonais aux étudiants français est extrêmement difficile. On impute ordinairement cela à la différence du système d'écriture (par exemple, on utilise les *kana*, qui sont des signes syllabiques, à la place de l'alphabet), ou notamment aux

¹ Mori n'évoque presque pas le caractère religieux des Japonais, mais on peut supposer, grâce à l'exemple du rôle de l'empereur au Japon, que sa vision se rapproche beaucoup de celle de Nakane. Dieu ou les *kami* (神), les ancêtres (祖先) n'existent pas sous une forme transcendante, mais en contact direct avec la personne ou sinon comme extension des liens relationnels, dans leur prolongement. Comme dans le cas où les personnes reprennent la croyance de leurs parents ou aînés. La croyance et la religion étant ainsi une forme de lien social (人間的なつながり), elles sont finalement vidées de tout leur caractère purement religieux, c'est-à-dire de la croyance, car le culte dépend du culte de tout le monde et non de soi-même. C'est davantage une forme de morale, ou de contrainte sociale, que de religion et de croyance libératrice (Nakane Chie, *Relations humaines dans la société verticale*, op. cit., p. 169-170).

² En français dans le texte.

³ Le but profond de Mori n'est pas de *décrire* la réalité du Japon, mais de la *changer*, dans une perspective de la norme occidentale. Quand bien même il rappelle très régulièrement, comme ici, qu'elle ne peut être qu'elle-même. La contradiction se déplace à nouveau du côté de Mori.

deux milliers de *kanji*, qui ont deux types de lectures différentes, la lecture chinoise et la lecture sino-japonaise. Mais ce ne sont certainement pas les problèmes les plus importants.

104. Je pense que la plus grande difficulté du japonais réside dans le fait que ce n'est pas une langue qui possède ses principes d'organisation dans une langue grammaticale, c'est-à-dire en elle-même. Bien sûr, c'est quelque chose de relatif puisqu'il n'existe aucune langue qui soit organisée complètement logiquement dans son rapport avec la réalité, mais en japonais, cette situation agrammaticale est extrême. En vérité, existe-t-il une grammaire normative pratique en japonais, comme c'est le cas en anglais ou en français ? On va peut-être tirer des contre-arguments dans l'existence de manuels de grammaire pour l'enseignement élémentaire, mais ce genre de manuels de grammaire est complètement différent de la grammaire normative pratique pour l'anglais ou le français, et même s'ils ordonnent inductivement les fonctionnements du japonais, il est inversement totalement impossible de reconstruire une phrase japonaise à partir de ceux-ci. Je pense que dans l'enseignement du japonais à l'étranger, le rôle du professeur de japonais trouve son compte dans la dissertation (ce qui comprend la traduction de phrases en langue étrangère vers le japonais) et la conversation (ce qui inclut la prononciation), et c'est dans ce sens que j'ai enseigné jusqu'à maintenant la dissertation, depuis presque vingt ans. | À cette occasion, j'ai remarqué que les principes de grammaire sont tout à fait inutiles, mais que recopier simplement des phrases japonaises déjà écrites était un moyen plus efficace. Il n'est pas impossible de construire des principes de grammaire utiles en théorie. Mais cela devient extrêmement fastidieux dans le cas de l'enseignement du japonais à des étrangers : ce ne sont plus des principes, et cela revient au même que de copier de vraies phrases d'exemple. En réalité, il y a des étrangers qui savent très bien écrire le japonais, mais ces personnes-là, inévitablement, lisent beaucoup. Pour prendre un exemple tout à fait simple, lorsque l'on transforme en japonais la phrase française « le cheval court », il est certainement juste du point de vue grammatical de mettre « cheval » comme sujet et d'ajouter le verbe « courir » sous la forme « *uma ha hashiru* » 馬は走る¹. Mais du point de vue du japonais c'est

¹ Est-ce un simple hasard ? – Nishida utilise l'image d'un cheval qui court pour souligner l'unicité de l'expérience pure qui ne sépare pas le cheval d'avec sa course, voire de son arrière-plan et de tous

inévitablement étrange. Si l'on dit « *ushi ha yukkuri ayumu ga, uma ha hashiru* » 牛はゆっくり歩むが、馬は走る (« la vache marche lentement, mais le cheval court »), cela n'est plus du tout étrange. Les nuances de la particule enclitique (助詞) « *ha* » sont extrêmement subtiles et il faut ajouter quelque chose qui corresponde à cette subtilité ou alors seule, elle n'est pas stable. Il y a ainsi d'innombrables variations comme « *uma ha hashiru mono de aru* » 馬は走るものである (« le cheval est quelque chose qui court »), « *uma ga hashitte kuru* » 馬が走ってくる (« le cheval court vers ici »), « *uma ga hashitte iku* » 馬が走っていく (« le cheval court vers là-bas »), « *uma ha hashiru sa* » 馬は走るさ (« le cheval, il court »), « *uma ha hashiru yo* » 馬は走るよ (« le cheval court, oui »), « *uma ga hashitte iru* » 馬が走っている (« le cheval est en train de courir »), « *kono uma ha yoku hashiru* » この馬はよく走る (« ce cheval court bien »), et même si ce n'est pas impossible d'en donner des règles, cela n'a presque plus le moindre sens. On peut dire évidemment « *uma ga hashiru* » 馬が走る (« le cheval court »). Mais ce n'est là clairement plus la traduction de « le cheval court » mais la traduction de « un cheval court », et le rapport avec la réalité est beaucoup plus étroit. La réalité projette distinctement son ombre au sein de la phrase et c'est une phrase qui est liée à la scène d'un cheval qui est en train de courir. Cependant, dans « *uma ha hashiru* » 馬は走る, ce degré de projection de la réalité est faible, et il devient nécessaire pour le renforcer à tout prix de rajouter des particules, des verbes auxiliaires ou des déterminants qui reflètent la situation de l'expression. | Autrement dit, des choses telles que « ... *mono de aru* », « ... *ga + te kuru* », « ... *sa* », « ... *yo* », « *kono... yoku...* », etc. Par exemple, même la phrase « *watashi ha iku* » 私は行く (« je vais ») est très étrange si on la rend indépendante [d'un contexte]. Peut-être qu'elle ne serait pas étrange si elle figurait au sein d'un rescrit impérial. Mais cela parce qu'elle serait insérée dans le cadre particulier et exceptionnel du *rescrit impérial*, et le lecteur le comprendrait.

105. Pour cette raison, si l'on essaye de donner des règles au japonais dans le but de pouvoir écrire une langue qui n'est pas étrange, les règles deviennent alors aussi complexes que la réalité, et l'on peut craindre que ces règles perdent le propre des règles.

les éléments qui se trouvent dans l'expérience de la perception attentive (la conscience n'étant pas dérangée) d'un cheval qui court (Nishida Kitarô, (trad. Oshima Hitoshi), *Essai sur le Bien**, op. cit., p. 24.)

Les particules enclitiques sont limitées en nombre, mais indépendantes ou associées les unes avec les autres, elles possèdent la fonction de refléter à l'infini les nuances de la réalité complexe et imprévisible. De plus, on ne peut concevoir les particules enclitiques que comme capables de contenir ces possibilités illimitées. Mais ces *possibilités illimitées* font partie de la *réalité* et ne sont pas immanentes aux particules. Comme les particules enclitiques ne sont catégorisables que par le caractère directionnel qu'elles portent, leur contenu est seulement une nature indéterminée qui reflète une réalité infinie. À la différence des prépositions, des locutions prépositionnelles ou des postpositions en anglais et en français, elles sont plutôt qu'une partie propre à la langue, un fil reliant la langue à la *réalité*. Mais il est nécessaire d'examiner cela davantage dans le détail. Néanmoins, l'on peut d'ores et déjà donner la signification de ce liant qui relie la langue et la réalité. Cela ne signifie pas que c'est par ce liant que la réalité et la langue ont un rapport. La réalité et la langue ont rapport depuis le début, et le répéter n'a aucun sens. | Ce que nous entendons par *liant*, c'est que par lui la *réalité* s'incruste dans le *monde du langage*. Autrement dit, la *réalité* devient une partie du *langage*. Je voudrais appeler cela l'« incrustation de la réalité » dans le japonais. Je pense que c'est la plus grande raison qui fait du japonais une langue agrammaticale. 81

106. Il est possible d'expliquer cela même en prenant des parties de discours autres que les particules enclitiques. Par exemple les pronoms, ou les pronoms démonstratifs. Il s'agit du système appelé *ko-so-a-do*. Le mot *kore* est désigné comme un pronom démonstratif, mais ce n'est pas du tout un pronom. Comme *kore* pointe directement quelque chose qui se trouve proche du locuteur, il ne remplace pas quelque autre nom, un nom qui serait déjà apparu ou qui serait au moins sous-entendu dans la phrase. Lorsque l'on dit « *kore ha hon da* » *これは本だ* (« ceci est un livre »), « *kore* » est le livre lui-même qui est réellement ici. Si la présence du livre est extrêmement claire, rien n'empêche donc d'enlever « *kore ha* ». Le livre qui est ici en réalité et les mots « c'est un livre » forment à eux deux une phrase. On peut ainsi dire que la réalité s'incruste dans les mots, ou que les mots tombent dans la réalité. En outre, « *kore* » pointe par rapport à « *so* » et « *are* » quelque chose qui est proche du locuteur ou quelque chose que veut mentionner le locuteur à partir de là, et fait alors clairement de l'*espace* où se développe la discussion entre le locuteur et l'interlocuteur la structure elle-même de cette discussion, et les mots n'en sont pas abstraits. C'est, mais je ne vais

pas le toucher directement ici, la raison pour laquelle à l'inverse les mots ont autant de
82 force que la réalité. Il faudra développer cela à un autre endroit. | Ce que je voudrais
simplement ajouter, c'est que cette *incrustation de la réalité* affaiblit extrêmement la
critique due à la confrontation des mots vis-à-vis de la réalité. On peut parler de cette
incrustation de la réalité aussi d'une manière générale comme d'une incrustation vers
une raison des sensations. On peut dire cela non seulement à propos des pronoms
démonstratifs qui étaient notre problème immédiat, mais aussi, avec des différences de
degré, à propos des autres mots. Un exemple frappant est visible à propos des noms
propres. Si le nom propre « Tanaka-san » apparaît dans une phrase par exemple, ce
« Tanaka-san » sera répété de nombreuses fois et d'ordinaire il ne deviendra pas « *kare*
ha ». Il est très douteux de considérer les expressions « *sono kata ha* » (« cette personne
(poli) »), « *sono hito ha* » (« cette personne (neutre) ») comme des pronoms : elles ne
représentent pas le nom « Tanaka-san » qui serait apparu une fois dans la phrase, mais
sont la personne elle-même qui s'appelle Tanaka-san. Ainsi, si on l'abrège tout
simplement dans certaines phrases, ce n'est pas pour cette raison que la phrase est
incomplète. Car cette personne Tanaka-san est là en tant qu'élément de structure de la
phrase¹. En réfléchissant plus avant, c'est parce que le locuteur et l'interlocuteur
construisent un champ de compréhension commun et qu'un rapport binôme se forme à
propos de la personne « Tanaka-san ». « Tanaka-san », c'est la personne elle-même qui
entre directement dans les sensations avant qu'ait été reçue une quelconque limitation,
et exerce, sous la forme d'une réalité, une influence sous toutes ses dimensions dans
l'énoncé lui-même. Il n'est pas nécessaire de dire que dans les phrases qui portent de
cette façon la réalité toute vivante, le caractère critique est extrêmement pauvre².

107. Évidemment, je ne suis pas sans imaginer que dans ce débat beaucoup
d'opinions divergentes seront exposées. Parmi elles, « *this* » ou « *it* » de l'anglais, et
« ce » ou « ceci » du français qui correspondent à « *kore ha* » ne portent-ils pas le même
83 caractère que « *kore ha* » ici ? | Mais l'on peut penser que les pronoms démonstratifs de
l'anglais ou du français sous-entendent des mots déjà déterminés. En tout cas, en partant

¹ Elle est « présente » dans le contexte.

² Pour Mori, la critique de la réalité doit passer par l'abstraction de la réalité, et à cette fin le langage abstrait joue un rôle important. On objectera que penser à ce que *devrait être* la réalité par l'abstraction ne semble pas renfermer moins de problèmes par essence.

de la sensibilité verbale elle-même, il est difficile de penser qu'ils font pénétrer la réalité. Qui plus est, les cas où le pronom est déterminé par la phrase d'avant (sous forme explicite ou non) sont en vérité nombreux¹.

108. Il est clair qu'ensuite, le problème se développe en ramifications dans diverses directions, mais je vais donner mon opinion en me limitant aux problèmes du langage de politesse, de la personne, et de la proposition en japonais.

109. J'ai eu beaucoup de peine à faire comprendre le système *ko-so-a-do* du japonais aux étudiants étrangers, mais cela n'est pas qu'une expérience personnelle et mes collègues professeurs faisaient aussi part des mêmes difficultés. Ce fait semble confirmer ce que je notais plus haut². Mais, ce qui fut encore plus pénible, ce fut le langage de politesse. Que le langage de politesse du japonais soit d'une complexité extrême, c'est un fait connu. Il est aussi vrai que puisqu'on est Japonais, par principe, on ne se trompe certainement pas dans les règles du langage de politesse. Cela nous demande bien plus d'efforts conscients de parler en n'utilisant pas les règles du langage de politesse. On peut dire deux choses à ce sujet. Le langage de politesse (la dépréciation incluse) est le caractère normal de tout le japonais, et le discours qui se sépare du langage de politesse est plutôt exceptionnel. Voilà une chose. La deuxième, qui est liée avec ce qui a été dit ci-dessus, c'est à nouveau l'exemple manifeste de *l'incrustation de la réalité*. J'ai déjà mentionné le fait que la société japonaise est construite par l'enchaînement et le rassemblement des rapports binômes verticaux et directs, mais les règles du langage de politesse ont justement pour contenu cette structure sociale elle-même. | Vivre dans cette société et manier les règles du langage de politesse sont donc exactement la même chose. Si l'on dit aujourd'hui que les règles du langage de politesse se sont désordonnées, c'est que l'aspect du rapport binôme contemporain a changé, mais cela ne signifie pas le moins du monde que le rapport

84

¹ En fait, il semble que les pronoms ont principalement deux utilisations : celui de pointer un objet de la réalité (c'est le sens que Mori donne comme prédominant dans le japonais), et celui de pointer une idée déjà énoncée ou prochainement énoncée (sens que Mori donne comme prépondérant dans les langues occidentales). Il est difficile de justifier rationnellement l'idée de Mori faute d'argument pour la défendre.

² La faiblesse de la force de persuasion de Mori naît malheureusement de la limite de son argumentation, qui se fonde en général sur sa propre expérience, sur des sentiments personnels, ou des opinions partagées avec des connaissances...

binôme lui-même a disparu, ou que les règles du langage de politesse elles-mêmes se soient affaiblies, même légèrement¹. Ce genre de malentendus est visible partout dans la culture japonaise de l'après-guerre. Si l'on ne porte pas une attention permanente sur ce point, les innombrables essais culturels deviennent par définition des choses superficielles.

110. Dans mes *Leçons de japonais* qui doivent paraître bientôt en français, j'ai écrit les choses suivantes à propos des règles du langage de politesse :

111. « Dans la langue japonaise, le langage de respect occupe une place particulièrement importante, même privilégiée. C'est sous cet aspect particulier du japonais que la vie réelle sociale du peuple et son espace linguistique viennent à se toucher intimement. La structure sociale foncièrement japonaise dans ses traits émotifs, coule directement dans le langage de politesse en vertu duquel le japonais constitue le reflet fidèle des relations humaines de cette communauté.

112. Le langage respectueux n'est donc pas une simple partie du japonais, mais il s'enracine dans son ressort le plus intime. Les degrés positifs et négatifs du respect animent et déterminent l'expression concrète de cette langue qui plonge tout entière dans une communauté rigidement hiérarchisée. Dans cette condition, pour cette langue particulière, un énoncé neutre et indifférent à ce propos est plutôt une exception.

85 113. | Le langage respectueux peut être traité à partir de différents points de vue : vocabulaire, verbes de politesse, aspect verbal de politesse, suffixes fonctionnels de politesse. »²

114. Ensuite l'important, c'est vers où est dirigé le respect : est-ce de manière directe vis-à-vis l'interlocuteur ? Est-ce de manière indirecte vers l'interlocuteur au travers de la modestie par rapport à soi ? Vers une troisième personne ? Ici aussi directement ? Ou bien indirectement par l'entremise d'un degré de politesse vers une autre personne (l'interlocuteur, soi, ou une autre troisième personne) ? Ou alors, rien de tout cela, mais en rapport avec une chose exprimée par un mot ? Il semble que cela se complexifie autant que peut l'être la réalité, mais pour les gens qui vivent au sein de cette réalité, c'est d'autant plus naturel, simple et commode. Il est certes intéressant

¹ Mori voudrait presque que le rapport binôme persiste, alors qu'il cherche à le supprimer.

² Passage extrait de *Leçons de japonais*, XII, §34, et traduit par l'auteur.

d'ordonner, pour les comprendre, les mots qui sont déjà utilisés, mais essayer d'en extraire des principes en vue d'une langue pratique est un projet voué à l'échec. Car la combinaison de la réalité est infiniment complexe lorsqu'on la sort hors de la réalité¹. Là encore devient clair le fait que le japonais est une langue extrêmement agrammaticale. Même si j'ai dit qu'il fallait les trois choses au-dessus pour construire le langage de politesse, cela ne sert absolument à rien dans la pratique. Il s'agira d'un coup de chance complet si, rien qu'en utilisant ces trois points, un étranger écrit ou parle un japonais correct. Il n'y a aucun moyen à part l'imitation².

115. Nous allons entrer ensuite dans le problème de la « personne » qui, comme le dernier problème de la « proposition », est d'une importance déterminante.

116. | Dans l'expression en japonais, à chaque substantif (体現) se fixe par principe une particule enclitique, et en même temps à la phrase entière se fixe un suffixe fonctionnel (助動詞) (particulièrement dans la langue contemporaine), pour conclure le tout. Le suffixe fonctionnel qui ajoute à l'énoncé entier une restriction subjective du locuteur en rapport à cet énoncé est, par essence, de la première personne. Par exemple, si on dit « *kore ha hon desu* », c'est exactement la même chose du point de vue du sens que « *kore ha hon de aru* » et « *kore ha hon da* », mais cela montre l'attitude d'un dire plus poli par comparaison aux deux autres. Cela deviendrait encore plus poliment « *kore ha hon de gozaimasu* ». L'énoncé relève de la première personne dans le sens où il montre l'attitude du locuteur, mais ce n'est pas au départ une première personne grammaticalement³. Ce n'est évidemment pas une deuxième ou une troisième personne. En outre, il serait étrange que cela soit impersonnel. C'est à nouveau un exemple notable de l'*incrustation de la réalité* dans le japonais, mais entre le locuteur et l'interlocuteur, dans le *rapport binôme* qui nous occupe, apparaissent les couches sociales. Le contenu de la discussion est-il alors différent dans une certaine dimension

¹ Mais pourquoi vouloir simplifier ce qui est complexe ?

² De manière intéressante ici, Mori relève que pour apprendre le japonais, il faut procéder par imitation. Pourtant, il critique le fait que le Japon apprenne des autres cultures par imitation.

³ On objectera, comme Mori le remarquera lui-même plus loin, que la proposition « c'est un livre » n'est pas liée à la subjectivité de l'énoncé lui-même, d'un locuteur poli envers un interlocuteur. Il y a donc, plutôt qu'une subjectivité qui s'empare d'une proposition, deux niveaux, l'un propositionnel, l'autre relationnel.

du contenu de « *kore ha hon (de aru)* » par exemple ? Non, car dans ce cas, ce suffixe fonctionnel montre la relation entre les deux personnes et renferme en même temps une portée d'affirmation, de négation ou de confirmation du contenu de la discussion. Cependant, cette portée n'est pas quelque chose que le locuteur donne indépendamment, mais elle est donnée avec toujours l'interlocuteur dans la conscience et à partir de la coexistence avec lui. Ainsi, « *A ha B da* » en vient à prendre diverses formes comme « *A ha B de aru* », « *A ha B desu* », « *A ha B de gozaimasu* », « *A ha B de gozaimashô* » ou « *A ha B de gozaimashô ka* », etc. Cette dernière a la forme d'une question, mais ce n'est pas une vraie phrase interrogative, c'est une expression polie, dans le sens où l'on laisse à l'interlocuteur aussi une marge de jugement¹. De cette façon, les suffixes fonctionnels, individuellement ou de manière composée, expriment la relation subjective par rapport au contenu de l'énoncé du locuteur, et sont utilisés en même temps en partant du principe que soi-même est un interlocuteur pour l'interlocuteur, c'est-à-dire une deuxième personne pour une deuxième personne. | On pense que la conversation ou l'activité langagière en général s'établit fondamentalement entre « je et tu », entre une première personne et une deuxième personne, mais comme un interchangeabilité est toujours conclu entre ce « je » et ce « tu », « je » est pour « tu » un « tu », et à ce moment le premier « tu » devient « je ». Néanmoins, comme le suffixe fonctionnel contient ces deux directions en même temps, il est le *rappor binôme* lui-même. Il est par essence un rapport d'un « tu » et d'un « tu ». Lorsqu'on prononce « *watashi* », ce « *watashi* » est prononcé en partant du principe que c'est un « *nanji* » 汝 vis-à-vis d'un « *nanji* ». Quand on dit que les Japonais parlent en faisant attention à l'interlocuteur, c'est, davantage qu'un simple fait psychologique, parce que la relation humaine elle-même, la structure linguistique elle-même, portent cette structure.

117. Puisque c'est ainsi, même si ce n'est pas impossible, il est extrêmement difficile que dans le japonais la première personne prenne la parole véritablement en tant que première personne. La première personne qui prend la parole véritablement en tant que première personne, qui parle hors du *rappor binôme*, devient autrement dit une troisième personne pour un autre. Dans ce sens, je pense que les troisième et première

¹ Dans la langue japonaise, la tendance à s'abstenir de juger est forte. Les propositions d'opinion ou le cas échéant de jugement se présentent souvent sous la forme de questions.

personnes sont corrélatives. Je pense qu'elles le sont dans le sens où dans le *rapport binôme*, les deux s'identifient à la deuxième personne. Ce point-là est très important, et il devrait être détaillé, mais comme il y a encore un important problème qui attend, je ne peux que résumer les choses simplement. Ce que j'aimerais préciser cependant, c'est que ce que j'appelle ici première, deuxième et troisième personnes, ne sont pas exactement celles de la grammaire normative.

118. | En japonais, même les phrases où de prime abord la troisième personne est utilisée comme sujet grammatical sont énoncées enveloppées dans la structure « tu – tu ». Cela se comprend par le fait que le suffixe fonctionnel accompagne tout l'énoncé (inutile de dire qu'il s'agit ici du « suffixe fonctionnel » tel que le nomment les japonologues français, et non du « verbe auxiliaire »). Pour cette raison, alors que le japonais possédant par essence un caractère introverti de rapport binôme, et dans ce sens étant une langue de discussion restreinte, les langues européennes sont des langues de discussion libératrices et transcendantes où, même lors des conversations, ces deuxièmes personnes sont capables de se métamorphoser en première et troisième personne. Et cela n'est pas qu'un rapport abstrait uniquement linguistique, mais c'est en relation indissociable avec des relations humaines qui ne font qu'un avec ces langues, avec des relations humaines qui se polarisent en sujet qui est l'individu existant et en objet de la société qui est la réunion des troisièmes personnes qui le transcendent (le sujet et l'objet se transcendent mutuellement)¹.

119. Comme j'ai été très schématique, il y a eu beaucoup de points discutés de manière insuffisante et je crains de manquer de force de persuasion, mais en résumé, je voulais montrer que ce que j'ai résumé des relations humaines des Japonais sous la forme un peu trop simple du rapport binôme, n'est pas que l'aspect subjectif, direct et artificiel des choses, mais peut se cristalliser en « objectivité » dans la langue existante qu'est le *japonais*². Peut-être pense-t-on que la *pensée* ou l'*expérience* – particulièrement la *pensée* – sont censées porter des valeurs universelles et que dire « la

¹ Mori voudrait que le rapport qui existe dans les sociétés occidentales advienne au Japon pour que ce pays devienne une « vraie société ».

² Et pourtant, Mori ne l'accepte pas comme la marque objective d'une forme de société, mais plutôt comme celle d'une « déformation ».

pensée, l'expérience des Japonais » est un non-sens. Je serais heureux de pouvoir faire comprendre par le biais du problème de la *langue* que cela ne l'est pas nécessairement, au moins dans son processus¹.

89 120. | J'hésite un peu à m'écarter du sujet et à évoquer mon expérience personnelle, mais aujourd'hui, après vingt années passées en France, on me pose souvent la question suivante : « Vous êtes depuis longtemps en France, votre vie et votre pensée sont devenues exactement la même que celles des gens là-bas. Avez-vous déjà pensé qu'elles deviendraient difficiles à harmoniser avec la vie japonaise et la pensée des Japonais ? » Voilà succinctement la substance de la question. Il est extrêmement difficile pour les Japonais de comprendre la vie et la pensée en Europe, et je me demande si ce n'est pas même impossible en fin de compte, mais à mesure qu'augmentent les choses que je crois, à ma façon, avoir compris, je prends la conscience vive et avec un sentiment pénible que le Japon, c'est moi-même. « Pénible » (痛ましい) n'a pas nécessairement un sens péjoratif. Puis, j'ai remarqué avec amertume combien « saisir », « comprendre » sont à elles seules des choses futiles. « Comprendre » est suivi immédiatement par « imiter ». Imiter ce que l'on ne comprend pas, c'est imiter comme un singe, mais imiter en comprenant, c'est imiter comme un homme. Les deux sont des imitations dans le mauvais sens du terme. Alors, que faut-il faire ? Pour être franc, je ne le sais pas bien moi-même. Ce que je sais, c'est qu'il faut attendre et prendre patience, jusqu'à ce qu'apparaisse en nous l'impératif : « il faut faire cela ! »

90 121. | Enfin, il reste un dernier problème. Il relève du problème de la *langue*, mais touche divers autres problèmes. Il s'agit de la *proposition* (命題). Aujourd'hui, je comprends cette *proposition* non pas dans le sens difficile, strict, comme il peut être défini par la logique, mais dans le sens très ordinaire de « ce qui exprime par des mots un jugement » (Iwanami, *Kôjien*). Dans une proposition, il y a un sujet et un prédicat, qui sont mis en relation et unis par une copule. Chacun de ces éléments est un concept

¹ Dans le même sens que dans la note précédente, on pourrait être tenté de croire dans ce paragraphe que Mori veut affirmer une vérité humaine à partir de la langue japonaise. Mais au contraire, son but est de changer cet état pour le faire s'approcher de celui « cristallisé » dans les langues occidentales.

ou une représentation parfaitement claire, qui affirme ou infirme cette relation. Il y a diverses modulations dans cette opération. Cependant, dans tous les cas, la forme de la proposition est un sujet parlant qui exprime un jugement par rapport à l'objectivisation du sujet grammatical en troisième personne. Il y a entre autres l'affirmation, la négation ou la condition dans le jugement, mais le sujet parlant peut choisir parmi ces différentes possibilités. Ainsi, une proposition est construite à propos d'une chose ou d'une situation. Ou bien certaines idées sont vérifiées, le rapport logique et mutuel entre ces idées est éclairci graduellement, et une pensée se forme. Seulement, cette opération ayant lieu par la formation de proposition entièrement langagière, et ces mots étant des concepts qui portent un sens en eux-mêmes, il est important qu'à cette occasion il n'y ait aucune *incrustation de la réalité* au sein de ce langage. Quand cela arrive, l'esprit ne peut plus exercer sa fonction librement, et influencé par les *émotions* éveillées à partir du contact avec la réalité, il arrête d'être un esprit. L'*esprit* n'est pas une substance existante mais c'est le nom du sujet qui exécute cette tâche de conception¹. Puis, cette propositionnalité est le caractère fondamental de la grammaire des langues européennes. L'expérience est unie avec le japonais, et cette langue possède une partie constituée par cette *incrustation de la réalité*, ce qui s'avère presque fatal vis-à-vis de la pensée. | Cela signifie que la *pensée* ne consiste en rien d'autre qu'en la suppression complète de toute incrustation de la réalité². 91

122. Ensuite, comme le jugement est à chaque fois ce que prononce le sujet parlant, bien qu'il soit à la première personne, il devient une phrase à la troisième personne. La phrase « *watashi ha, A ha B da to omoimasu* » est bien sûr à la première personne, mais elle ne quitte pas la relation « tu – tu » à cause de l'essence du suffixe fonctionnel. En revanche, si « A est B » est bien une phrase à la troisième personne, ne peut-on pas dire qu'en son noyau est comprise une véritable première personne, une première personne qui ne chute pas vers la deuxième personne ? Quoi qu'il en soit, la condition inévitable de la *pensée* est que les première et troisième personnes s'unissent

¹ La trace des *Méditations* de Descartes à travers les *Méditations* d'Husserl.

² Dans la perspective cartésienne, il s'agirait d'une pensée qui se limite aux opérations abstraites de l'entendement, c'est-à-dire à l'entendement lui-même. Que « la pensée ne consiste en rien d'autre » paraît être une vue extrême de la rationalité qui ferait peut-être même pâlir Descartes. Le sens de la pensée comme abstraction est plutôt un sens restreint de la pensée en tant que telle.

de façon transcendantale et dialectique dans l'expression. Car si ce n'est pas le cas, les problèmes de vérité, d'universalité ou de systémativité qui ne peuvent manquer dans la pensée ne peuvent survenir. Viennent à manquer l'ouverture, la possibilité de débat général, le caractère de progression et de développement indispensables pour la pensée, et à la place s'épaissit le caractère mystique recherché entre « tu – tu ». Ou bien tout finit par être un recommencement perpétuel depuis le début. Par le passé, Maruyama Masao (丸山正男) a remarqué dans *La pensée du Japon* (*Nihon no shisô*, 『日本の思想』) qu'il n'y avait pas de développement continu de la pensée dans l'histoire du Japon et qu'il n'y a pas de processus d'approfondissement de chaque problème au travers des époques. Pour moi, les causes sont à rechercher dans les tendances de cette expérience des Japonais¹.

92 123. J'ai essayé ici de donner quelques éclaircissements sur le problème de la *pensée* qui se réalise dans le langage principalement, mais en vérité, cela peut être étendu plus largement. | Rien que dans le problème de l'harmonie dans la musique occidentale nous pouvons voir le développement de la pensée européenne ainsi que sa diversification, sa généralisation, ses écueils et ses dépassements. Cela est particulièrement notable dans la progression de la science, mais je pense que le lieu n'est pas le bon ici pour traiter d'elle, car il semble y avoir dans la science l'interposition d'un principe tout à fait différent de la pensée en général².

¹ Ce refus de l'approfondissement, le développement non continu du Japon sont liés pour Mori principalement au problème d'une conscience très ténue de la « responsabilité », concept central dans le développement de la pensée occidentale. Prenons par exemple le problème de la guerre, événement déterminant le plus contemporain de Mori : « on dit que l'après-guerre a rompu avec l'avant-guerre et que l'on va construire enfin les choses de façon bonnes, mais ça n'a aucun sens si on ne comprend pas pourquoi on s'est trompé, si on ne saisit pas plus nettement le sens éthique de ce qui s'est passé, et si on n'intègre pas tout cela à notre propre pratique. » 「戦前と戦後は断絶してしまつて、自分たちが今度はいよいよ間違いないものを作るわけだと言うが、その場合、どういふわけで間違えたかという、その場合の倫理的な意味をもつとはっきり掴み出して、それを自分たちの実践の中に入れて行くのではないと、意味がない。」 (Mori Arimasa, Tomoo Odaka, Tadao Yanaihara, Toshirô Suzuki, « Raconter la démocratie » (« Minshushugi wo kataru », 「民主々義を語る」), in *Dokuritsu* (独立), 1949, p. 35.)

² Mori, nous l'avons vu, est obscure quant à la définition de la pensée. Alors que « pensée en général » devrait exprimer une acceptation large du mot pensée – « les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens » –, pour Mori nous avons vu qu'elle n'est « rien d'autre » que les opérations abstraites de l'entendement, c'est-à-dire l'entendement lui-même, rendu indépendant de tout support réel.

124. Je pense à la prochaine occasion, et après les avoir arrangées, présenter les points problématiques des choses que j'ai dites pêle-mêle dans ce texte. Simplement, comme je l'ai déjà dit, ces problèmes ne sont pas liés à la nécessité naturelle mais ce sont des problèmes de l'homme, et ce faisant, ce sont plutôt des problèmes de volonté que des problèmes objectifs¹. Je conclus ici cette partie.

125. Comme je l'ai noté au début, c'est pendant que je m'entraînais à l'exécution musicale qu'est né le plan de cet essai (bien qu'il fut peu complet). Je voudrais réfléchir à l'endroit approprié au sujet de la musique, particulièrement à propos de Bach qui est un sommet de la musique occidentale, et sur l'importante signification que possède la structure de sa musique vis-à-vis de la pensée.

¹ La « nature humaine » étant pour Mori et dans le sens humaniste (ou « prémoderne ? »), différente de la « nature ».

126. Deux fois jusqu'ici, j'ai résumé, bien que de manière très insuffisante, les raisons pour lesquelles je suis venu à réfléchir sur le problème de l'*expérience* et de la *pensée*, mon attitude par rapport à leur manipulation, et enfin, aux *Japonais et leur expérience* comme point de départ. Quelques caractéristiques de ce qu'est le *japonais* dans l'*expérience* des Japonais ont été l'objet d'examens directs. Comme je l'ai déjà noté plus tôt dans ce texte, je ne répèterai pas ici tous les détails mais la raison qui explique que je n'ai pas pris comme point de départ l'*expérience* individuelle en général, mais l'*expérience* des Japonais, est que j'ai pensé que l'*expérience* des Japonais est plus directement et essentiellement antérieure qu'une *expérience* individuelle pensée abstraitement. Et dans ce cas, l'examen du japonais pouvait devenir un fil directionnel concret.

127. Mais ce que j'ai noté ci-dessus a le sens d'une procédure à suivre pour commencer à réfléchir sur l'*expérience* et ne doit certainement pas devenir un but en tant que tel. La silhouette particulière de l'*expérience* des Japonais qui se cristallise au travers de ce genre d'opération doit avoir en elle-même un sens d'objet critique, ou plus
94 correctement, d'objet autocritique. | En d'autres termes, la *réalité* ou l'*expérience* qui sont mises au jour doivent posséder un penchant critique en vue d'une appréhension de la réalité plus vraie. C'est le véritable sens de l'*expérience*, et c'est ce qui différencie nettement l'*expérience* (経験) du *vécu* (体験). Ainsi, la recherche de ce sens est en soi une partie de l'*expérience*, parce que c'est le mouvement de l'*expérience* elle-même¹. Dans ce sens, la manière d'être qui constitue l'axe de la *combinaison binaire* des relations humaines dans la société japonaise et l'*incrustation de la réalité* dans le

¹ Mais « plus vraie » signifie-t-il plus explicite ? Il semblerait que non si l'on se réfère à son concept de « définition ». C'est dans ce sens que nous avons établi que l'« expérience » de Mori se trouvait davantage du côté de Nishida que de la pensée occidentale, quand bien même sa notion de « pensée » était issue de la tradition occidentale. Leur incompatibilité finale révélait non pas l'impossibilité d'une relation interculturelle, mais plutôt les contradictions internes à la pensée de Mori, que nous avons pu encore observer tout du long de ce texte.

japonais dont j'ai parlé la fois dernière expriment en vérité la même chose, à savoir le caractère non achevé et non propositionnel du japonais¹.

128. L'on ne peut absolument pas déterminer avec évidence si les choses sont comprises, approuvées, ou affirmées en elles-mêmes, ou bien si elles sont dépassées par la critique. Autrement dit, la raison pour laquelle quelque chose tombe vers le *vécu* ou monte en devenant transparent vers l'*expérience* ne réside pas dans la chose elle-même, mais dans une condition existentielle de l'homme, dans un problème de volonté².

129. Il faut réfléchir cependant à quel sens et quelle relation possède ce que j'ai résumé plus haut par rapport à ce que je vais dire ensuite. Cette réflexion nous entraîne vers un problème important : qu'avons-nous comme objectif dans cette étude qui s'allonge indubitablement ? Je n'ai pas pour but, dans le discours que j'ai fait jusqu'à présent et que je continue encore, de construire un prêche cohérent du début à la fin. | 95
Cet essai a pour but, subjectivement, qu'en moi seul je fixe les yeux sur ce processus de purification de l'« expérience » en « pensée », et objectivement, que nous tous, c'est-à-dire chaque homme, provoque le processus qui mène à une « pensée » à soi, qu'il y soit exhorté. Autrement dit, que nous puissions en tant qu'êtres humains individuels prendre la responsabilité de notre propre action sans que cela soit lié à une quelconque situation concrète³. Nous devons en toutes circonstances être des *êtres humains*. Voilà qui paraît vague à première vue. Mais que signifie tendre vers une action qui n'est liée à aucune situation concrète, lorsque l'on pense à tous ces problèmes qui se succèdent, s'entremêlent les uns les autres sans trouver de solutions claires et sans jamais disparaître, bouleversant nos jugements et nos sentiments ?⁴ La réalité dans la laquelle nous sommes, ce n'est pas simplement la situation de ces vingt dernières années, avec la

¹ Au début du texte, nous nous rappelons que Mori disait au contraire ne pas concevoir le japonais comme une langue « prémoderne » ou inachevée. Nous voyons où l'a mené son postulat de départ, à savoir analyser la pensée japonaise dans une grille occidentale (et très restreinte de surcroît).

² Si le problème ne vient pas de l'expérience (la réalité) mais de la volonté (la « seconde nature » propre à l'homme) pourquoi ne pas avoir comparé les deux cultures à partir de la « pensée » (et de la langue) plutôt que de l'« expérience » ? C'est ce que nous nous sommes proposé de faire.

³ S'agit-il d'une responsabilité « abstraite », du sujet cartésien enfermé entre quatre murs de pierres et qui médite ?

⁴ Cela signifie pour Mori rendre indépendant le Japon du monde comme l'individu est rendu indépendant des autres. Le problème qui se pose est de savoir si, oui ou non, l'indépendance est possible hors de l'abstraction, c'est-à-dire en réalité. La réponse est évidemment non.

situation extrêmement difficile de pays perdant, la colonisation, la guerre de Corée, la guerre du Vietnam, les traités de paix, le problème d'Okinawa, et prenant pour cause ceux-là, le développement anormal¹ de l'économie japonaise ainsi que les divers problèmes que ce dernier a entraînés, le réarmement réel, les bases militaires, les problèmes estudiantins, le développement sans frein de l'industrie et la pollution, mais encore les problèmes vis-à-vis de la Chine et l'aggravation de la tendance à l'isolationnisme international autour de ceux-là. C'est aussi le problème de l'assimilation de la civilisation occidentale que le Japon traîne sur son dos depuis l'ouverture de Meiji, ainsi que l'établissement du caractère subjectif de la culture japonaise. Et avant que ces questions n'aient pu trouver un commencement de solution, la culture occidentale contemporaine de cette fin de siècle avec ses nuances actuelles a déferlé comme un raz de marée en même temps que la défaite, tout comme les idéologies démocratiques qui en sont l'autre face. Inversement sont apparues des tendances au refus de la civilisation, qui ne prônent pas simplement un retour vers la nature, mais qui sont le reflet d'une situation contradictoire de refus de la civilisation contemporaine tout en jouissant de ses avantages. Ces divers problèmes qui nous enveloppent et nous emportent jouent de nous comme des navires en détresse au sein de la tempête, et nous sommes complètement impuissants face à eux, ou bien notre pouvoir

96 est si limité qu'il est presque insignifiant². | Nous devons reconnaître cela avec franchise³. Et l'on peut imaginer combien cette chose est extrêmement importante. Nous parlons de la *pensée*, de l'*expérience*, et débattons de la *philosophie*. Cependant, ceux-ci

¹ Même pour une réalité économique positive (si l'on reste dans le strict plan économique), Mori utilise un vocabulaire péjoratif : « anormal » (異常).

² « Il faut que les dirigeants du Japon d'avant que celui-ci ne perde la guerre et par là même tous les Japonais prennent la responsabilité de ces événements, mais cette responsabilité, de ce qui a mené socialement, éthiquement, le Japon jusqu'à la situation actuelle, est un problème gigantesque. Sans prendre d'abord conscience de cette responsabilité – du fait qu'ils ont entraîné le Japon dans la guerre puis la défaite – puis avancer à partir de cette prise de conscience, on sera mené finalement vers le même endroit, le long d'un chemin essentiellement identique, qu'importe la forme que prendra ce lieu et la différence du chemin. » 「やはり日本が戦争に敗ける前に、日本を担当していた人々ですね、またそれについては日本人全体が責任を負わなければならぬが、社会的に、倫理的に、日本をここまで導いてしまったその責任というもの、非常に大きいと思いますね。その責任を、まず日本を戦争に引きずりこんで敗けたということにおいて、自覚して、それから先に進まない、どんな形を取って来ても、結局また同じところへ、形が違っても本質的には同じ道へ導いて行ってしまう。」 (Mori Arimasa, Tomoo Odaka, Tadao Yanaihara, Toshirō Suzuki, « Raconter la démocratie », *op. cit.*, p. 35.)

³ Comme ce paysan, Hilarion Icare, qui a accepté son handicap.

ont toujours les racines de leur formation en chacun de nous, et il n'existe plus du tout d'expérience, de pensée ou de philosophie si l'on s'en éloigne. Les problèmes qui nous emportent ont néanmoins tous rapport avec des territoires qui dépassent en essence et en envergure l'individu et sa capacité – groupes, sociétés, relations internationales, etc. – et celui-ci ne peut ni agir sur eux directement ni les influencer efficacement. La véritable forme de la vie, qui porte en elle nos problèmes, est ce qu'Alain appelle « l'écoulement de la rivière et le travail ».

130. Peu à peu, nous nous approchons de notre véritable sujet. Lorsque j'ai essayé les trois fois précédentes de donner une direction à tout cet essai, ou essayé d'y marcher, j'ai peut-être réussi à rendre un peu plus clairs les problèmes du Japon ou des Japonais auxquels on se heurte nécessairement. Maintenant, il faut nous éclaircir davantage la voie en ordonnant tout cela encore une fois pour poursuivre plus avant.

131. Le point de départ était l'*expérience* en général. En regard de cela, j'aurais dû découvrir en moi la définition de l'*expérience*. Mais je peux affirmer que l'ordre chronologique fut plutôt l'inverse. Le désir de percevoir les choses distinctes présentes en moi et de les appeler par des noms était déjà inclus dans ces choses elles-mêmes au cours de ma vie à Paris. | Deux noms sont alors apparus en même temps. C'était *expérience* et *soi*. Je n'ai eu ainsi aucun besoin de chercher ce qu'est l'*expérience* ou ce qu'est le *soi*, et aujourd'hui ce n'est certainement pas non plus le cas. Je pense maintenant que ces deux choses existent déjà, ou n'existent pas du tout. Y aurait-il quelqu'un pour dire qu'on les trouverait si l'on allait les chercher quelque part ? Moi je pense cependant que ces choses disparaissent dès que l'on sort les chercher. Si elles étaient tout de même quelque part, ce serait le fait même de les chercher qui les ferait cacher profondément leur silhouette. On peut dire exactement la même chose à propos de *Dieu*. A-t-on déjà rencontré *Dieu* ? – alors il n'y a plus besoin de le chercher, car on l'a déjà rencontré – et si ce n'est pas le cas, alors Dieu n'existe pas du tout. Supposons qu'il existe quand même, sa silhouette se cacherait de plus en plus profondément. C'est donc la même chose que de dire qu'il n'existe pas. 97

132. Ainsi, ce texte n'est pas du tout une recherche de l'*expérience* et du *soi*, ni a fortiori une preuve¹. Même si cela semble en avoir l'air, ma véritable intention n'est pas là. En effet, le véritable sens de l'*expérience* et de la *pensée* est de rendre transparent vis-à-vis de soi ce qui existe déjà, car l'*expérience*, ou bien la *pensée* c'est le degré de cette transparence, le degré de l'autocritique, l'élévation de son niveau ou son approfondissement. Ce qui est approfondi dans la mesure du possible, c'est la *sagesse*, et quand cela est organisé selon certaines conventions déterminées, c'est la *philosophie*².

98 133. | L'*expérience* est le point de départ auquel nous sommes parvenus³. Mais je ne pouvais pas partir d'elle, la prendre tout de suite comme point de départ. Car elle était *mon expérience*, non pas celle d'un « je » abstrait, mais de moi qui suis *Japonais*. Comme je l'ai déjà noté dans les phrases qui précèdent je ne le répèterai pas dans le détail, mais les raisons principales pour lesquelles j'ai défini mon « je » sont qu'il est le « je » le plus direct des objets de ma réflexion et également, même si cela revient au même, que l'*expérience* de ce « je » a lieu en *japonais*. Ici se pose en même temps le problème de la *langue*. Il faudra trouver un endroit pour en reparler en détail.

134. Alors, en réfléchissant sur le japonais sur le terrain des relations personnelles entre les hommes, on est arrivé à l'idée d'une *combinaison binaire personnelle*. Pour dire la vérité, il est nécessaire sur ce point de statuer plus précisément, mais il faut reconnaître que les préparations dans ce but ont été insuffisantes. Quoiqu'il en soit, au niveau de la relation interpersonnelle qui joue le rôle central de l'*expérience*, « tu – tu » est la forme concrète de l'expérience des Japonais. Je l'ai trouvé, mais pas inventé, et c'est devenu clair parce que le japonais lui-même s'exprime au travers de ce mécanisme⁴. Le point capital est ici que « tu » est bien sûr « tu » pour « je », mais « je » est « tu » pour ce « tu ». Le point essentiel consiste en ce que « je » est déjà « tu » pour « tu » – ce n'est pas une figure linguistique –, et le point de départ ou la raison de toutes les « passions » en *je* vient de cette combinaison. Comme ce point n'était pas assez clair,

¹ Selon Platon, dans le *Ménon* (80 d) : la recherche est impossible si l'on ignore tout de ce qu'on cherche et inutile si on le connaît.

² « dans la mesure du possible », « selon certaines conventions déterminées » ; on remarquera le vague des définitions de la sagesse et de la philosophie.

³ Toute la contradiction de Mori tient en quelque sorte dans cette seule phrase, qui pour le coup, le rapproche fortement de Nishida pour qui l'expérience pure est « l'alpha et l'oméga ».

⁴ Mori dit l'avoir « trouvé » mais cette description existait déjà dans la pensée japonaise (Nishida, Watsuji).

je vais y réfléchir un peu ici. | En japonais, la relation « tu – tu » est le centre du mécanisme d'éruption des passions, alors que dans les langues européennes, c'est la relation « première personne – troisième personne », et comme je le répète ce n'est pas qu'une façon de parler. Car en effet, cette combinaison indique la façon précise dont les « passions » humaines surviennent.

135. Descartes, dans sa réflexion la plus achevée, est arrivé finalement à la réalité des *passions*, et a dû reconnaître, après l'ordre de l'esprit et l'ordre du corps, un ordre *sui generis* où les deux se touchent réellement¹. Jean Wahl appelle cela le troisième ordre de Descartes mais le point important, c'est que précisément les passions touchent directement l'homme, et la réflexion rationnelle qu'entreprend l'homme, les actions volontaires ainsi que leur contraire, l'inertie, sont la réalité directe. Et cette réalité directe se réalise dans la relation entre le soi et ce qui n'est pas le soi. Cela est la plus universelle vérité qui convient sans faute à l'homme tant qu'il est homme².

136. Toutefois, la *combinaison binaire* ou plus généralement le *rapport de deuxième personne* apporte ici un sens spécifique autour de ce problème des passions. Si la première personne devient intérieurement un « tu », c'est-à-dire une deuxième personne vis-à-vis d'une autre deuxième personne, autrement dit en jetant la subjectivité radicale de la première personne et en devenant consciemment une deuxième personne, et qu'en plus les deux « tu » savent réciproquement qu'ils le deviennent, une relationnalité apparaît à la place de la subjectivité³. Les deux pôles, les deux « tu » deviennent mutuellement transparents. Cette conscience n'arrive pas toujours ni forcément à sa perfection. Mais en tous les cas, leur degré d'opacité mutuelle diminue.

¹ L'union de l'âme et du corps.

² Ou : l'abstraction est plus directe que le concret, l'opposition plus directe que la fusion. Selon Mori, la solitude est première par rapport à la relation binôme, ce qui s'oppose avec la vision des ordres, cartésiens comme pascaliens, sur laquelle il se base, qui reconnaissent une hiérarchie entre ses ordres (corps, esprit, union des deux pour l'un ; corps, esprit, charité pour l'autre). Mori essaye de renverser la hiérarchie, dans un « mouvement nishidien » pourrait-on dire, où le départ et l'arrivée (comme dans le cas de son texte, remarquons-le) se fondent finalement dans l'indistinction.

³ Mais Descartes ne médite que dans sa chambre ou son salon, lorsqu'il est seul. La subjectivité pure et abstraite ne peut advenir que dans la solitude réelle. L'extrémisme de Mori tente de le faire advenir même devant l'autre, ce qu'il devrait pourtant savoir comme étant impossible, lui qui était profondément influencé dans la présence d'autrui. Au point que le Mori auteur semble tout à fait étranger au Mori, homme vivant, tel que le décrivent les personnes qui l'on connu.

100 137. | Parmi ceux qui ont perçu cette réalité, et depuis longtemps déjà, il y a Pascal par exemple. La plus grande partie de ce que l'on appelle chez Pascal l'« esprit de finesse » connaît cette réalité¹, et par cela lui est possible d'entrer dans l'intérieur d'un autre sujet qui est par essence impossible de pénétrer. Cela est évidemment réalisé dans le plan des passions. Ce fait se produit souvent dans les relations humaines en général². La relation dans la combinaison binaire est le contenu principal de l'« esprit de finesse » de Pascal, et il va sans dire que cela constitue un pilier de la discussion dans les *Pensées*, son livre le plus important. Si Paul Valéry a réagi dans ce célèbre *Variation sur le thème d'un fragment des Pensées*, c'est parce qu'il a senti une aversion en apercevant ce genre de *rappor de deuxième personne* chez Pascal. Cependant chez ce dernier, la binarité n'est pas l'*expérience* elle-même, mais est utilisée comme quelque chose d'« instrumental³ » (道具的), et devient quelque chose que l'on doit appeler « combinaison binaire instrumentale⁴ » (道具的二項關係). Cette relation de deuxième personne est souvent retrouvée aussi dans la pensée des moralistes français du XVII^e siècle et des philosophes empiristes anglais.

138. Ainsi la *combinaison binaire* ou plus généralement la *relation de deuxième personne* est un phénomène reconnu largement dans les rapports humains, et il se fonde sur la tendance de l'homme à pénétrer dans le rapport première personne – troisième personne qui a lieu dans les passions, opaques par essence. Mais il possède un sens spécifique chez les Japonais, où il n'est pas instrumental, mais devient lui-même la structure de l'*expérience*. Le japonais et sa structure rendent cela clair. On peut repérer dans la structure elle-même de la grammaire (le vocabulaire, les suffixes fonctionnels, 101 les aspects des verbes, etc.) un rapport direct avec la formule binaire elle-même. | Que dis-je ? – comme je l'ai noté quelque part à propos du langage de politesse, c'est là l'état normal du japonais, et un rapport première personne – troisième personne comme

¹ L'esprit de finesse, contrairement à l'esprit géomètre, est le talent de se comporter en société, dans les relations mondaines.

² Mori reconnaît là, comme si de rien n'était, que la relation binôme est la caractéristique de toutes les relations humaines concrètes, japonaises comme occidentales.

³ En français dans le texte.

⁴ En français dans le texte.

on peut le retrouver dans les langues européennes est en japonais quelque chose d'exceptionnel¹. Puisque je l'ai déjà mentionné, je n'y reviendrai pas ici.

139. Néanmoins, les *passions* qui sont la forme directe des relations humaines, apparaissent, sous leur forme originelle, sous le rapport première personne – troisième personne, et le rapport à la deuxième personne est englobé en elle telle une modification particulière². La particularité de l'*expérience* des Japonais est que cette relation à la deuxième personne apparaît là, comme je l'ai déjà écrit, non pas comme une forme modifiée, mais comme la forme normale.

140. Ce problème signifie une situation extrêmement complexe : il faudra consacrer une longue réflexion et il est possible que de là dérivent beaucoup de problèmes, mais l'on peut penser approximativement comme suit.

141. Il y a une première personne et une deuxième personne, et pour cette deuxième personne, il y a deux types de deuxième personne : une deuxième personne pour l'interlocuteur, c'est-à-dire une deuxième personne toujours susceptible de se changer en troisième personne, et une deuxième personne pour laquelle la première personne est une deuxième personne, qui est capable de se retrouver toujours en première personne. Comme la première personne est un sujet éveillé et la troisième personne un sujet caché, dirigé vers l'extérieur (ce qui revient essentiellement au même), la première et la troisième personne sont dans une situation de tension permanente. Cet état de tension n'est évidemment pas physiologique ni psychologique, mais il est essentiellement quelque chose de volitif. Même si cela apparaît comme quelque chose de physiologique ou de psychologique, par essence, c'est à caractère volitif³.

142. Je pense que la *combinaison binaire* a le sens d'une fuite par rapport aux éléments d'angoisse que possède par essence le rapport première personne – troisième personne. | Dans le rapport de type deuxième personne, le maximum possible est réduit 102 à ce qui est déjà su. L'autre qui me fait face est fondamentalement un « tu » que je

¹ Nous avons quant à nous préféré y voir l'expression d'une volonté *différente* dans la langue vivante (celle de la structure du lien social) plutôt qu'un *manque* de volonté. Du point de vue de l'effort de volonté, il est difficile de dire lequel s'impose par rapport à l'autre.

² Encore cette inversion hiérarchique entre le rapport oppositionnel et le rapport binaire. Dans le cas de Descartes comme chez Pascal, la solitude est liée à un effort de volonté pour s'extraire du naturel, de la passivité des passions. Que l'on pense à la relation de Pascal avec sa sœur.

³ Donc par essence non naturel, correspondant à l'idée humaniste d'un homme radicalement séparé de la nature.

connais déjà, et un *soi* est aussi un *moi* déjà connu du « tu », autrement dit, un « tu » pour « tu ». De plus, la relation dans cette combinaison binaire « tu – tu » se forme avec comme contenu les relations stratifiées de la société réelle¹. Et les choses inconnues de l'homme sont dans la mesure du possible effacées, oubliées de cette relation, et seules les catastrophes naturelles deviennent le caractère fondamental des choses inconnues. Il y a une tendance par exemple à considérer comme des calamités du ciel même ce qui survient des relations humaines, comme les choses imprévues ou les choses extrêmement embêtantes. Par exemple, la réaction des Japonais par rapport aux ravages qui vont jusqu'à la défaite montre bien ce fait. J'étais aussi à ce moment-là à Tôkyô, sous les bombardements, et j'ai vu en vérité de mes propres yeux que ces événements terribles étaient pris par les citoyens de la capitale comme une catastrophe du ciel, et mon propre sentiment, indépendamment de ma compréhension intellectuelle, n'était pas tellement différent du leur². Alors, même si la *peur*³ (恐怖) et la *souffrance*⁴ (苦痛) qui sont les corollaires inévitables des catastrophes du ciel sont bien présentes, ces catastrophes sont comme quelque chose qui arrive de l'extérieur, sans rapport avec nous⁵. Si elles sont petites, on prend les mesures qui s'imposent, si elles sont grandes, on se résigne et on attend que ça passe. Cela revient ainsi fondamentalement à la même situation que vis-à-vis des catastrophes naturelles et l'« angoisse » (苦惱) qui survient au moment des désaccords humains en est absente⁶.

¹ On peut imaginer combien cette phrase doit paraître l'évidence même au lecteur japonais : au Japon le mythe d'une société parfaite (hérité du christianisme ?) est loin d'être scandé de manière incessante comme en Occident.

² Pour la « défense » du peuple japonais (mais non des militaires et des hauts fonctionnaires), rappelons qu'ils n'ont entendu parler des exactions de l'armée japonaise (causes réelles de l'incident de Mandchourie, massacre de Nankin, etc.) qu'au sortir de la guerre, en 1946 ou 1947. Sans parler de la propagande dans le pays. Et les Français dans tout ça ? Faut-il rappeler le zèle du gouvernement de Vichy pour plaire aux nazis vus comme les futurs dirigeants de l'Europe ? La Seconde Guerre mondiale a porté un coup sévère à l'image de la France, et la Résistance ne l'effacera pas.

³ En français dans le texte.

⁴ En français dans le texte.

⁵ Les Japonais, Mori inclus, se sont presque sentis victimes de la guerre, qui se serait abattue comme un « typhon » ou aurait surgi comme un « tremblement de terre » (Mori Arimasa, *L'Aréopage contemporain*, *op. cit.*, p. 126).

⁶ Alors qu'évidemment, les guerres ont fondamentalement des causes plus qu'humaines, bien qu'elles dépassent chaque être humain. Mori prit rapidement conscience de cet aveuglement « volontaire » des Japonais pendant la guerre, auquel il disait un peu plus tôt ne pas avoir totalement échappé. En 1951, il souhaitait que les Japonais ne se comportent pas de la même façon en regard de

143. Pourtant, tout change à l'intérieur de la *combinaison binaire*. Puisque mutuellement les interlocuteurs sont pour chacun de l'autre une deuxième personne, un « tu », et qu'il s'agit d'une relation *personnelle*, dans la *combinaison binaire* commence la substitution continuelle de l'*amour* (恋), du *confort*¹ (慰安) ou de l'*angoisse*. | En elle naît un sentiment de paix par le fait que les deux interlocuteurs ont une relation directe et intime. L'interlocuteur est dans un sens connu entièrement. Que souhaite l'interlocuteur ? Que ne souhaite-t-il pas ? Chacun change sa propre attitude selon ce que souhaite l'interlocuteur. Cette chose se produit de part et d'autre, et l'on se rassure dans la détente de la tension et le sentiment de confort qui apparaît de cette attitude. Cependant, en vérité, soi-même ainsi que l'interlocuteur conservent toujours la possibilité de devenir une première personne, et une troisième personne pour l'interlocuteur. Et cela arrive en réalité². Alors la *paix* se transforme en *inquiétude* 不安, et le *confort* en *angoisse*. En outre, le soi, qui est une première personne, porte la source de l'angoisse dans sa propre existence qui fait face à l'autre. La réflexion et le chemin de tous les penseurs qui ont réfléchi sur l'*existence* 実存, à commencer par Pascal au XVII^e siècle, commencent tous de là. 103

144. En réfléchissant sur l'*expérience* sous la forme de l'*expérience* des Japonais, nous en sommes arrivés à peu près aux points ci-dessus. Et c'est le *japonais* qui est devenu à cette occasion notre fil conducteur. Cependant, nous avons laissé beaucoup de problèmes en route, et nous devons les parcourir et éclaircir les choses petit à petit (la deuxième partie *Existence et Société* devrait s'y appliquer).

la Guerre froide : « je ne sais pas du tout, et c'est bien naturel, si nous devons nous attendre à une guerre ou à la paix dans l'avenir. Mais l'important, c'est que la guerre est un phénomène humain et non un phénomène de la nature comme une catastrophe naturelle. C'est mon seul souhait. » 「私は将来が戦争になるか平和になるかは全然見当がつかないし、またつかないのが当然だと思います。しかし重要なことは戦争は天災地変というような自然現象ではなく、人間現象だということです。唯一の希望はそこにあるのでしょ。」 (Tomoji Abe, Tomiko Asabuki, Ryô'ichi Kojima, Junji Sasamoto, Hiroatsu Takata, Arimasa Mori, « De Paris, pensons au lendemain du Japon », *op. cit.*, p. 86.)

¹ En français dans le texte.

² Si Mori dit lui-même que cela arrive, on ne comprend plus vraiment son sentiment de désespoir. Une dramatisation ?

145. D'abord, nous devons arriver aux questionnements suivants. Je suis arrivé ci-dessus à la relation de deuxième personne caractérisée par la combinaison binaire à partir de la réflexion sur l'*expérience* des Japonais. La première personne et la troisième
104 personne qui contrastent avec elle sont devenues simultanément un problème. | Toutefois, ce problème des personnes grammaticales est un problème qui est en rapport avec la forme de la transmission de l'*expérience* et de la *pensée*, mais pas avec son contenu ou sa substance¹. Par conséquent, est-ce vraiment le problème de l'*expérience* et de la *pensée* elles-mêmes ? Prenons la traduction par exemple. On peut traduire en japonais Pascal, Descartes et Kant à partir du français comme à partir de l'allemand. Ne devrait-il pas ne pas y avoir de différence véritable dans la pensée ou la philosophie de ces philosophes, qu'importe la langue dans laquelle ils sont écrits ? Il est extrêmement difficile de répondre à cette question. En effet, car dans un sens, c'est le cas, et dans un sens, non. Car on peut poser la même question même à l'intérieur du japonais. Dans « *kore ha hon de aru* » これは本である (« ceci est un livre (style neutre) ») et « *kore ha hon de gozaimasu* » これは本でございます (« ceci est un livre (style poli) »), l'on relève effectivement une différence dans le rapport social entre les deux personnes et la façon de le transmettre, mais n'y a-t-il pas aucune différence dans la *réalité* ou l'affirmation que ce qu'il y a ici, est un livre ?² On peut considérer exactement de la même manière que le contenu d'une phrase ne change pas, qu'on la dise debout, assis ou à genoux. Et c'est d'abord le cas, même si beaucoup de problèmes sont possibles à cause de la nature du pronom démonstratif « ceci » et du nom commun « livre » en tant que concepts.

146. Tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant sur la langue comme élément structurant essentiel de l'*expérience* est-il donc un discours vide ? Nous nous tenons ici devant la question fondamentale suivante : que sont l'*expérience* et la *pensée* ?

105 147. | Si l'on peut représenter en premier lieu la phrase « *kore ha hon de aru* » abstraitement et grammaticalement par la formule « *A ha B de aru* », la phrase ne garde pas forcément la même nature à mesure que A ou B changent³. Par conséquent, on ne

¹ Le problème de l'« expérience » devient celui de son expression, c'est-à-dire de la « pensée ».

² Nous le remarquons plus haut, en signalant qu'il est difficile d'établir l'influence éventuelle entre l'élément subjectif de la phrase, révélant le contact concret entre les deux locuteurs, et l'aspect propositionnel, où une idée est énoncée.

³ Que veut dire ici Mori par « nature » (性質) ?

peut plus dire que son contenu est indépendant de la forme de la langue qui les dit. Je ne vais pas réfléchir à ce problème ici et maintenant, mais je vais simplement dire quelques mots à propos de la phrase « *kore ha hon de aru* » qui pose ici problème. Elle signifie qu'il y a un objet que l'on peut voir du coin de l'oeil et que l'on peut toucher des mains, et que cette chose est appelée par le nom de « livre ». C'est un problème de convention entre un corps que l'on connaît par les sensations, que l'on peut mesurer, et de son appellation, c'est donc une application ou un cas de la définition du mot « livre ». Ensuite, dans le cas de la phrase « *kono hon ha ni hyaku peiji aru* » この本は二百頁ある (« ce livre a deux cents pages »), cela devient un problème de quantité de ce que l'on appelle « ce livre », problème qui est déterminé de manière univoque – concernant la manière de le dire comme des mots à employer. Si l'on respecte ainsi une convention définie, on peut sans faute l'exprimer dans n'importe quelle langue. Il devient un objet des sens, il devient une chose mesurable, un nom et la relation mutuelle entre eux deux à travers le temps et l'espace, il devient ordinairement un objet de la *science*. Il sera même sans doute exprimé plus clairement à l'aide d'un système symbolique. Évidemment, ce système symbolique peut s'exprimer par le langage sous la forme de propositions relevant de la définition, de l'analyse ou de règles, et ainsi, il prend évidemment la forme de la troisième personne. Ces propositions prennent pour contenu le jugement fait par une première personne, mais du point de vue du contenu, il n'y a pas de relation directe entre les deux personnes. Ce contenu est finalement organisé selon une formule qui a pour idéal l'expression d'une relation quantitative, et même si l'on parle de troisième personne et que l'homme aussi bien que son mouvement sont exprimés à la troisième personne, l'état de choses exprimé diffère fondamentalement de ce qui a pour noyau la *première personne*. | Même lorsque l'on manipule l'*expérience* 106 ou la *pensée*, et que cela est coiffé du nom de science – sciences humaines ou sciences sociales –, il faut préciser que cela diffère de la science telles les sciences naturelles. Par conséquent, l'*expérience* ou la *pensée* qui figurent dans ce texte n'entrent pas, comme nous l'avons dit ci-dessus, dans la science pure elle-même. Il n'existe pas et il ne doit pas exister dans l'*expérience* ou la *pensée* une rigueur dans le sens scientifique, mathématique, c'est-à-dire une rigueur que l'on pourrait utiliser avec assurance comme quelque chose de tout fait. Il y a une rigueur, mais celle-ci est d'un autre genre. Autrement dit, il s'agit de la rigueur dans la relation dialectique entre le sujet et l'objet,

entre la première et la troisième personne, et plus particulièrement, cela revient au problème du rapport entre cette relation dialectique et la relation de deuxième personne qui couve bien des problèmes. Par exemple, la *science* et l'*expérience* dans leur sens originel se croisent avec complexité dans les sciences humaines, ou sciences sociales, et dans un sens celles-là devraient être intégralement l'objet de l'expérience, mais nous sommes obligés de reconnaître que dans leur contenu se mêlent des objets pour lesquels il faut remonter une voie méthodologiquement différente. Dans ce sens, même si la science, ou les objets de la science sont englobés dans l'*expérience*, en eux-mêmes ils sont d'une autre nature et la méthodologie scientifique doit s'arrêter dans ses propres limites. Son objet est *impersonnel*, et ce n'est que quand il est écrit qu'il devient grammaticalement une troisième personne. Cela est comparable au fait que la *religion*, qui ne devient pas non plus un objet de l'*expérience* directement, forme pourtant dans l'*expérience* un domaine d'essence propre, à travers un mouvement particulier de la volonté qui est la *foi*.

107 148. | Les choses qui lui sont hétérogènes pénètrent ainsi avec force dans l'*expérience* humaine. Il est bien sûr possible d'appeler tout cela de façon très large l'« expérience humaine », et c'est la forme véritable de notre *expérience*. Cependant, si c'est toujours par l'intermédiaire de l'*expérience* qu'apparaissent ces choses hétérogènes, ces dernières n'en restent pas moins hétérogènes à elle. Je pense réfléchir à ces choses plus précisément un peu plus loin.

149. Encore un point : j'ai dit que l'*expérience* définit le *soi* de la première personne. En effet, cela signifie que le *soi*, qui est le sujet de l'*expérience* (et tous les hommes sont pareillement les sujets de leur *expérience*) se forme en même temps que sa *définition* par le langage. Cependant, l'essence de l'*expérience* est d'être singulière pour tous et impossible à substituer. L'*expérience* vue d'une autre personne ne peut apparaître qu'à la troisième personne. Ainsi, la *société* se forme, ou les bases de sa formation sont trouvées, lorsque les nombreux autres hommes qui sont des sujets de l'expérience entrent mutuellement en relation (je réfléchirai à propos de cela en même temps qu'au problème des *passions* dans la deuxième partie).

150. J'ai mentionné plus tôt la distinction entre l'*expérience* et le *vécu* et je pense que cette distinction est devenue claire à présent. L'*expérience* dont je parle est ouverte en direction de champs hétérogènes à elle-même, et le *vécu* est au contraire fermé vis-à-

vis de ces champs, c'est l'*expérience* qui s'arrête dans l'évidence de sa propre *expérience*. Pour le dire un peu plus généralement, le *vécu* établit de toute part la *combinaison binaire* (il s'agit d'une sorte de système d'évidences). | La combinaison 108 binaire que l'on trouve dans les relations humaines est en tant que telle une chose profonde, mais d'un point de vue général, c'est un cas particulier.

151. Ainsi, la nature, la société (les autres) et la religion (Dieu) apparaissent dans l'*expérience* mais la transcendent. Par essence, ils n'apparaissent en elle qu'en tant que troisième personne. (La nature est ici la nature au fond de la nature qui est l'objet de la science naturelle¹.) Et le *langage*, par essence, découvre les liens qui se forment en elle. En devenant ce plan essentiel de l'expérience, le *langage* est la relation entre ces choses, le contenu en tant que tel de l'*expérience*. L'important est qu'une directionnalité apparaisse dans l'approfondissement de cette *expérience*. L'on doit aller de la *combinaison binaire* à un rapport première – troisième personne², puis vers le dépassement de l'expérience³. C'est une direction non réversible, qui montre l'état de la maturation de l'*expérience*. Et ces diverses liaisons, ces approfondissements, ces dépassements ou cette *maturation* n'ont lieu qu'à l'intérieur de l'*expérience* qui définit le sujet. Je pense que l'on peut appeler ce plan pur du sujet la *volonté*⁴.

152. Il peut paraître tautologique de parler de la *maturation* irréversible de l'expérience, mais en d'autres termes, cet approfondissement irréversible de l'expérience est la vérité impossible à nier de l'expérience. Lorsque quelqu'un s'éveille à l'expérience de « première personne – troisième personne », elle ne peut plus alors retourner à l'expérience de la *combinaison binaire*. Mais l'intégralité de l'*expérience* humaine se trouve même dans la *combinaison binaire*, puisqu'elle est l'*expérience*. En elle, sont donc bien sûr formées, à leur façon, la première personne et la troisième personne. Il est ainsi possible, tout en étant enfermé dans la combinaison binaire, de comprendre la *subjectivité* ou la *socialité* et d'en parler. | (Simplement cela ne définit 109

¹ 「ここで言う自然は自然科学の対象となる自然の奥にある自然である。」

² Alors que l'on se souvient que Mori mettait en premier le rapport première personne – troisième personne peu avant, il préconise maintenant de s'élever « de la *combinaison binaire* à un rapport première – troisième personne ».

³ Qu'est ce « dépassement de l'expérience » ?

⁴ Dans le plus pur style nishidien de l'« Expérience pure » brouillant les distinctions, Mori nous affirme au final : expérience *qua* réalité *qua* langue *qua* sujet *qua* volonté. Il disait plus haut que l'expérience était la pensée. Et juste après : la combinaison binaire est l'expérience.

pas l'*expérience*.) Il est même possible de les réaliser dans ses actions. C'est pourquoi il est extrêmement difficile de discerner de l'extérieur la *combinaison binaire* et le *rapport première-troisième personne*, que ce soit par rapport à soi ou par rapport aux autres. Beaucoup de jeunes adultes pensent d'eux-mêmes, lorsqu'ils sont étudiants, qu'il se sont éveillés à la subjectivité et à la socialité. Mais bien qu'ils se conduisent selon ce que leur indiquent ces *mots*, comment ce fait-il qu'en intégrant la société, ils continuent à vivre paisiblement et aisément dans le système contre lequel leur soi aurait du se battre ?¹ Mûrir jusqu'à son *existence* et sa *socialité* est vraiment un problème de volonté, et cette volonté est tout à fait autre chose que penser que l'on a ou souhaiter avoir une existence ou une socialité. J'ai écrit une fois quelque part que « la volonté vient en dernier ». Par le passé, Arishima Takeo (有島武雄) avait écrit dans *L'amour vole sans tristesse* quelque chose dans le sens de « j'ai su que je pensais croire en Dieu », et ces mots concernent un point essentiel du problème de l'*expérience*. La volonté naît lorsque l'on découvre que l'on comprend tout par après².

153. Il y a eu de nombreux problèmes de conversions dans le Japon d'avant-guerre. On ne peut parler de ce problème avec légèreté, car il est très délicat, en outre il y eut sans doute beaucoup de cas qui ne peuvent être qualifiés de trahisons, mais quoi qu'il en soit, ici le problème de la vraie subjectivité n'a pour beaucoup de cas pas mûri jusqu'à une élévation convenable et c'est maintenant un problème que l'on partage tous. Après la guerre, les mouvements étudiants ont montré sous une forme plus simple les innombrables problèmes de ce genre.

110 154. | Pascal a laissé une réflexion classique à propos de ce problème. Cependant il est extrêmement difficile de comprendre correctement sa *pensée* et je me trompe extrêmement souvent en ce qui la concerne. Je n'ai pas du tout la conviction de le comprendre correctement mais ce qui me frappe est qu'il a pénétré jusqu'au fond l'altérité dans la nature, l'homme et Dieu. Son Dieu était un Dieu qui cache sa silhouette

¹ Ce ne peut être le cas au Japon, où l'individu n'est pas opposé à la société comme en Occident. Il est bien normal que si le rapport binôme structure la société japonaise, le rapport individu – société ne soit pas non plus oppositionnel. Mori nomme par ailleurs la société japonaise « communauté », utilisant à dessein un mot à la connotation péjorative en Occident, où le « communautarisme » est mal vu.

² Pourtant, selon Alain, avoir de la volonté n'est rien d'autre que croire avoir de la volonté.

plus on la cherche. Pascal a dit en outre que Dieu a illuminé le cœur de certaines personnes et en a aveuglé d'autres. Ce Pascal a dit aussi : « si je ne t'avais pas déjà découvert, je ne t'aurais jamais cherché ». C'est là le sens de la *réalité*, et également le sens le plus profond de l'*expérience*.

155. Cependant, la deuxième personne ne donne pas nécessairement forme à une *combinaison binaire*. Au contraire en effet, il y a une deuxième personne, un « tu », qui n'est possible que par l'obstination du sujet dans sa subjectivité. Ce « tu » là est le tu qui forme la combinaison « je et tu ». Le « Dieu caché » de Pascal était ce tu. En outre, s'il y a un *amour* qui est vraiment formé par « je et tu », alors cela n'est possible que dans ce « tu » (Je l'expliquerai dans la deuxième partie).

156. Je vais finir la première partie ici. Ce fut pour ainsi dire un tâtonnement vers un point de départ. Pourtant, c'était la recherche d'un point de départ qui se trouvait déjà dans notre « expérience ». L'*expérience* est vraiment quelque chose d'effrayant. | 111
Nous sommes déjà entièrement en son milieu. Pourtant, combien d'efforts dépensons-nous pour chercher la *pensée* et l'*expérience* dans un imaginaire hors de nous-mêmes ? Notre *expérience* est déjà ici, et ce n'est que lorsque l'on vit dans la vérité l'expérience insondable et que l'on commence à l'approfondir que pour la première fois naît ce qu'on appelle l'*autorité*¹.

157. La deuxième partie aura pour titre *Existence et Société*.

¹ L'autorité que Mori propose pour le Japon n'est-elle pas l'Occident, autrement l'autorité sous laquelle lui-même a toujours été ?

2. COMMENTAIRE

Repartons du motif concret et le plus immédiat invoqué par Mori pour justifier l'importance d'une réflexion fondamentale, presque métaphysique, à propos de l'« expérience ».

Le texte débute sur le constat que la civilisation est en crise, en Occident comme au Japon (§4-5). Ce qui constitue l'arrière-plan de plus direct de ce texte est les troubles qui ont frappé le monde autour de 1968. Le problème des colonies telles que l'Algérie, le problème tchèque, la guerre du Vietnam, la guerre froide, les répressions de la population par les gouvernements, le racisme en Amérique et en Afrique, la révolution cubaine et la révolution culturelle chinoise, le problème des universités et la bureaucratisation, autant de problèmes qui firent s'ébranler la société occidentale. Inutile de le rappeler, mais les années soixante sont l'époque d'une levée de voix radicalement critiques contre une époque moderne qui donna naissance à quantité de problèmes. C'est la fin des grands récits. Ce doit être la fin de l'*autorité*. En France, le départ de Charles de Gaulle en 1969 sera à ce titre très représentatif. Le peuple français, bien qu'éprouvant toujours un certain sentiment pour ce leader charismatique et incorruptible, le critiquera pour sa conduite « autoritaire » et oeuvrant en solitaire. Le temps de la démocratie est venu, celui du tyran éclairé terminé. Au fond des revendications, les peuples critiquent l'Occident qui exerce son autorité sur eux-mêmes (éducation scolaire...) et sur le reste du monde (Vietnam...).

Du côté du Japon, les mêmes problèmes jaillissent en substance puisque celui-ci a subi une influence irréversible de la culture occidentale depuis l'époque Meiji comme le pense Mori, ou plutôt puisqu'idéologiquement il s'est rapproché de l'Occident à Meiji, et que depuis la défaite, il a été embarqué avec plus ou moins de force dans l'aventure occidentale (guerre de Corée, guerre du Vietnam, rempart contre le communisme...). Ainsi, celui-ci ne pouvait pas éviter non plus les problèmes touchant au cœur de l'idéologie occidentale, même s'ils se sont révélés en rapport avec la situation concrète du Japon (différente de la situation des États-Unis ou de l'Europe). Ainsi il existe des problèmes communs, comme celui de l'éducation ou des guerres, mais aussi des

problèmes propres comme le problème du Traité de sécurité ou celui des bases militaires américaines (Okinawa en particulier).

Les problèmes qui touchent le Japon autour des années 1960-1970 sont des problèmes qui touchent en même temps le monde. Qu'est-ce que cela signifie pour le Japon ? Selon Mori, cela signifie qu'il ne pourra pas importer de l'étranger des méthodes toutes faites pour régler ses problèmes, comme il a peut-être pu le faire auparavant (depuis Meiji, ou déjà avant ?)¹. Un nouveau modèle, une nouvelle voie, au minimum une inflexion de l'ancienne devait être trouvée pour un monde en crise qui se dirigeait vers la catastrophe : culminant dans la « guerre froide » (1947-1991), la crise mondiale suscitait chez chacun la peur d'une Troisième Guerre mondiale.

Comme le dit Antonio Gramsci, « la crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître² ». C'est dans ce contexte que le monde occidental se donne pour but de rechercher une expression nouvelle pour les fondements et les valeurs de l'homme. Mori participe à cette interrogation (§6). Pour Mori, les alentours de 1968 ne sont pas seulement une période contingente ou particulière dans l'Histoire, mais dans un sens plus traditionnel, une période critique de révolution concernant l'homme telle qu'on a pu en voir déjà auparavant : « Sur ce point, ce fut sans aucun doute le cas pour la Renaissance, mais n'avons-nous pas nous-mêmes une époque comme celle où la Grèce est née de la société antique ?³ »

Les Grecs Platon et Aristote ont construit un système de pensée humain. Il y a [aujourd'hui] une chose semblable à celle-ci. Diverses sciences ont évolué, la situation n'est plus la même. Face aux circonstances actuelles, on ne peut plus penser comme auparavant. Les faits en tant que tels n'ont pas changé et l'existence exprime ce qu'est l'existence, on développe diverses logiques et invente diverses dialectiques. Aujourd'hui, on nous demande avec insistance,

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser*, op. cit., p. 132-133.

² Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, Gallimard.

³ Mori Arimasa, Oda Makoto, *À la recherche des principes humains*, op. cit., p. 81. 「そういう点で、おそらくルネサンスはもちろんのこと、古代社会の中でギリシャが出てきたような時期にわれわれはあるんじゃないかと思うんですね。」

face à ces choses-là, de réfléchir aux questions de comment l'homme saisit-il la pensée, comment l'exprime-t-il, comment doit-il la construire.

ギリシャのプラトン、アリストテレスが一つの人間の思惟形式をつくったでしょう。あれと同じことがある。いろんな科学が進歩したし、状況は違うけどね、状況としては今までの考え方で考えたんじゃだめなんで、今と実体は変わりがないんだけど、実存なら実存ということを表わして、いろんな理論を展開したり弁証法を使ったりしている、そういうことに対して人間が思想をどういうふうに把握し、どういうふうに表現し、どういうふうに構築しなければならないかということが今私たちに大きく問われていると思うんですよ。¹

Comme le dit Heidegger : « La question concernant l'essence s'éveille à chaque fois que ce sur l'essence de quoi nous nous interrogeons s'obscurcit et se brouille, quand en même temps le rapport de l'homme à ce sur quoi il questionne en est venu à vaciller ou même se trouve ébranlé.² » Mori voyait là même quelque chose de très funeste, peut-être à cause de sa grande sensibilité, mais aussi la sensation que le monde où il avait vécu lui-même allait disparaître. Il a l'impression que le monde se dirige vers une catastrophe³. La fin du monde et de l'homme est proche⁴. Il ira jusqu'à dire que l'homme est déjà brisé⁵.

Mais une réponse peut-elle être apportée par la philosophie (§7) ? Pour Mori, seule la théologie peut aider devant l'apocalypse⁶.

Le milieu du XX^e siècle est précisément le moment d'un rapprochement orageux, mais déterminant entre la psychologie et la philosophie, avec une interpénétration réciproque de plus en plus intime de ces deux champs. Mais ce ressourcement de la philosophie à la psychologie, plus précisément à la psychanalyse, s'intègre dans un mouvement plus vaste d'échanges théoriques. Le marxisme d'après-guerre comme le

¹ *Ibid.*, p. 109.

² Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Gallimard, 1955, p.19.

³ DD, p. 249.

⁴ DD, p. 284.

⁵ DD, p. 390.

⁶ DD, p. 324-325.

structuralisme et le poststructuralisme désenclavent les disciplines, et peut-être comme jamais auparavant, le deuxième tiers du XX^e siècle sera le théâtre d'un décloisonnement des disciplines. Deleuze qui avec son ami Guattari s'insurge contre Freud et son Oedipe Roi, Foucault par sa formation, Derrida par son dialogue avec la psychanalyse, et à l'inverse Lacan, faisant la psychanalyse des philosophes mêmes les plus anciens. Parmi tant d'autres.

Mori critiquait le discours philosophique des années cinquante et soixante, qui s'intéressait au discours comme roi, au signe comme autorité. Prenant la relève de l'existentialisme heideggerrien et sartrien, la philosophie coupait, avec l'aide de la psychanalyse, le lien entre la réalité et les choses. Sémiologues et structuralistes oeuvraient à analyser le signe sous toutes ses coutures.

Pour Mori, cela ne faisait qu'aggraver les problèmes¹, de la société, de l'homme. Sa pensée est un antiautoritarisme, contre la dictature des mots². Mori a vu dans cette séparation entre mots et choses le début de la fin du monde de Descartes, de la fin de la rationalité. Katayama reprenant la pensée de Mori exprime en substance la peur que ressentait Mori :

Les mots « liberté », « démocratie », « justice » se sont dissociés du monde dans lequel nous vivons réellement, et ne sont plus que des mots qu'utilisent les politiciens et les mass-médias. Ils devaient être à l'origine des mots que chacun tenait dans ses mains. Il y a dû avoir des gens qui se sont battus pour avoir la « liberté » ou la « justice ». L'origine de ces mots s'est perdue et ils se sont vidés, devenant de simples signes.³

¹ Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 85.

² Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 86.

³ Katayama Kyôichi, « Dans quelle direction mourir ? », NHK shuppan, 2010, p. 148-149. 「『自由』とか『民主主義』とか『正義』とかいった言葉が、ぼくたちが現に生きている世界から乖離してしまって、ただ政治屋さんの、あるいはマスコミ屋さんの言葉になってしまっている。本当は、ぼくたち一人一人が手にしていた言葉だったはずなんです。『自由』にしても『正義』にしても、それを必死になってつかみ取ろうとした人々がいたはずなんです。そうした言葉の来歴が失われて、言葉がたんなる記号として空洞化している。」 Katayama ne parle pas que de l'époque de Mori, mais étend cette scission à des termes très actuels : « la "paix", les "droits de l'homme", l'"environnement", l'"écologie"... [...] ces mots qui devraient exister dans la dimension de nos vies, ne sont plus qu'utilisés pour servir les intérêts des "power politics" et "power economics" des dirigeants des pays développés, et nous ont

Mori s'est senti proche d'être abandonné dans un néant séparant un monde de purs signes et un monde de pures choses. C'est pourquoi il tenait absolument à relier les choses et les mots, et n'y est parvenu que sous un mode mystique, cristallisé dans la « définition ». Il le dit lui-même : « Il y avait par le passé en Grèce ou au moyen-âge, lorsqu'un nouveau mouvement prenait de la puissance, des mystiques ou des silencieux au vrai sens du terme, à la recherche de mots qui ne venait pas. Ce genre de personnes est nécessaire également dans l'époque contemporaine. ¹ »

Ce type d'œuvre mystique, de travail idéaliste, Mori le considère comme désespéré, mais n'a pas moins tenté de l'affronter sous la forme d'une méditation sur l'expérience et la pensée, avant de se tourner tout à fait vers le mysticisme religieux.

Tout le problème réside dans le fait de vouloir prouver l'existence de la civilisation à partir de l'individu, alors que c'est précisément la civilisation (une communauté de gens qui sont plus ou moins étrangers les uns aux autres, c'est-à-dire l'existence concrète d'un groupe mixte) qui donne naissance à un individu solitaire. Prouver la civilisation occidentale par l'existence à sa base de l'individu est une erreur. En effet, comment parler d'individu, au sens d'existence libre mais responsable, sans l'existence préalable d'une société institutionnalisée ? C'est méconnaître l'histoire réelle de l'Europe, et sa mixité de fait. C'est à partir de cette mixité que s'est développé un individualisme. Un individualisme qui a peut-être été élevé en valeur après avoir été un pis-aller.

Pour Shishido Osamu (宍戸修), Mori a vécu l'individu et la civilisation en Europe. Et comme Natsume Sôseki un demi-siècle auparavant, cela a été une « tragédie ». Une « tragédie » car ils ont dû y faire face en sortant de leur communauté. En général,

complètement échappé des mains. » 「『平和』『人権』『環境』『エコロジー』…〔…〕ぼくたちの生活世界にあるはずの言葉が、先進国主導のパワー・ポリティックスやパワー・エコノミクスのなかで都合よく使いまわされて、完全にぼくたちの手を離れている。」 (*Ibid.*, p. 149)

¹ Mori Arimasa, Oda Makoto, *À la recherche des principes humains*, *op. cit.*, p. 111. 「昔のギリシャでも中世でも新しい運動の抬頭するときは、言葉の本当の意味におけるミスティアク、沈黙者というものがあり、言葉を求めているんだけど出ないんですよ。現在の時代にもそういう人が必要だと思うんですよ。」

l'homme se trouve en relation avec l'« universel » au travers de sa propre communauté, mais c'est de manière indirecte. Selon Shishido, ce que Mori, Sôseki, ou Kafû comme Mori Ôgai ont découvert en sortant de leur communauté et en allant à l'étranger, c'est la réalité du soi et de la civilisation sans l'intermédiaire d'une communauté.¹

Shishido Osamu introduit une distinction (encore dualiste) entre l'espace natif (故郷空間) et l'espace étranger (異郷空間). Alors que dans le premier la langue et l'histoire servent d'intermédiaire entre l'individu et le groupe, il ne peuvent plus jouer ce rôle dans le deuxième. En effet, l'individu (個) est confronté à un autre langage et une autre histoire, qui le rendent d'autant plus solitaire qu'il ne peut pas les manier efficacement pour communiquer avec les autres. Pour Shishido, l'individu touche alors directement le monde, et retourne dans un état primitif, celui des sensations.²

Que sont les sensations ?

On entend bien que sentir c'est le fait qu'un état des sensations s'approfondisse infiniment à partir du moment où il commence à se former. Je ne peux aujourd'hui rien expliquer de plus à propos de ce « sentir ». Mais j'aimerais simplement dire que c'est quelque chose qui est extrêmement proche de la pensée et qui se trouve, qui est quelque chose qui existe, aux fondements de la civilisation européenne.

感ずるということ、すなわち感覚の一つの状態が自分の中に形成され始めると、それが限りなく深まりうるものであることが判ってくるだろう。今、私は感ずるということこれをこれ以上説明することができない。ただそれがヨーロッパ文明の根底にある、在る存在する、という思想に非常に近い何ものかである、ということだけを言っておきたい。³

¹ Shishido Osamu (宍戸修), « Les Sensations et la civilisation (1/3) – Autour de la vision de la civilisation de Mori Arimasa » (« *Kansei to bunmei (jô) – Mori Arimasa no bunmeikan wo megutte* », 「感性と文明(上) – 森有正の文明観をめぐって」), in *Kokoro* (心), Heibonsha, août 1980, p. 69.

² Shishido Osamu (宍戸修), « Les Sensations et la civilisation (2/3) – Autour de la vision de la civilisation de Mori Arimasa » (« *Kansei to bunmei (jô) – Mori Arimasa no bunmeikan wo megutte* », 「感性と文明(上) – 森有正の文明観をめぐって」), in *Kokoro* (心), Heibonsha, sept. 1980, p. 57-58.

³ Mori Arimasa, « Lointaine Notre-Dame » LDN, III.

Shishido Osamu conclut son texte ainsi :

Mais il est impossible de comprendre Mori Arimasa seulement par le moyen d'une telle explication philosophique, et il n'y a même pas vraiment de sens à connaître Mori Arimasa. Il est plus important que nous touchions nous-mêmes à la réalité en rendant nos « sensations » transparentes, que nous pensions et souffrions, et que nous possédions un esprit et des sentiments ouverts à nous-mêmes. Ce n'est qu'à ce moment-là que véritablement nous pourrions comprendre la tentative projetée par Mori Arimasa avec son corps et son âme.¹

Il y aurait beaucoup à dire sur ce passage, notamment concernant ses contradictions (« il n'y a pas vraiment de sens à connaître Mori Arimasa » ; « Ce n'est qu'à ce moment-là que véritablement nous pourrions comprendre la tentative projetée par Mori Arimasa »). Mais cette conclusion symbolise parfaitement l'« effet » Mori Arimasa sur les penseurs qui s'y sont intéressés de manière positive. Plus ou moins tous ont finalement trouvé dans la pensée de Mori une ouverture mystique, voire en Mori lui-même un guide mystique.

Mais cette époque d'études sans précédent du « signe », qui remontait pourtant à la fin du siècle précédent, portait en elle-même la solution au problème de l'époque. En fait, elle était les prolégomènes d'une autre époque. Elle mit en évidence le mysticisme lié à la relation entre les mots et les choses. Un mysticisme dans lequel Descartes n'était pas vraiment tombé, séparant strictement empirisme (source d'obscurité pour la pensée) et rationalité (des idées claires et distinctes). On peut véritablement dire que la psychanalyse a sauvé la philosophie au tournant du milieu du XX^e siècle. Se sauvetage

¹ Shishido Osamu (宍戸修), « Les Sensations et la civilisation (3/3) – Autour de la vision de la civilisation de Mori Arimasa » (« *Kansei to bunmei (jô) – Mori Arimasa no bunmeikan wo megutte* », 「感性と文明(上)―森有正の文明観をめぐって」), in *Kokoro* (心), Heibonsha, oct. 1980, p. 43. 「しかしながら森有正を理解するということは、こうした哲学的解明という方法のみでは出来るものではないし、又森有正を知ることの意味はそれほどない。むしろ我々は我々自身の〈感覚〉を透明なものにして現実と接触し、考え、苦悩し自己自身開かれた精神と感情を持つことが大切なことであり、その時はじめて森有正が身をもって企てた試みを真に我々は理解しうることになるのであろう。」

se cristallise dans la phrase bien connue de Jacques Lacan : « l'inconscient est structuré comme un langage¹ ». La pensée entière est faite de langage, de signes.

Mais Mori a toujours considéré la psychologie comme incapable d'analyser jusqu'au fond l'être humain. Car il considère que la psychologie est une recherche à propos d'un domaine superficiel de la mécanique signifiante à l'œuvre dans l'esprit humain et non du domaine profond de la compréhension du réel extérieur en lien avec le monde subjectif et intérieur. Il hérite ce rejet de Descartes². Mais si Descartes qui rejetait le psychologisme n'était pas moins un grand psychologue (témoin en sont les lettres aux princesses et dans une certaine mesure le *Traité des passions*), Mori s'interdit lui-même de quitter la voie du mysticisme par le rejet total de tout ce qui s'approchait de la psychanalyse. Dans un sens, puisque la philosophie elle-même (« couronne de toutes les sciences ») en était venue à se mettre à l'école de la psychanalyse, on peut dire que Mori avait même quitté la voie de la philosophie.

Ainsi, de nombreuses allusions négatives visant la psychologie ou plus largement la considération de l'aspect psychologique de la conduite humaine peuvent être relevées dans les textes de Mori, héraut de la philosophie en campagne contre la psychanalyse, et certaines très véhémentes : « La stupidité de la psychanalyse n'est rien d'autre que la fuite devant l'échéance qui arrive. Ce n'est qu'estomper artificiellement ce qui apparaît réellement et arrive dans l'urgence³ ». La psychologie est « superficielle » (外面的), « sans valeur » (つまらない), « stupide » (全く下らない), « infantine » (子供っぽい)⁴... Il se montrera plus paradoxal à d'autres endroits : « évidemment, je ne critique pas négativement la signification ni la valeur, ni les effets de la "psychanalyse" elle-même, et je ne la renie pas non plus⁵ ». Quoiqu'il en soit, pour approfondir ses connaissances

¹ Jacques Lacan, « L'étourdit », in *Autres écrits*, Seuil, 2001, p. 449-495.

² Alain, *Idées*, *op. cit.*, p. 148.

³ DD, p. 325. 「精神分析の愚かしさは、近づく時を前にした逃亡に外ならない。現に現われ切迫して来るものを人工的にぼやかすことではない。」

⁴ LND, p. 41.

⁵ DD, p. 443. 「もちろん、私は「精神分析」そのものの意義や価値や効用を否定的に批判したり、あるいは単に否定しようとしているのではない。」

vers le langage, il ne se tourne pas, comme cela semblerait naturel, vers la psychologie ou la psychanalyse, mais vers... les mathématiques !

Plutôt que de s'interroger sur les aux raisons de ce rejet viscéral pour la psychologie, aidons-nous d'elle pour poursuivre notre réflexion.

Nous voudrions initier notre réflexion à partir d'un paragraphe que Mori écrit dans *En Direction du désert* à propos de la relation entre l'expérience et le langage :

Les mots viennent d'un lieu aussi profond que l'existence humaine. [...] Essentiellement, entre l'« expérience » et les mots qui en sont la représentation, il n'y a pas de relation d'avant-après. C'est identique au fait qu'il n'y a pas d'avant-après entre l'expérience et la nature.
言葉は人間存在と同じだけ深いところから由来している。[...]本質的には、経験とその指標である言葉との間には先後の関係はない。それは経験と自然との間に先後関係がないのと同じである。¹

Nous pensons que, loin d'être anodine, cette phrase renferme en elle-même la solution au problème de l'opacité de la pensée de Mori, et aussi de son aporie logique.

« Qu'en est-il du langage qui décrit mes expériences vécues (*Erlebnisse*) intérieures et que moi seul puit comprendre ? Comment est-ce que je désigne avec des mots ce que je ressens (*meine Empfindungen*) ?² » demande Wittgenstein. Le langage, bien que lié à une fonction fondamentalement sociale, ne possède pas moins une existence intériorisée.

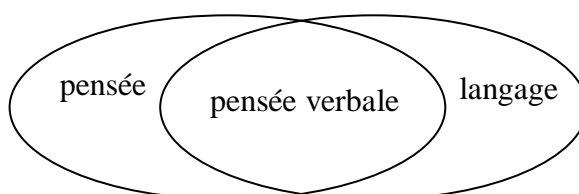
Karl Vossler avait montré la différence entre l'articulation grammaticale et l'articulation psychologique. Lev Vygotski reprend ses théories et en déduit que l'énoncé verbal est une transformation de la grammaire de la pensée (intérieure) en

¹ DD, p. 284. NOUS SOULIGNONS.

² Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Gallimard, 2005, §256.

grammaire des mots (extérieure), et montre que ces deux « grammaires » ou structures ne se recouvrent pas. Pour Vygotski, la pensée (prise au sens le plus large, l'« expérience » de Mori) ne s'exprime pas dans les mots mais s'y réalise (devient la pensée au sens de Mori), au terme d'un mouvement dialectique constant, historique, de l'homme entre elle (la pensée selon Vygotski, l'expérience selon Mori) et le langage¹.

La relation entre le langage et la pensée chez Vygotski peut être représentée simplement comme suit² :



Vygotski distingue une pensée au sens large (qui rejoint presque la définition de Descartes) d'une pensée au sens restreint, la pensée verbale, qui est une pensée exprimée et qui consiste en quelque sorte en la pensée de l'individu exprimée par les mots qu'une société se transmet pour se comprendre. Ce qui est important, c'est que selon Lev Vygotski, « derrière les mots, il y a une grammaire de la pensée indépendante de la syntaxe des mots³ ». Il y a un langage de la pensée (qui n'est pas le langage des mots communs). Refuser que la pensée, ou l'expérience dans le cas de Mori, soit déjà un certain langage, c'est souscrire à un mysticisme (nous l'avons vu avec la « définition »). Mori est très ambigu sur ce problème précis. Bergson disait : « Il est présumable que sans le langage, l'intelligence aurait été rivée aux objets matériels qu'elle avait intérêt à considérer. Elle eût vécu dans un somnambulisme, extérieurement à elle-même hypnotisée sur son travail.⁴ »

¹ Lev Vygotski (Trad. Françoise Sève), *Langage et pensée*, La Dispute, 1997, p. 332-380.

² Jacques Lecomte, « Lev Vygotski (1896-1934). Pensée et langage », http://www.scienceshumaines.com/lev-vygotski-1896-1934-pensee-et-langage_fr_9754.html

³ Lev Vygotski, *Langage et pensée*, *op. cit.*, p. 128.

⁴ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, p. 630.

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.¹

Si pour Vygotski l'unité de la pensée et du langage (deux entités distinctes) est réalisée dans la signification du mot (liaison réelle entre pensée et langage), pour Mori la pensée n'est *que* cela : elle ne déborde pas le langage (elle n'est pas divisée en intérieure et extérieure ; la pensée intérieure correspondrait à ce que Mori appelle l'« expérience »). Mori qui se place dans le courant de la philosophie moderne traditionnelle, ou plutôt « traditionaliste » (une certaine caricature de la pensée de Descartes), se représente la pensée comme une aire aussi étroite, voire plus encore, que l'aire réservée à la pensée verbale de Vygotski.

Pour Georges-Arthur Goldschmidt le langage est celui de tous comme celui de chacun :

Le langage, comme le disait Michel Foucault, peut bien être devenu objet, tout au long du XXe siècle, « il a beau être lui-même disposé, déployé et analysé sous le regard d'une science, il ressurgit toujours du côté du sujet qui connaît dès qu'il s'agit pour lui d'énoncer ce qu'il sait. » Le langage a beau être l'objet, en effet, de tous les théoriciens possibles, ils ont beau en décider, il ne leur en échappe pas moins puisqu'il est celui de chacun.²

Le langage a deux dimensions. L'une est intérieure, c'est le langage de la pensée qui pense (passivement ou activement), et l'autre est extérieure, c'est le langage de la pensée qui s'exprime. Dans ce sens, lorsque « l'expérience est le langage », l'expérience est cette dimension de la pensée sans mots sociaux et communs, avec nos propres

¹ Lev Vygotski, *Langage et pensée*, op. cit., p. 379.

² Georges-Arthur Goldschmidt, *À l'insu de Babel*, op. cit., p. 141.

« mots intérieurs », qui cherche à se manifester dans la pensée verbale qui s'étend dans le langage commun, celui qui nous vient des autres.

C'est ici que peut exister la seule voie qui relie la subjectivité à l'universalité... *exprimée dans une langue particulière*. Le langage, comme le dit paradoxalement Mori, ce n'est rien d'autre que « les langues », des langues différentes qui coexistent. Dans un monde peuplé uniquement d'étrangers, il n'y aurait pas de langage, et par conséquent pas de pensée. La pensée est langage, même si pour l'individu ce langage est d'abord intérieur et obscur (l'expérience). Nous l'avons vu : « Le "temps" de la pensée et celui de la phrase ne sont jamais les mêmes. L'instantané du senti, ressenti ou pensé est par sa nature en décalage avec son signalement : le langage.¹ » Tout l'enjeu est de trouver comment ce langage intérieur, personnel, unique, peut trouver à se manifester le plus justement possible dans le langage commun à une société. Lorsqu'une expression a réussi à manifester la singularité de la pensée profonde d'un individu dans les mots que tous peuvent comprendre (« il ne suffit pas de dire que "je" existe »), on dira dans le sens de Mori que l'expérience s'est cristallisée en pensée.

C'est dans le *travail d'expression* que s'oppose la tradition et la nouveauté, c'est-à-dire au sein du sujet lui-même, qui essaye d'exprimer sa singularité, mais qui ne possède pour ce faire que les mots « usés à l'outrance » de tous ses semblables. Dans les mots que partage une société est inscrite la tradition qui est comme l'ADN au niveau de la pensée de ce groupe. Ainsi l'individu doit faire face à une force qui s'oppose à la manifestation de sa propre singularité. Certains alors abandonnent et se retranchant en deçà des mots, se contente de savoir que leur individualité existe bel et bien, mais la garde pour eux. D'autres essayent d'indiquer par la métaphore leur vision singulière ou le caractère particulier que porte leur pensée intérieure. Le langage est cette arme à double tranchant, qui tout en permettant à l'homme de penser, l'empêche d'un autre côté d'exprimer aux autres la singularité de sa pensée. Car les mots qu'il possède pour communiquer sont limités par des conventions établies en collectivité. « S'il y a du compréhensible et si je comprends, écrit Goldschmidt, c'est parce que d'autres peuvent

¹ *Ibid.*, p. 46.

comprendre. Je ne comprends que ce qu'autrui pourrait comprendre. » Et renoncer à cette vérité, c'est lâcher le fil d'Ariane qui guide vers la lumière. Seul le fil du langage permet de sortir des mythes, et de triompher de la bestialité : « Un acte de compréhension propre à un seul individu, n'est pas de l'ordre du compréhensible. Celui-ci est par définition anonyme, le compréhensible, même s'il n'y a, pour l'instant, pas d'interlocuteur, est accessible universellement.¹ »

Mori en était bien conscient que l'on ne comprend rien par soi-même, que la compréhension passe par l'autre². Et c'est ainsi que l'individu peut-être relié à une universalité des hommes. Comme le dit Goldschmidt :

Sentir, à l'intérieur de soi, c'est ressentir sans la présence du « moi ». À sa pointe extrême, le « moi » disparaît, il ne reste que ce « je ». C'est le « je » qui opère ce glissement dans l'anonymat, le « je » est commun à tout le monde. La langue française opère ici une distinction capitale qui la dispense de bien de faux approfondissements. C'est par le « je-nous » que s'établit le langage.³

C'est ce que souhaitait exprimer en substance Mori lorsqu'il disait que le « je » était relié au « il ». Chaque langue est universelle car elle explique le monde entier et tout étranger peut l'apprendre, mais aucune langue n'est « totale » ou « parfaite » et elles peuvent toutes trouver dans les autres langues matière à s'enrichir et s'élargir, constatant notamment au travers de la difficulté de la traduction leur limite interne et l'existence d'une intelligibilité différente. Dans un sens, il n'y a pas une universalité unique, mais des universalités qui coexistent et s'enrichissent mutuellement. Le japonais est donc bien susceptible d'élargir la pensée du français, en dépit de ce que peut penser Mori.

Le second problème, et le passage cité ci-dessus pourrait nous inviter aussi à le croire, est que Mori a toujours identifié le français comme une langue plus universelle

¹ *Ibid.*, p. 62.

² Mori Arimasa, *Vivre et penser, op. cit.*, p. 76-77.

³ Georges-Arthur Goldschmidt, *À l'insu de Babel, op. cit.*, p. 78.

que le japonais. Divers arguments soutiennent son propos, avec au centre la « grammaticalité » du français, opposée à l'« agrammaticalité » du japonais. Or nous avons vu que cette différence relevait d'une différence de tradition, d'histoire, et non d'essence de la langue. C'est justement en ces termes que l'on peut dire que la langue s'oppose à l'individualité, car elle est sédimentation d'une *tradition*, tout en ouvrant l'individualité à la nouveauté, en n'étant pas une langue totale.

Le français et le japonais ont deux types d'organisation ou de fonctionnement différents, cristallisés par des traditions distinctes. Et Mori, plutôt que de *mettre en valeur la différence* du français et du japonais, voulu transformer le japonais en français, et supprimer ce qui fait paradoxalement (en étant différence radicale) que l'universalisme n'est pas totalitarisme.

En rejetant l'histoire (le présent de la psychologie, de sa vie *entre* français et japonais), Mori avait abandonné la possibilité d'exprimer un système cohérent. Peut-être est-ce ce qui l'a aussi empêché de devenir romancier, un écrivain dont la pensée s'exprime au travers de la pluralité de ses personnages, sans s'y réduire. De la même façon, la philosophie de l'« expérience » ne peut se réduire à une dichotomie entre bonne expérience et mauvaise expérience (« vécu »), et ses aspects complexes demandent encore à être approfondis.

CONCLUSION

Avec ce texte, Mori a cherché à passer de la forme de l'essai philosophique à la forme de l'exposé. Puisque cela se solde par un échec relatif, Mori montre qu'il n'a pas pu sortir de sa subjectivité.

Dans le commentaire du texte, nous avons toutefois essayé d'infléchir la direction qu'avait prise Mori, en sollicitant la psychologie. Mori lui-même était « antipsychologie », et nous pensons que c'est l'une des raisons principales à l'échec relatif de son modèle de pensée (qui est bien trop « classique »). La psychologie avait « sauvé » la philosophie au milieu du XX^e siècle, nous avons pensé qu'elle pouvait jouer aussi un rôle dans la critique de la philosophie de Mori. En redonnant à la pensée sa « véritable » dimension (la définition qu'en donne Mori est trop restreinte), en la redéployant dans le langage (intérieur et social tel que le suppose Lev Vygotski), nous évitons l'écueil d'un ineffable, d'une pensée informulable, d'une expérience qui ne se traduirait jamais en langage, alors que cela en est le but avoué.

De plus, nous pouvons redonner à la pensée sa diversité, que l'Europe a nié sous le prétexte d'un universel (qui n'est *pratiquement* qu'européen), et qui trouve une forme de caricature chez Mori. Mori n'avait pas voulu saisir la diversité de la pensée, qui est liée à la diversité des expressions dans les diverses langues des populations vivant dans chaque culture concrète. Mori disait pourtant lui-même que le langage n'est rien d'autre que *les langues*. Le français ne structure pas comme le japonais.

Pour Mori, le japonais ne pensait pas. Mais peut-être pour l'Europe aussi, orgueilleuse, qui pense que les cultures qui s'en inspirent l'aiment pour ses valeurs et non pour sa seule technique. Mais chaque culture à ses propres valeurs, et ce même au sein de l'Europe.

CONCLUSION

Le XX^e siècle est celui du « déclin de l'Europe ». L'Europe (et plus précisément le Portugal, les Pays-Bas, puis l'Angleterre) avait été le centre du monde occidental pendant des siècles. Après la Première Guerre mondiale, l'« autorité » allait traverser l'Atlantique et se loger dans les mains américaines. La Seconde Guerre mondiale en sera l'achèvement : l'Europe ne peut plus diriger l'Occident, les États-Unis prennent le relai. Pourtant, au fond, c'est le « déclin de l'Occident » tout entier qui se profile, et d'un point de vue global, la fin de l'hégémonie idéologique occidentale, qui durait depuis des siècles. La victoire sur le « bloc communiste » ne fit pas oublier la tenue en échec des États-Unis par un tout petit pays, le Vietnam. L'ascension économique du Japon, qui vint se placer en deuxième position derrière les États-Unis (au niveau du PNB), inaugura la montée en puissance de l'économie asiatique. Aujourd'hui, c'est la Chine qui détient ce rang et le Japon est troisième.

Les « golden sixties » révélèrent un nouveau Japon au monde. C'était le début de l'« internationalisation » (国際化). Elles furent balisées de manière significative par les Jeux olympiques de Tôkyô en 1964 (à l'occasion desquelles fut inauguré le premier train à grande vitesse, le Shinkansen) et l'Expo'70 d'Ôsaka. Elles furent aussi la dernière décennie d'un siècle de course pour rattraper l'Occident, commencée à l'ouverture de Meiji en 1868. L'objectif étant considéré comme atteint, c'est-à-dire en terme de modernisation industrielle et de démocratie libérale, les années soixante-dix eurent davantage l'aspect d'une décennie trouble, « vague ». En effet, le Japon n'avait plus de ligne à suivre, il était arrivé au bout du chemin tracé par l'Occident. Il se retrouvait maintenant dans le même « présent » de l'histoire. Ce nouveau stade s'accompagna de divers changements dans la vie des Japonais. L'État n'était plus un « groupe de combat » (tendu vers un objectif commun) mais un « groupe technique », un groupe « administratif » qui gérait d'innombrables petits problèmes. Le lien social s'orientait davantage vers le local que le national. Les individus tendaient à s'occuper davantage de leurs intérêts personnels : à mesure que les congés, la durée et le niveau de vie augmentaient, le groupe familial ou celui du travail voyait son importance diminuer

par rapport à la recherche d'identité de l'individu. L'intérêt pour la culture de soi augmentait. De plus, la vie qui auparavant était divisée distinctement en plusieurs stades successifs (avec à chaque tranche d'âge un objectif bien défini) retrouvait une forme plus « horizontale » à mesure que l'individu mettait l'accent sur sa vie en totalité et non plus sur chacune de ses étapes. La tendance à rejeter la catégorisation selon une appartenance à tel ou tel groupe (telle entreprise par exemple) était le corollaire d'une vision de la vie plus étendue.¹

On peut dire que dans ces conditions, Mori fut pour le moins en décalage avec son époque. D'« enseignant-assistant progressiste », il était passé du côté des « réactionnaires ».

Nous avons essayé dans ce travail de mettre l'accent sur ce décalage, que nous avons interprété en terme de croyance personnelle (véritablement dans la ligne d'Uchimura Kanzô et de ces « deux "J" » (二つの J), Jésus-Christ et le Japon), de tradition de pensée (Descartes, Pascal, Bergson), de complexe culturel (le Japon doit être reconnu par l'Occident et non l'inverse), ainsi qu'en terme de préjugé intellectuel (la psychologie par exemple). Nous avons souligné comment sa vie avait toujours été tournée vers un ailleurs (la France depuis le Japon, le Japon depuis la France), comment son « assimilation » de la culture occidentale l'avait amené à jouer son propre jeu, c'est-à-dire à diminuer la valeur culturelle et les possibilités du Japon, comment cela s'était révélé dans son analyse très partielle de la langue et de la culture japonaises, et puis finalement, comment dans le texte philosophique le plus achevé qu'il ait écrit, son investigation sur les possibilités de l'« expérience des Japonais » finit en « porte-à-faux » : sa pensée se résume à la condamnation du « vécu » japonais par l'« expérience » occidentale, sans passer par l'étape d'un véritable jugement.

Cependant, cela ne signifie pas pour nous que toute la pensée de Mori doit être faite oubliée. Au contraire, cette étude avait pour nous le sens d'une mise à plat des

¹ Cf. Yamazaki Masakazu, « Signs of a new individualism » [1984], in Masuzoe Yôichi (Éd.), *Years of trial, Japan in the 1990s*, Japan echo inc., 2000, p. 297-314.

contradictions internes à la pensée de Mori, dont il a souffert lui-même, et ce avec comme objectif la détermination d'un horizon pour nous aujourd'hui, à partir de son expérience et de sa pensée.

En effet, le chemin de Mori est susceptible d'être celui de chacun, et dans un sens, il fut même réellement le nôtre. Si nous paraphrasons ce que dit Bergson au sujet de l'art, nous pouvons l'appliquer au cas de la philosophie de Mori : l'universel réside non pas dans le général, mais dans le singulier, car c'est là que les hommes peuvent sentir une réalité vivante. Lui n'avait pu pour diverses raisons décoller les yeux de l'autorité occidentale et s'était laissé comme aspiré dans son mouvement de globalisation. Comme un pêcheur devant le Jugement dernier, il désespérait de l'inévitable tout en croyant à une forme de Salut, dans un autre temps, une autre dimension. L'a-t-il obtenu ? C'est ce que nous lui souhaitons. En attendant, il nous a laissé à nous les traces de son expérience et de sa pensée sur Terre. Or ce que ces textes nous enseignent, c'est comment accéder dans nos propres vies à cette singularité qui les rendent universelles. Mori n'était pas un Descartes, ni un Pascal, ni même un Bergson japonais. Sa vie unique s'est forgée dans l'aventure, au travers de l'exposition à l'inconnu. Il a aussi partagé la singularité de son expérience grâce au langage et par ses efforts d'expression. Finalement, il n'a pas uniquement affiché *sa singularité*, ni essayé de prouver que celle-ci existe abstraitement, mais il a montré comment chacun peut y parvenir.

Croyait-il que cela allait de soi pour tout Occidental ? En tout cas, il a d'abord partagé sa découverte avec les Japonais...

BIBLIOGRAPHIE

Les œuvres sont classées dans les différentes rubriques par ordre chronologique.

ŒUVRES DE MORI ARIMASA

Œuvres complètes de Mori Arimasa

Mori Arimasa Zenshû, 『森有正全集』, 15 volumes, Chikuma Shobô, 1979-1982,
en particulier :

- Dans le volume I :

Babiron no nagare no hotori nite 『バビロンの流れのほとりにて』 (*Sur les Fleuves de Babylone*) [1957]

Nagare no hotori nite 『流れのほとりにて』 (*Sur les Fleuves*) [1959]

- Dans le volume II :

Jômon no katawara nite 『城門のかたわらにて』 (*Aux Portes de la citadelle*) [1963]

« *Sen kyûhyaku rokujû hachi nen ban heno atogaki* » 「一九六八年版へのあとがき」
(« Postface à l'édition de 1968 ») [1968]

Sabaku ni mukatte 『砂漠に向かって』 (*En Direction du désert*) [1970]

- Dans le volume III :

« *Pasukaru to watashi* » 「パスカルと私」 (« Pascal et moi ») [1956]

« *Shisaku no gensen toshite no ongaku* » 「思索の源泉としての音楽」 (« La musique
comme source de la pensée ») [1966]

« *Tainichi zakkan* » 「滞日雑感」 (« Diverses impressions au Japon ») [1966]

Harukana nôtoru damu 『遙かなノートル・ダム』 (*Lointaine Notre-Dame*) [1966]

« *Tasogare no nôtorudamu — furansubunka ni tsuite no ni san no inshô* » 「黄昏のノートル・ダム—フランス文化についての二・三の印象—」 (« *Notre-Dame au crépuscule : deux, trois impressions sur la culture française* ») [1976]

- Dans le volume IV :

« *Kotoba ni tsuite* » 「『ことば』について」 (« *Sur le "langage"* ») [1968]

« *Pari zuisô* » 「パリ随想」 (« *Pensées diverses de Paris* ») [1972]

« *Pari shiki* » 「巴里私記」 (« *Notes personnelles de Paris* ») [1978]

- Dans le volume V :

« "*Kotoba*" ni tsuite » 「『ことば』について」 (« *Sur le "langage"* ») [1971]

« *Kikô "Babiron no nagare no hotori nite"* » 「紀行『バビロンの流れのほとりにて』」 (« *Récit de Voyage : Sur les Fleuves de Babylone* ») [1972]

- Dans le volume VII :

« *Tetsugaku to bungaku* » 「哲学と文学」 (« *Philosophie et littérature* ») [1950]

- Dans le volume VIII :

Dosutoefusukî no oboegaki 『ドストエフスキー覚書』 (*Notes sur Dostoïevski*) [1950]

- Dans le volume X :

« *Pasukaru ni okeru "ai" no ikkôsetsu* » 「パスカルにおける『愛』の一考察」 (« *Une réflexion sur la "charité" chez Pascal* ») [1940]

- Dans le volume XI :

« *Hashigaki* » 「はしがき」 (« *Préface* ») [1979]

- Dans le volume XII :

Keiken to shisô 『経験と思想』 (*L'Expérience et la pensée*) [1970-1972]

Arano ni mizu ha wakite 『荒野に水は湧きて』 (*En Terre aride l'eau jaillit*), 1979

Jitsuzon to shakai 『実存と社会』 (*Existence et Société*), 1979

- Dans les volumes XIII et XIV :

Nikki 『日記』(Journal), 1981

Hors œuvres complètes

« *Atogaki* » 「あとがき」 (« Postface »), dans *Études sur Descartes (Dekaruto kenkyû, 『デカルト研究』)*, Tôdaikyôdôkumiai shuppanbu, 1950

Ikirukoto to kangaerukoto 『生きることと考えること』(*Vivre et penser*), Kôdansha, 1970

Leçons de japonais, Libraire Taishukan, 1972

Shisaku to keiken wo megutte imasa 『思索と経験をめぐって』(*Autour de la pensée et de l'expérience*), Kôdansha, 1976

Tsuchi no utsuwa ni 『土の器に』(*Dans un pot de terre*), Nihon kirisutokyôdan shuppanyoku, 1976

Tôzakaruru Nôtoru Damu 『遠ざかるノートル・ダム』(*Notre-Dame s'éloigne*), Chikuma Shobô, 1976

Hikari to yami 『光と闇』(*Lumière et ténèbres*), Nihon kirisutokyô shuppanyoku, 1977

Nihon shisô nyûmon 「日本思想入門」 (« *Introduction à la pensée japonaise* »), in *Shisô* (思想), nov. 1979 (trad. Araki Tôru 荒木享)

Conversations avec Mori Arimasa

« *Gakuseisô ni miru shisô no ugoki* » 「学生層にみる思想の動き」 (« *Les mouvements de pensée parmi les étudiants* »), in *Fujin no tomo* (婦人の友), sept. 1948 (avec Hani Yoshikazu 羽仁吉一, Hani Tomoko 羽仁もと子)

« *Minshushugi wo kataru* » 「民主々義を語る」 (« *Raconter la démocratie* »), *Dokuritsu* (独立), sept. 1949 (avec Odaka Tomoo 尾高朝雄, Yanaihara Tadao 矢内原忠雄, Suzuki Toshirô 鈴木俊郎)

« *Gakusei suto no mondai* » 「学生ストの問題」 (« *Problèmes des grèves étudiantes* »),
in Tenbô (展望), Chikuma shobô, sept. 1949 (avec Odaka Tomoo 尾高朝雄,
Nakano Yoshio 中野好夫, Yamamoto Makoto 山本信, Takei Teruo 武井昭夫,
Okiura Kazuteru 沖浦和光, Ueki Mitsunori 植木光教)

« *Furansu ryûgaku wo mae ni shite* » 「フランス留学を前にして」 (« *Mes prochaines études en France* »), *in Fukuin to sekai* (福音と世界), Shinkyôshuppan, août 1950 (avec Oshio Tsutomu 小塩力)

« *Pari ni atte nihon no ashita wo omou* » 「巴里に在って日本の明日を思う」 (« *De Paris, pensons à demain au Japon* »), *in Bungeishunjû* (文芸春秋), Bungeishunjû, 1951 (avec Abe Tomoji 阿部知二, Asabuki Tomiko 朝吹登水子, Kojima Ryô'ichi 小島亮一, Sasamoto Junji 笹本駿二, Takata Hiroatsu 高田博厚)

« *Geijutsuka no shakaisei no mondai* » 「芸術家の社会性の問題」 (« *Le caractère social de l'artiste* »), *in Bijutsuhiyô* (美術批評), Bijutsushuppansha, juin 1954 (avec Tabuchi Yasukazu 田淵安一, Ima'i Toshimitsu 今井俊満, Kaneyama Yasuki 金山康喜, Shunpin Min 熊乗明)

« *Yôroppa bunmei no kitei wo nasu mono* » 「ヨーロッパ文明の基底をなすもの」 (« *Les fondements de la civilisation européenne* »), *in Fukuin to sekai* (福音と世界), Shinkyôshuppansha, oct. 1955 (avec Oshio Tsutomu 小塩力)

« *Nihon to Yôroppa no shisô* » 「日本とヨーロッパの思想」 (« *La pensée japonaise et la pensée européenne* ») *in Shisô no hassei hyûmanizumu wo koete* 『思想の発生 ヒューマニズムを越えて』 (*La naissance de la pensée, au-delà de l'humanisme*), Banchô shobô, 1967 (avec Itô Katsuhiko 伊藤勝彦)

« *Keiken kojîn shakai* » 「経験・個人・社会」 (« *Expérience, individu, société* »), *in Tenbô* (展望), Chikuma shobô, janv. 1968 (avec Maruyama Masao 丸山真男, Kinoshita Junji 木下順二)

« *Gendai to ningen – kiki no naka ni aru jikaku ni tatte –* », 「現代と人間—危機のなかにある自覚に立って—」 (« *L'époque contemporaine et l'homme : dans la conscience issue de la crise* ») [1970], *in Mori Arimasa taiwaron* 『森有正対話編』

(*Recueil d'entretiens avec Mori Arimasa*), Chikuma Shobô, 1982 (avec Kinoshita Junji 木下順二)

Ningen no genri wo motomete – yure'ugoku sekai ni tatte 『人間の原理を求めて—揺れ動く世界に立って—』 (*À la recherche des principes humains – Debout dans un monde qui balance*), Chikuma shobô, 1971 (avec Oda Makoto 小田実)

Gendai no areopagosu Mori Arimasa to kirisutokyô 『現代のアレオパゴス 森有正とキリスト教』 (*L'Aréopage contemporain, Mori Arimasa et le christianisme*), Nihon kirisutokyôdan shuppan kyoku, 1973 (avec Furuya Yasuo 古屋安雄, Katô Tsuneaki 加藤常昭)

« *Dentô ni tsuite sonota* », 「伝統について その他」 (« *Sur la tradition, etc.* »), in Kinoshita Junji 木下順二, *Rekishi ni tsuite* 『歴史について』 (*Sur l'histoire*), Mainichishinbunsha, 1976 (avec Kinoshita Junji 木下順二)

OUVRAGES ET ARTICLES SUR MORI ARIMASA

Ouvrages en langue japonaise

Tsuji Kunio 辻邦夫, *Mori arimasa* 『森有正』 (*Mori arimasa*), Chikuma shobô, 1980

Aeba Takao 饗庭孝男, *Keiken to chôetsu* 『経験と超越』 (*Expérience et transcendance*), Ozawa shoten, 1994

Sugimoto Haruo 杉本春生, *Mori Arimasa ron* 『森有正論』 (*Théorie sur Mori Arimasa*), Chûsekisha, [1972] 2004

Sekiya Ayako 関屋綾子, *Un chêne, les personnes de la maison de Yodobashi* (*Ippon no kashinoki yodobashi no ie no hitobito*, 『一本の榎の木 淀橋の家の人々』), Nihon kirisutokyô shuppankyoku, 1981

Ueda Kaoru 上田薫, *Kogito he no shisaku – Mori Arimasa ron –* 『コギトへの思索—森有正論—』 (*La Pensée vers le cogito – Discours sur Mori Arimasa –*), Ekoda bungakukai, 2008

Itô Katsuhiko 伊藤勝彦, *Mori arimasa sensei to boku — shinpishugitetsugaku he no michi*, 『森有正先生と僕—神秘主義哲学への道』 (*Mori Arimasa et moi, voie vers une philosophie mystique*), Shinyôsha, 2009

Katayama Kyô'ichi 片山恭一, « *Mori arimasa* » 「森有正」 (« *Mori Arimasa* »), in *Kodawari jinbutsu den*, 『こだわり人物伝』 (*Biographie de personnes qui nous sont chères*), vol. 5, n°11, NHK shuppan, 2009

Katayama Kyô'ichi 片山恭一, *Doko he mukatte shinu ka* 『どこへ向かって死ぬか』 (*Dans quelle direction mourir ?*), NHK shuppan, 2010

Articles en langue japonaise

Takada Hiroatsu 高田博厚, « "*Jiga*" wo *Shisaku no naka ni ikasu* » 「『自我』を思索のなかに生かす」 (« Faire vivre le "moi" dans la pensée ») [1967], in *Mori Arimasa zenshû* 『森有正全集』 (*Œuvres complètes de Mori Arimasa*), Chikuma shobô, t. III, Annexe n° 4, 1978

Katô Shûichi 加藤周一, *Hitsuji no uta — waga kaisô —* 『羊の歌—わが回想—』 (*Le chant du mouton, mes mémoires*), Iwanami shoten, Coll. Iwanami shinsho (couverture verte), n°689, 1968

Shirai Kôji 白井こうじ, « *Mori Arimasa san no koto* » 「森有正さんのこと」 (« M. Mori Arimasa »), in *Gekkan Seikaiseikei* (月刊世界政経), janv. 1977

Asabuki Tomiko 朝吹登水子, « *Pari no Mori Arimasa san* » 「パリの森有正さん」 (« M. Mori Arimasa de Paris »), 1977

Akiyama Shun 秋山駿, « *Keiken koso ikiru koto no kontei* » 「経験こそ生きることの根底」 (« L'expérience, c'est là le fondement de la vie »), in *Mori Arimasa zenshû* 『森有正全集』 (*Œuvres complètes de Mori Arimasa*), Chikuma shobô, t. III, Annexe n° 4, 1978

Nishikawa Nagao 西川長夫, « *Tabi no shisô — Mori Arimasa ni okeru "nihon kaiki" ni tsuite —* », 「旅の思想—森有正における『日本回帰』について—」 (« Pensée du

voyage – sur le "retour au Japon" chez Mori Arimasa – », in *Tenbô* (展望), août 1978

Uchida Yoshihiko 内田義彦, Kinoshita Junji 木下順二, « *Mori Arimasa ni tsuite – sei to shisaku –* » 「森有正について一生と思索」 (« À propos de Mori Arimasa – la vie et la pensée – »), in *Tenbô* (展望), Chikuma shobô, août 1978

Nakamura Shin'ichirô 中村真一郎, « *Futsubun kenkyûshitsu no Mori san* » 「仏文研究室の森さん」 (« M. Mori du département d'études françaises »), in *Mori Arimasa zenshû* 『森有正全集』 (*Œuvres complètes de Mori Arimasa*), Chikuma shobô, t. I, Annexe n° 1, 1978

Kinoshita Junji 木下順二, Uchida Yoshihiko 内田義彦, « *Mori Arimasa ni tsuite* » 「森有正について」 (« À propos de Mori Arimasa »), in *Tenbô* (展望), Chikuma shobô, août 1978

Itô Katsuhiko 伊藤勝彦, « *Mori Arimasa to Pasukaru kenkyû* » 「森有正とパスカル研究」 (« Mori Arimasa et les études sur Pascal »), in *Mori Arimasa zenshû* 『森有正全集』 (*Œuvres complètes de Mori Arimasa*), Chikuma shobô, t. VII, Annexes n° 7, 1979

Nakamura Yûjirô 中村雄二郎, « *Mori arimasa to dekaruto – pasukaru I – "Babiron no nagare no hotori nite" made* » 「森有正とデカルト・パスカル (I) —『バビロンの流れのほとりにて』まで—」 (« Mori Arimasa et Descartes, Pascal (1) – jusqu'à *Sur les Fleuves de Babylone* »), in *Mori Arimasa zenshû* 『森有正全集』 (*Œuvres complètes de Mori Arimasa*), Chikuma shobô, t. XI, Annexe n°8, 1979

Nakamura Yûjirô 中村雄二郎, « *Mori arimasa to dekaruto to pasukaru ni – "babiron no nagare no hotori nite" made* » 「森有正とデカルト・パスカル (2) —『バビロンの流れのほとりにて』まで—」 (« Mori Arimasa et Descartes, Pascal (2) – jusqu'à *Sur les Fleuves de Babylone* »), in *Mori Arimasa zenshû* 『森有正全集』 (*Œuvres complètes de Mori Arimasa*), Chikuma shobô, t. X, Annexe n°9, 1979

Tokoro Takefumi 所雄章, « *Dekaruto wo megutte –mori arimasa sensei no tsuisô* », 「デカルトをめぐって—森有正先生の追想—」 (« Autour de Descartes, souvenir

de Mori Arimasa »), in *Mori Arimasa zenshû* 『森有正全集』 (*Œuvres complètes de Mori Arimasa*), Chikuma shobô, t. IX, Annexe n°11, 1979

Tanabe Tamotsu 田辺保, « *Pasukaru・mori arimasa・watashi* » 「パスカル・森有正・わたし」 (« Pascal, Mori Arimasa, moi »), in *Mori Arimasa zenshû* 『森有正全集』 (*Œuvres complètes de Mori Arimasa*), Chikuma shobô, t. X, Annexe n°9, 1979

Hirota Masayoshi 広田正義, « *Mori arimasa no pasukaru kenkyû — tofutsu made* », 「森有正のパスカル研究—渡仏まで」 (« Les études pascaliennes de Mori Arimasa, jusqu'à son départ en France »), in *Mori Arimasa zenshû* 『森有正全集』 (*Œuvres complètes de Mori Arimasa*), Chikuma shobô, t. XI, Annexe n° 8, 1979

Shishido Osamu 宍戸修, « *Kansei to bunmei (jô) – Mori Arimasa no bunmeikan wo megutte* » 「感性と文明(上)—森有正の文明観をめぐって」 (« Les Sensations et la civilisation (1/3) – Autour de la vision de la civilisation de Mori Arimasa »), in *Kokoro* (心), Heibonsha, août 1980

Shishido Osamu 宍戸修, « *Kansei to bunmei (jô) – Mori Arimasa no bunmeikan wo megutte* » 「感性と文明(上)—森有正の文明観をめぐって」 (« Les Sensations et la civilisation (2/3) – Autour de la vision de la civilisation de Mori Arimasa »), in *Kokoro* (心), Heibonsha, sept. 1980

Shishido Osamu 宍戸修, « *Kansei to bunmei (jô) – Mori Arimasa no bunmeikan wo megutte* » 「感性と文明(上)—森有正の文明観をめぐって」 (« Les Sensations et la civilisation (3/3) – Autour de la vision de la civilisation de Mori Arimasa »), in *Kokoro* (心), Heibonsha, oct. 1980

Tatara Mikihachirô 鱧幹八郎, « *Mori Arimasa no gengoron to shinri rinshô : taiwakankei niokeru nikôkankei no nihonteki seikaku* » 「森有正の言語論と心理臨床 : 対話関係における二項関係の日本的性格」 (« Théorie linguistique de Mori Arimasa et pathologie psychologique : le caractère japonais de relation binôme dans la relation communicationnelle »), in *Annales de la faculté d'anthropologie* (人間学部研究報告), Kyôto bunkyô daigaku, n° 7, 2004

Livres en langue occidentale

Francine Hérail, Nathalie Kouamé, *Conversations sous les toits – De l'histoire du Japon, de la manière de la vivre et de l'écrire*, Philippe Picquier, 2008

Articles en langues occidentales

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*, 2000

Mime Morita, « Mori and Kierkegaard: Experience and Existence », in *Kierkegaard and Japanese Thought*, Palgrave Macmillan, 2008

Jean-Jacques Origas, « Mori Arimasa (1911-1976) », in *Encyclopædia Universalis*, Encyclopædia Universalis, 2011

OUVRAGES GÉNÉRAUX EN LANGUE OCCIDENTALE

Philosophie occidentale

Alain, *Idées*, Gallimard [1939] 1983

Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, [1907] 2007

Henri Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, [1932] 1995

Léon Brunschvicg, *Blaise Pascal*, Vrin, 1953

Jean-Pierre Cléro, *L'expérience*, Ellipses, Coll. Philo-notions, 2003

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de minuit, [1991] 2005

- René Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Garnier-Flammarion, 1989
- Vincent Descombes, *Proust, Philosophie du roman*, Minuit, 1987
- Pascal Engel, « Expérience », in *Encyclopædia Universalis*, Encyclopædia Universalis, 2011
- Arnaud François, *L'influence du bergsonisme sur la philosophie japonaise : les cas de Nishida et Kuki*, Communication présentée à l'Université Hôsei, 2012
- Georges-Arthur Goldschmidt, *À l'insu de Babel*, CNRS, 2009
- Nicolas Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Vrin, Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, [1978] 2010
- Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Gallimard, [2000] 2010
- Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, Gallimard, [1983] 1996
- Pierre Hadot, « Les *Pensées* comme exercices spirituels », dans *La Citadelle intérieure*, Fayard, 1992
- Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, [1993] 2002
- Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1981
- Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Gallimard, 1955
- Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1997
- Ignace de Loyola, *Exercices spirituels précédés du testament*, Arléa, Paris, 1991
- Blaise Pascal, *Pensées*, GF Flammarion, 1976
- Philippe Sabot, *Philosophie et littérature*, PUF, 2002
- Jacques Taminiaux, « De Bergson à la phénoménologie existentielle », in *Revue Philosophique de Louvain*, t. 54, n° 41, 1956
- Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Seuil, 1982

Jacynthe Tremblay, Introduction à la philosophie de Nishida, L'Harmattan, 2007

Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Gallimard, 2005

Philosophie japonaise

Augustin Berque, Philippe Nys (Dir.), *Logique du lieu et œuvre humaine*, Ousia, 1997

Nishida Kitarô, *Essai sur le bien*, Osiris, 1997 (trad. Oshima Hitoshi)

Nishida Kitarô, *La culture japonaise en question*, POF, 1991 (trad. Pierre Lavelle)

Oshima Hitoshi, *Le développement d'une pensée mythique*, Osiris, 1994

Watsuji Tetsurô, *Fûdo, le milieu humain*, Paris, CNRS, Coll. Réseaux Asie, 2011 (trad. Augustin Berque)

Littérature

Georges Bonneau, *Introduction au kokinshû*, Bulletin de la Maison franco-japonaise, t. V, n° 4, 1933

Katô Shûichi, *Histoire de la littérature japonaise*, Fayard, t. III, 1986 (trad. Dale Saunders)

Linguistique

Henri Besse et Remy Porquier, *Grammaires et didactique des langues*, Didier, 1991

Jacques Chaurand, *Histoire de la langue française*, PUF, [1969] 2011

Jean-Claude Chevalier, *Histoire de la grammaire française*, PUF, 1994

Pierre Martinez, *La Didactique des langues étrangères*, PUF, [1996] 2012

Jacqueline Pigeot, *Manuel de japonais classique, initiation au bungo*, L'Asiathèque, [1998] 2004.

Sociologie

Émile Durkheim, Marcel Mauss, *Note sur la notion de civilisation*, 1913

Nathalie Rigaux, *Introduction à la sociologie par sept grands auteurs*, De Boeck, 2008

Psychologie

Jacques Lacan, « L'étourdit », in *Autres écrits*, Seuil, 2001

Lev Vygotski (Trad. Françoise Sève), *Langage et pensée*, La Dispute, 1997

OUVRAGES GÉNÉRAUX EN LANGUE JAPONAISE

Philosophie japonaise

Abiko Shin 安孫子信, *Nishi Amane to hon'yaku no mondai* 「西周と翻訳の問題」 (« Nishi Amane et le problème de la traduction »), in *Hon'yaku no fukanôsei : 2007 nen aruzasu shimpoijium hôkoku* 『翻訳の不可能性 : 2007年アルザス・シンポジウム報告』 (*L'Impossibilité de la traduction : actes du colloque de 2007 en Alsace*), Hôseidaigaku kokusainihonkenkyûjo, 2010

Katô Shûichi 加藤修一, *Nihon ni okeru jikan to kûkan* 『日本における時間と空間』 (*Le temps et l'espace dans la culture japonaise*), Iwanami shoten, 2007

Watsuji Tetsurô 和辻哲郎, « *Nihongo to tetsugaku* » 「日本語と哲学」 (« Le japonais et la philosophie »), dans *Watsuji Tetsurô zenshû bekkân ni* 『和辻哲郎全集 別巻II』

(*Œuvres complètes de Watsuji Tetsurô – Volume annexe II*), Iwanami shoten, 1992

Linguistique

Asari Makoto 浅利誠, *Nihongo to nihonshisô* 『日本語と日本思想』 (*Le japonais et la pensée japonaise*), Fujiwara shoten, 2008

Yamaguchi Nakami 山口仲美, *Nihongo no rekishi* 『日本語の歴史』 (*Histoire du japonais*), Iwanami, 2006

Littérature

Yoshida Seiichi 吉田精一, *Zuihitsu to ha nanika* 『随筆とは何か』 (*Qu'est-ce que le zuihitsu ?*), Sôtakusha, 1990

Sociologie

Nakamura Hajime 中村元, *Nihonjin no shi'i hôhô* 『日本人の思惟方法』 (*Méthode de pensée des Japonais*), Shunjûsha, 2012

Nakane Chie 中根千恵, *Tateshakai no ningenkankei* 『タテ社会の人間関係』 (*Relations humaines dans la société verticale*), Kôdansha, 1972

Tsuneyoshi Ryôko 恒吉僚子, *Ningenkeisei no nichibei hikaku* 『人間形成の日米比較』 (*Comparaison nippo-américaine sur la formation humaine*), Chûkô shinsho, [1992] 2013

Umesao Tadao 梅棹忠夫, *Bunmei no seitaishikan*, 『文明の生態史観』 (*Conception écologique de l'histoire de la civilisation*), Chûôkôron shinsha, [1957] 1974

DIVERS :

La Bible de Jérusalem, Les Éditions du Cerf, Coll. Pocket, 1998

Albert Camus, *L'Envers et l'endroit*, Gallimard, 1986

Paul Mus, « Paysans et paysages. *ense et aratro* », in *Esprit*, Esprit, mars 1967

Le Grand Robert, édition électronique, 2001

Kôjien 『広辞苑』, Iwanami shoten

Sylvie Mesure (dir.), Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, PUF, 2006

EN LIGNE :

<http://www.yukinoshita.or.jp/html/church/chronological.htm>. (Consulté le 05.01.2014)

Dictionnaire de français Littré, <http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/definition/expérience> (consulté le 03.01.2014)

Encyclopédie Larousse en ligne

Jacques Lecomte, « Lev Vygotski (1896-1934). Pensée et langage », http://www.scienceshumaines.com/lev-vygotski-1896-1934-pensee-et-langage_fr_9754.html

ANNEXE

Nous avons établi ce catalogue des œuvres de Mori Arimasa à partir du catalogue de Takahashi Hiroshi 高橋弘, (Mori Arimasa chosakumokuroku 「森有正著作目録」, Hokusei Gakuen University, 1984), des *Œuvres Complètes*, ainsi que de recherches bibliographiques personnelles.

Nous indiquons pour chaque texte son titre original (rarement en français), une proposition de traduction, la date et le lieu de sa première édition, et sa situation dans le corpus des *Œuvres Complètes* si la réédition a eu lieu (c'est le cas pour la majeure partie des textes hormi les conférences, les sermons, ou les entretiens ou table ronde).

Le signe « → » signifie que le titre a été modifié lors d'une réédition ultérieure du texte. Nous donnons le titre ultérieur à la suite de la flèche.

Le signe « ⇒ » renvoie aux notes de la colonne de droite du tableau.

Le tableau est séparé en deux grandes parties, l'une référençant les œuvres parues du vivant de l'auteur, l'autre les œuvres publiées à titre posthume.

Parutions du vivant de l'auteur

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「面影」	« Souvenir »	06.1938 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 64 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助 会	XII p. 115-123	Première publication de Mori.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「象徴と実在と」	« Symbole et existence »	01, 02.1939 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 71 et n° 72 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	XII p. 124-134	Publié en deux parties.
「フランク略伝」	« Courte biographie de Franck »	04.1939 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 74 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	XII p. 135-142	
「夏日印象」	« Impression d'une journée d'été »	09.1939 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 79 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	XII p. 143-148	
邦訳 パスカル 『田舎の友への手紙 (プロヴンシアル) 』	Traduction de Pascal : <i>Les Provinciales</i>	29.08.1939 Hakusuisha 白水社	/	Traduction accompagnée d'un mot du traducteur, d'un commentaire en préface et d'une chronologie de Blaise Pascal.
「断想」	« Une Pensée »	12.1939 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 82 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	XII p. 149-151	
邦訳 デカルト 『真理の探求』	Traduction de Descartes : <i>La Recherche de la vérité par les lumières naturelles</i>	10.12.1939 Volume 4 des <i>Œuvres choisies de Descartes</i> 『デカルト選集』 Sôgensha 創元社	/	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「聖ヨセフの像」	« Une statue de Saint-Joseph »	03.1940 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n. 85 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	XII p. 152-154	
「パスカルにおける『愛』の一考察」	« Une remarque sur l'amour chez Pascal »	03.1940 <i>Shisô</i> 「思想」 Iwanami shoten 岩波書店	X p. 245-261	Réutilisé plus tard dans la rédaction d'un autre texte : « Introduction à Pascal : le problème de l'amour » 「パスカル序言—愛の問題—」 [1948].
「デカルトの一映像」	« Une image de Descartes »	28.04.1940 Bulletin n° 4 accompagnant le volume 5 des <i>Œuvres choisies de Descartes</i> 『デカルト選集』第5巻、月報4 Sôgensha 創元社	XII p. 189-191	
「パスカルにおける『愛』に就いて」 (一部)	« À propos de l'"amour" chez Pascal » (première moitié)	05.1940-08.1942 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 87, 88, 89, 90, 108, 109, 110, 112, 113, 114 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	X p.262-360	Publié en dix parties, ce texte devait devenir une partie de la thèse de Mori sur Pascal.
「神の義」	« La Justice de Dieu »	09.1940 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n. 91 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	XII p. 155-160	
「神の忍耐と人生」	« La Patience de Dieu et la vie »	12.1940 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n. 94 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	XII p. 161-164	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「デカルトと自然研究」→「デカルトの自然研究について」→「自然研究」	« Descartes et la science naturelle » → « Sur la science naturelle Descartes » → « Les Sciences naturelles »	05.1941 <i>Kagaku pen</i> 「科学ペン」 Sanseidô 三省堂	IX p. 5-40	Texte augmenté lors de la publication de 1948 dans l'ouvrage <i>L'Homme de Descartes</i> .
邦訳 パスカル 「『パンセ』八二九其他（シュヴァリエ版）」	Traduction de Pascal : « <i>Les Pensées</i> : fragment 829 et autres »	08.1941 <i>Kyôjo</i> 「共助」 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	/	Numérotation de l'édition Chevalier.
「明証性と象徴性—デカルトとパスカルとの基本的態度—」→「証明と象徴—デカルトとパスカル—」	« Caractères d'évidence et de symbole : les attitudes fondamentales de Descartes et Pascal » → « Évidence et symbole : Descartes et Pascal »	10.1941 <i>Bungakukai</i> 「文学界」 Bunkakôronsha 文化公論社	IX p. 144-175	
「父の独子の栄光」	« La Gloire de l'Unique-Engendré »	10.1941 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 104 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	XII p. 165-170	
新刊紹介 「松尾喜代司訳、ルター『ロマ書講解』」	Présentation de nouvelle publication : « La Traduction par Matsuo Kiyoshi du "Commentaire de l'Épître aux Romains" de Luther »	10.1941 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 104 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôkai 帝国大学学生基督教共助会	XII p. 171-173	
邦訳 パスカル 「『パンセ』抄」	Traduction de Pascal : « <i>Les Pensées</i> : extrait »	12.1941 <i>Kyôjo</i> 「共助」 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	/	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「パスカルにおける『愛』に就いて」(続)	« À propos de l'"amour" chez Pascal » (seconde moitié)	05.1940-08.1942 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n. 87, 88, 89, 90, 108, 109, 110, 112, 113, 114 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	X p.262-360	
「イエスと学者達」	« Jésus et les savants »	07.1942 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n. 113 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	XII p.174-179	
邦訳 ブトルウ『パスカル』	Traduction d'Émile Boutroux : <i>Pascal</i>	15.09.1942 « Collection philosophique » <<哲学叢書>> Sôgensha 創元社	/	
邦訳 (共訳) ストロウスキー『仏蘭西モラリスト』→『フランスの知慧』	Traduction de Fortunat Strowski : <i>La Sagesse française</i> (Traduction d'abord publiée sous le titre <i>Les moralistes français</i>)	20.09.1942 Coll. « Bibliothèque mondiale » <<世界文庫>> Kôbundô 弘文堂	/	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「パスカルにおけるイエス・クリストの問題」	« Le Problème de Jésus-Christ chez Pascal »	01, 03, 04.1943 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 119, 121, 122 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	X p. 361-395	
「パスカルの内的発展における科学と宗教」	« La Science et la religion dans le développement intérieur de Pascal »	02.1943 <i>Kagaku shichô</i> 「科学思潮」 Kagakushichôsha 科学思潮社	X p. 396-436	
『パスカルの方法』→『パスカル—方法の問題を中心として』→『パスカル』→「パスカルの方法」	<i>La Méthode de Pascal</i> → <i>Pascal – autour du problème de la méthode</i> → <i>Pascal</i> → <i>La Méthode de Pascal</i>	20.04.1943 Kôbundô 弘文堂	X p. 1-156, 450-451	
「神の休み」	« Le Repos de Dieu »	07.1943 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n. 125 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助会	XII p. 180-186	
「パスカルの信仰—その生成と論理—」	« La Croyance chez Pascal : sa formation et sa logique »	5.10.1943 <i>De Descartes à Pascal</i> 『デカルトよりパスカルへ』 Nisshinshoin 日新書院	X p. 159-244	
「近代科学の恩人 マラン・メルセヌ教父」	« Père Marin Mersenne, bienfaiteur de la science moderne »	5.10.1943 <i>De Descartes à Pascal</i> 『デカルトよりパスカルへ』 Nisshinshoin 日新書院	X p. 437-448	
邦訳 パスカル 「幾何学的精神について」	Traduction de Pascal : <i>De l'Esprit géométrique</i>	05.10.1943 <i>De Descartes à Pascal</i> 『デカルトよりパスカルへ』 Nisshinshoin 日新書院	/	
邦訳 パスカル 「真空論序言」	Traduction de Pascal : <i>Préface pour un traité du vide</i>	05.10.1943 <i>De Descartes à Pascal</i> 『デカルトよりパスカルへ』 Nisshinshoin 日新書院	/	
『デカルトよりパスカルへ』	<i>De Descartes à Pascal</i>	05.10.1943 Nisshinshoin 日新書院	IX, X	
邦訳 カルヴァン 『カルヴァン説教』第一卷上	Traduction de Jean Calvin : <i>Sermons de Jean Calvin, première partie</i>	5.11.1943 Nagasaki-shoten 長崎書店	/	Alors qu'une demi-douzaine de volumes étaient prévus, seule cette première partie fut publiée.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
邦訳 パスカル 「『パンセ』抄 (小ブルンシュヴ イク版)」	Traduction de Pascal : « <i>Les Pensées</i> : extrait (petite édition Brunschvicg) »	02, 05.1944 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 132, n° 135 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助 会	/	Texte basé sur l'édition Brunschvicg.
邦訳 アラン 『わが思索のあ と』	Traduction d'Alain : <i>Histoire de mes pensées</i>	10.06.1944 Chikumashobô 筑摩書房	/	
「パスカルにおけ る『愛』の構造 (一)」→「パス カルにおける 『愛』の構造」	« La Structure de l'"amour" chez Pascal (1) » → « La Structure de l'"amour" chez Pascal »	09.1944 <i>Kyôjo</i> 「共助」 n° 139 Teikokudaigaku gakuseikirisutokyô kyôjokai 帝国大学学生基督教共助 会	XI p. 1-106	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「パスカルにおける『心情』の問題—近代における神と自我の問題の一断面—」	« Le Problème des "sentiments" chez Pascal : un aspect du problème de Dieu et du moi dans la modernité »	04.1946 <i>Shisaku</i> 「思索」 n° 1 Seijisha 青磁社	XI p. 148-193	Mori avait entrepris de traduire ce texte en français.
「パスカルにおける『死』の問題」	« Le Problème de la "mort" chez Pascal »	10.05.1946 Dir. Asano Junichi 浅野順一, <i>La Compréhension de la mort</i> 『死の理解』 Shinkyôshuppansha 新教出版社	XI p. 109-147	
「文化発展の道」	« Le Chemin du développement culturel »	12.1946 <i>Shisaku</i> 「思索」 n. 4 Seijisha 青磁社	VI p.345-351	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「パスカルにおける聖書解釈の問題」	« Le Problème de l'interprétation biblique chez Pascal »	02-05.1947 <i>Kirisutokyô bunka</i> 「基督教文化」 Shinkyôshuppansha 新教出版社	XI p. 194-245	Texte publié en trois fois (numéros de février, de mars-avril, et mai).
「デカルトにおける懐疑について」→「懐疑」→「デカルトの懐疑」	« À propos du doute chez Descartes » → « Le Doute » → « Le doute de Descartes »	03.1947 <i>Tetsugaku</i> 「哲学」 n° 1 Shisakusha 思索社	IX p. 41-77	
「モラリストの精神とその限界」	« L'Esprit des moralistes et sa limite »	04.1947 <i>Kikandaigaku</i> 「季刊大学」 n° 1 帝国大学新聞社	VII p. 157-166	
「『方法序説』をめぐる—デカルトにおける思考と実践—」→「思考と実践—『方法序説』をめぐる—」	« Autour du <i>Discours de la méthode</i> : la pensée et la pratique chez Descartes » → « La Pensée et la pratique : autour du <i>Discours de la méthode</i> »	06.1947 <i>Tetsugaku</i> 「哲学」 n. 2 Shisakusha 思索社	IX p. 78-115	
「デカルトの人間像」→「人間像」	« L'homme de Descartes » → « L'Homme »	06.1947 <i>Ningen</i> 「人間」 Kamakurashoten 鎌倉書店	IX p. 116-143	
「日本文化とキリスト教の使命」	« La Culture japonaise et la mission du christianisme »	06.1947 <i>Shôchô</i> 「象徴」 n. 3 Fukumurashoten 福村書店	VI p. 352-361	
「近代文学とキリスト教についての一考察」	« Une Réflexion à propos de la littérature moderne et du christianisme »	07.1947 <i>Bungei</i> 「文藝」 Kawadeshobôshinsha 河出書房新社	VII p. 123-141	
「パスカルにおける愛の秩序」	« L'Ordre de l'amour chez Pascal »	10.1947 <i>Bungakukikan</i> 「文学季刊」 Jitsugyônonihonsha 実業之日本社	XI p. 273-285	
「パスカルの宗教思想の根底—愛の共同体としての教会について—」	« Le Fondement de la pensée religieuse de Pascal : à propos de l'Église comme communauté d'amour »	11.1947 <i>Shisô</i> 「思想」 n° 8 Iwanamishoten 岩波書店	XI p. 246-272	
「原罪の問題—ルター、パスカル、ドストエーフスキー—」	« Le Problème du Péché – Luther, Pascal, Dostoievski »	12.1947 <i>Geijutsu</i> 「藝術」 n° 5 Yakumoshoten 八雲書店	VII p. 3-32	
「ドストエーフスキーの罪悪感—『罪と罰』の一考察—」	« La Culpabilité de Dostoievski – une remarque sur <i>Crime et châtiment</i> »	12.1947 <i>Bungei</i> 「文藝」 Kawadeshobôshinsha 河出書房新社	VIII p. 3-27	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
『デカルトの人間像』	<i>L'Homme de Descartes</i>	15.01.1948 Hakujinshoin 白晝書院	IX p. 1-175	
「自由と束縛—エラスムスとルター—」	« Liberté et Contrainte – Érasme et Luther »	02.1948 <i>Fukuin to jidai</i> 「福音と時代」 Shinkyôshuppansha 新教出版社	VII p. 142-156	
「自覚ということ」	« La Conscience »	01.02.1948 <i>Kôryôjihô</i> 「向陵時報」 n° 162 Daiichikôtôgakkô kishukuryô 第一高等学校 寄宿寮発行	XV p. 3-5	L'édition des <i>Œuvres Complètes</i> n'a pu se faire à partir de la publication originale et comporte quelques blancs dû à des passages illisibles (copies photographiques).
「デカルトにおける実証的精神について」	« À propos de l'esprit positiviste chez Descartes »	10.1948 <i>Jim bun</i> 「人文」 Jimbunkagaku iinkai 人文 科学委員会	IX p. 376-399	
「パスカルにおける人間存在の問題」	« Le Problème de l'existence humaine chez Pascal »	04.1948 <i>Furansu bungaku kenkyû</i> 「仏蘭西文学研究」n° 1 Genrisha 玄理社	XI p. 286-338	
「立ち去る者」	« Ceux qui partent »	04.1948 Haraguchi Tôzô 原口統三, <i>Notes d'un mort</i> 『死人覚え書』 Yuriika ユリイカ	VI p. 362-372	Postface à un recueil posthume des œuvres de Haraguchi Tôzô.
「人間として生きる」	« Vivre comme un homme »	05.1948 <i>Kirisutokyô bunka</i> 「基督教文化」 Shinkyôshuppansha 新教出版社	VI p. 373-374	
「パスカルにおける『愛』の構造(一)」→「パスカルにおける『愛』の構造」	« La Structure de l'"amour" chez Pascal (1) » → « La Structure de l'"amour" chez Pascal »	[1944] <i>Kyôjo</i> 「共助」	XI p. 1-106	Version complète de « La Structure de l'"amour" chez Pascal (1) » [1944], dont la vocation était de devenir une partie de la thèse de Mori sur Pascal.
「ヘレニズムとヘブライズム」	« Hellénisme et Hébraïsme »	06.1948 <i>Phoenix</i> 「Phoenix」n° 3 Keiôgijukudaigaku 慶応義塾大学	VI p. 375-377	
「ドストエーフスキーにおける絶望と死—『悪霊』の一考察—」	Le Désespoir et la mort chez Dostoïevski – une remarque sur <i>Les Démons</i> »	06.1948 <i>Kokudo</i> 「国土」 Kokudoshia 国土社	VIII p. 28-59	
「スタヴローギンの精神像」	« Portrait psychologique de Stavroguine »	06.1948 <i>Bungei</i> 「文藝」 Kawadeshobôshinsha 河出 書房新社	VIII p. 60-95	
「コーリヤ・クラソートキン—『カラマゾフの兄弟』の中の一挿」	« Kolia Krassotkine – un épisode des <i>Frères Karamazov</i> »	06.1948 <i>Jigen</i> 「次元」 Jigensha 次元社	VIII p. 96-161	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
話				
「信仰について」 →「再び信仰について」	« Sur la croyance » → « Encore sur la croyance »	15.06.1948 Dir. Kawakami Tetsutarô 河上徹太郎, <i>Nouveaux cours de littérature</i> 『新文学講座』 (t. 4) Shinchôsha 新潮社	VII p. 99-122	
「デカルトと十八世紀思想」	« Descartes et la pensée du XVIII ^e siècle »	07.1948 <i>Sekai bungaku</i> 「世界文学」 n° 7 Sekaibungakusha 世界文学社	XV p. 6-15	
邦訳 P.-L. クーシュー 「パスカルの手記再構成の問題」	Traduction de Paul-Louis Couchoud : « Problème de la reconstitution du manuscrit de Pascal »	07.1948 <i>Hakobune</i> 「方舟」 n° 1 Kawadeshobô 河出書房	/	
「『パンセ』の本文構成の問題」	« Le Problème de la constitution du texte original des <i>Pensées</i> »	07.1948 <i>Hakobune</i> 「方舟」 n° 1 Kawadeshobô 河出書房	XI p. 387-404	
「パスカル序言—愛の問題—」	« Introduction à Pascal : le problème de l'amour »	07, 08.1948 <i>Kyôden</i> 「饗宴」 Nihonshoin 日本書院	XI p. 339-386	La revue cessant sa publication avant la parution du texte complet, la publication complète a lieu pour la première fois la même année dans <i>L'Esprit moderne et le christianisme</i> . Ce texte est une version remaniée de « La Structure de l'"amour" chez Pascal (1) » paru en 1944.
「勉強ということについて」	« À propos des études »	01.08.1948 <i>Kôryôjihô</i> 「向陵時報」 n° 164 Daiichikôtôgakkô kishukuryô 第一高等学校寄宿寮	XV p. 16-23	Le texte des Œuvres complètes comporte quelques blancs dû à des passages illisibles (copies photographiques).
「ドストエーフスキーにおける『自由』の一考察—『大審問官』の場合」	« Une Remarque sur la "liberté" chez Dostoïevski – le cas du Grand Inquisiteur »	09.1948 <i>Sekai bungaku</i> 「世界文学」 Sekaibungakusha 世界文学社	VIII p. 162-192	
邦訳 パスカル 「人間の状態に就いての説 [ディスクール] —断章集—」	Traduction de Pascal : <i>Fragment de la thèse sur la condition humaine</i>	09.1948 <i>Hakobune</i> 「方舟」 n° 2 Kawadeshobô 河出書房	/	
邦訳 Jean Lacroix 「ヨーロッパ精神」	Traduction de Jean Lacroix : « L'Esprit européen »	09.1948 <i>Yôroppa</i> 「ヨーロッパ」	/	
邦訳 Jean Lacroix 「判断の哲学者アラン」	Traduction de Jean Lacroix : « Alain, le philosophe du jugement »	09.1948 <i>Yôroppa</i> 「ヨーロッパ」	/	
てい談 「学生層にみる思想の動き」	Table ronde : « Les mouvements de pensée parmi les étudiants »	09.1948 <i>Fujin no tomo</i> 「婦人の友」 Fujinnotomokai 婦人之友社	/	Avec Hani Yoshikazu 羽仁吉一, Hani Tomoko 羽仁もと子

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「デカルトの方法の形成—『方法序説』第一部をめぐって—」	« La formation de la méthode de Descartes » – à propos de la première partie du <i>Discours de la méthode</i> »	09, 10.1948 <i>Tetsugaku zasshi</i> 「哲学雑誌」 n° 700, 701 Yūhikaku 有斐閣	IX p. 179-230	
「吸収されぬ自我—実存主義哲学の真課題—」	« Le Moi inassimilable – le vrai sujet de la philosophie existentialiste »	28.10.1948 <i>Tōkyō daigaku shimbun</i> 「東京大学新聞」 Tōkyōdaigakushimbun 東京大学新聞	VI p. 378-382	
「ヘブライズム対ヒューマニズム—ヨブ記をめぐって—」	« Hébraïsme contre humanisme : autour du récit de Job »	10.11.1948 <i>L'Esprit moderne et le christianisme</i> 『近代精神とキリスト教』 Kawadeshobō 河出書房	VII p. 33-45	
「信仰の理解について」	« Sur la compréhension de la croyance »	10.11.1948 <i>L'Esprit moderne et le christianisme</i> 『近代精神とキリスト教』 Kawadeshobō 河出書房	VII p. 46-98	
「ルネサンス精神の完成としてのデカルトの思想」	« La Pensée de Descartes comme achèvement de l'esprit de la Renaissance »	10.11.1948 <i>L'Esprit moderne et le christianisme</i> 『近代精神とキリスト教』 Kawadeshobō 河出書房	IX p. 375-493	
『近代精神とキリスト教』	<i>L'Esprit moderne et le christianisme</i>	10.11.1948 Kawadeshobō 河出書房	VII, VIII, IX, X, XI	
座談会「近代哲学を通ずるもの」	Table ronde : « Ce qui traverse la philosophie moderne »	11.1948 <i>Rinri</i> 「倫理」 n° 544 Dainihonshuppan 大日本出版	/	Avec Ikegami Kenzō 池上謙三, Iwasaki Takeo 岩崎武雄, Yamazaki Masakazu 山崎正一, Shiba Yoshie 斯波義恵, Hata Miki 八田三喜, Kōhara Kazunari 香原一勢.
「『ロシアの僧侶』をめぐって—ドストエーフスキーにおける愛—」	« Autour du "moine fou" – l'amour chez Dostoïevski »	12.1948 <i>Bungei</i> 「文藝」 Kawadeshobōshinsha 河出書房新社	VIII p. 193-222	
「ドストエーフスキーの『罪と罰』について」	« Sur Crime et châtiment de Dostoïevski »	12.1948 <i>Kirisutokyō bunka</i> 「基督教文化」 n° 32 Shinkyōshuppansha 新教出版社	VIII p. 223-262	
「ドストエーフスキー」→「ドストエーフスキーにおける神と人」	« Dostoïevski » → « Dieu et l'homme chez Dostoïevski »	12.1948 <i>Ningenbigaku</i> 「人間美学」 n° 8 Usuishobō 臼井書房	VIII p. 263-270	
「個我意識からの脱却—二十世紀思想の一課題—」	« Dépouillement de la conscience du moi indépendant : un thème de la pensée du XX ^e siècle »	12.1948 <i>Kosei</i> 「個性」 Shisakusha 思索社 (東京)	VI p. 34-51	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「自由について—殊にドストエーフスキーを中心として—」	« Sur la liberté : principalement autour de Dostoïevski »	30.01.1949 Ôtsuka Hisao 大塚久雄他 <i>Recherches sur les visions du monde</i> 『世界観の探求』 Kawadeshobô 河出書房	VI p. 123-152	Le livre d'Ôtsuka comporte également une postface de Mori Arimasa reprise dans les <i>Œuvres complètes</i> (VI, 423-426).
「デカルト思想の神秘主義的要素『イミタティオ・クリスティ』をめぐって—西欧精神史における神秘主義の一断面—」	« Les Éléments de mysticisme dans la pensée de Descartes : un aspect du mysticisme dans l'histoire de la pensée occidentale – autour de l' <i>Imitatio Christi</i> »	01.1949 <i>Sansu</i> 「サンス」 n° 6	IX p. 400-471	
対談「変革期における宗教の問題」	Conversation : « Problèmes de la religion en période de changement »	02.1949 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	/	Avec Nishitani Keiji 西谷啓治.
「入党問題私見」	« Point de vue personnel sur l'adhésion à un parti politique »	03.1949 <i>Ningen</i> 「人間」 Kamakurashoten 鎌倉書店	VI p. 383-388	
「ドストエーフスキーにおける『善』について—『白痴』をめぐって—」	« Sur le "Bien" chez Dostoïevski – autour de <i>L'Idiot</i> »	03-06.1949 <i>Shinbungaku</i> 「新文学」 Shinbungakusha 新文学社	VIII p. 271-332	Publié en trois fois : Mars/avril : p. 271 - 299 (l. 12) Mai : p. 299 (l. 14) - 317 (l. 3) Juin : p. 317 (l. 5) - 332
「サルトルにおける『自由』の一断面」	« Un Aspect de la "liberté" chez Sartre »	04.1949 <i>Kosei</i> 「個性」 Shisakusha 思索社	VI p. 58-76	
書評 「福田正俊・小塩力共著『時の徴—説教集』」	Critique litt. : « Fukuda Masatoshi, Oshio Tsutomu <i>La Marque du temps – Recueil de sermons</i> »	04.1949 <i>Fukuin to jidai</i> 「福音と時代」 Shinkyôshuppansha 新教出版社	VI p. 389-395	
「自由の尊重について」	« Sur le respect de la liberté »	05.1949 <i>Asahi hyôron</i> 「朝日評論」 Asahishimbunsha 朝日新聞社	VI p. 396-406	
「進歩について」	« Sur le progrès »	05.1949 <i>Hyôron</i> 「評論」 Kawadeshobô 河出書房	VI p. 407-410	
書評 「唐木順三『現代史への試み』」	Critique litt. : « <i>Un Essai d'histoire contemporaine</i> d'Araki Junzô »	06.1949 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	VI p. 411-419	
「信仰と懐疑—フランスの文学から—」	« Croyance et doute »	07.1949 <i>Niû eiji</i> 「ニュー・エイジ」 Asahishimbunsha 毎日新聞社	VII p. 307-312	
「昼の冥想・夜の冥想」→「真夏の昼の夢」	« Méditation de midi, méditation de minuit » → « Rêve d'un midi en plein été »	07.1949 <i>Bungakukai</i> 「文学界」 Bunkakôronsha 文化公論社	VII p. 313-316	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「最近のフランスにおけるキリスト教とマルクス主義の問題の一断面」	« Un aspect des questions chrétiennes et marxistes dans la France actuelle »	08.1949 <i>Kaitakusha</i> 「開拓者」 Nihonkirisutokyôseinenkai 日本基督教青年会	VI p. 23-33	
「サルトルの実存とその限界」	« L'Existence chez Sartre et sa limite »	08.1949 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	VI p. 77-91	
「サルトルにおける肉体の問題」	« Le Problème du corps chez Sartre »	08.1949 <i>Kosei</i> 「個性」 Shisakusha 思索社	VI p. 52-57	
森有正・M. ロベール「往復書籍」→「カミュと古典主義の復活—マルセル・ロベール氏への手紙—」)	Mori Arimasa – Marcel Robert « Correspondance » → « Camus et la renaissance du classicisme »	08.1949 <i>Sekaibungaku</i> 「世界文学」 Sekaibungakusha 世界文学社	VI p. 13-22	La traduction japonaise est de Hirai Tetsuyuki 平井哲之. Une réponse de M. Robert fut aussi publiée, qui figure dans le livret 11 (p. 9-13) des <i>Œuvres Complètes</i> .
対論会 「学生ストの問題」	Table ronde : « Problèmes des grèves étudiantes »	09.1949 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	/	Avec Odaka Tomoo 尾高朝雄, Nakano Yoshio 中野好夫, Yamamoto Makoto 山本信, Takei Teruo 武井昭夫, Okiura Kazuteru 沖浦和光, Ueki Mitsunori 植木光教.
「学生運動是非」	« Pro et contra des mouvements étudiants »	09.1949 <i>Kosei</i> 「個性」 Shisakusha 思索社	VII p. 317-324	
「意識の変革」	« Renouveau des consciences »	09.1949 <i>Ningen</i> 「人間」 Kamakurashoten 鎌倉書店	VI p. 179-191	
座談会 「民主主義を語る」	Table ronde : « Raconter la démocratie »	09.1949 <i>Dokuritsu</i> 「独立」 Nihontoshô 日本図書	/	Avec Odaka Tomoo 尾高朝雄, Yanaihara Tadao 矢内原忠雄, Suzuki Toshirô 鈴木俊郎.
「『人間』の発見—『死の家の記録』をめぐって—」		09, 10.1949 <i>Fujin no tomo</i> 「婦人之友」 Kateinotomoshô 家庭之友社	VIII p. 333-366	Publié en deux fois.
「フランスにおける『レジスタンス』の一記録」	« Un souvenir de la "résistance" française »	11.1949 <i>Gakuseihyôron</i> 「学生評論」 n° 2 Gakuseishobô 学生書房	VII p. 325-341	
「都会の意識と田舎の意識」	« Conscience urbaine, conscience rurale »	11.1949 <i>Kosei</i> 「個性」 Shisakusha 思索社	VII p. 342-351	
「民族意識と国際性」	« Conscience ethnique et internationalisation »	11.1949 <i>Joseisen</i> 「女性線」 Joseisensha 女性線社	VII p. 352-362	
「自由について」→「自由の問題」	« Sur la liberté » → « Le Problème de la liberté »	12.1949 <i>Kirisutokyô bunka</i> 「基督教文化」 Shinkyôshuppan 新教出版	VI p. 153-178	
「サルトルにおける自我と意識」	« Le Moi et la conscience chez Sartre »	12.1949 Seiki 「世紀」 n° 9 Enderureshoten エンデルレ書店	VII p. 363-373	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「現代フランス思想の展望」	« Développement de la pensée française contemporaine »	[1950] <i>Développement de la pensée française contemporaine</i> : Sartre, Aragon, Camus 『現代フランス思想の展望—サルトル・アラゴン・カミュ—』	VI p.3-7	Selon l'auteur publié entre 1943 et 1944, mais introuvable. Erreur de sa part selon les <i>Œuvres complètes</i> .
「アラゴンと新しい人間像」	« Aragon et la nouvelle image de l'homme »	[1950] <i>Développement de la pensée française contemporaine</i> : Sartre, Aragon, Camus 『現代フランス思想の展望—サルトル・アラゴン・カミュ—』	VI p. 8-12	Selon l'auteur publié entre 1943 et 1944, mais introuvable. Erreur de sa part selon les <i>Œuvres complètes</i> .
「サルトルにおける『自我〔エゴ〕』の問題」	« Le Problème de l'"ego" chez Sartre »	[1950] <i>Développement de la pensée française contemporaine</i> : Sartre, Aragon, Camus 『現代フランス思想の展望—サルトル・アラゴン・カミュ—』	VI p. 92-122	Selon l'auteur publié entre 1943 et 1944, mais introuvable. Erreur de sa part selon les <i>Œuvres complètes</i> .
『現代フランス思想の展望—サルトル・アラゴン・カミュ—』	<i>Développement de la pensée française contemporaine</i> : Sartre, Aragon, Camus	20.01.1950 Sakuraishobô 桜井書房	VI p. 1-192	
『ドストエーフスキー覚書』	<i>Notes sur Dostoïevski</i>	30.01.1950 Sôgensha 創元社	VIII p. 1-368	
「パスカル Blaise Pascal」	« Blaise Pascal »	15.02.1950 Editions Chikuma 筑摩書房編集部, <i>Cours de philosophie</i> 『哲学講座』, t. 3 Chikuma shobô 筑摩書房	XI p. 405-412	
「デカルト解釈の一つの方向—アンリ・ルフェーブ氏の研究をめぐって—」	« Une Direction de l'interprétation de Descartes : autour des études d'Henri Lefebvre »	02.1950 <i>Riron</i> 「理論」 Nihonhyôronsha 日本評論社	IX p. 285-302	
『内村鑑三』	<i>Uchimura Kanzô</i>	02.1950 <i>Tembô</i> 「展望」 n° 50 Chikumashobô 筑摩書房	→	Cf. [1953]
「人間デカルト—一六〇九年十一月十日の『夢』をめぐって—」	« L'Homme Descartes : autour du "rêve" du 10.11.1619 »	02.1950 <i>Risô</i> 「理想」 Risôsha 理想社	IX p. 303-324	
『思想の自由と人間の責任』→『自由と責任』	<i>Liberté de la pensée et responsabilité de l'homme</i> → <i>Liberté et responsabilité</i>	15.04.1950 Nihonhyôronsha 日本評論社	VI p. 193-341	
「日本的性格—アンケートに答えて—」	« Le caractère japonais – réponses à une enquête »	03.1950 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	VII p. 374	
「合理的ということ」	« Ce qu'est "rationnel" »	03.1950 <i>Ningen</i> 「人間」 Meguroshoten 目黒書店	VII p. 375-387	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
座談会 「ドストエフスキ イにおける人間の 問題」	Table ronde : « Le Problème de l'homme chez Dostoïevski »	03.1950 <i>Kirisutokyô bunka</i> 「基督 教文化」 n° 44 Shinkyôshuppansha 新教 出版社	/	Avec Shiina Rinzô 椎名麟三, Yoshimura Yoshio 吉村善夫, Saki Akio 佐木秋夫.
「マリタン Jacques Maritain」	« Jacques Maritain »	20.03.1950 Editions Chikuma 筑摩書 房編集部, <i>Cours de philosophie</i> 『哲学講座』, t. 4 Chikuma shobô 筑摩書房	XI p. 413-420	
「デカルトにおけ る知的啓示につい て—『方法序説』 第一部末尾の解釈 —」	« À propos de la révélation intellectuelle chez Descartes : une interprétation de la fin de la première partie du <i>Discours de la méthode</i> »	06.1950 <i>Tetsugaku zasshi</i> 「哲学雑 誌」 n° 705 Yûhikaku 有斐閣	IX p. 231-284	
「真の進歩」	« Le vrai progrès »	04.1950 <i>Riron</i> 「理論」 Minshushugi kagakusha kyôkai 民主主義科学者協 会	VII p. 388-391	
「最近の本から」	« À partir des livres récents »	04.1950 <i>Nyû eiji</i> 「ニュー・エイ ジ」 Mainichishimbunsha 毎日 新聞社	VII p. 392-397	
「暖かい心のとも しび—山本安英さ んの文集を読む —」	« Lumière d'un cœur chaleureux – Lire le recueil de Yamamoto Yasue »	18.05.1950 <i>Tôkyôdaigaku gakuseishimbun</i> 「東京大 学学生新聞」 Tôkyôdaigaku gakuseishimbunkai 東京大 学学生新聞会	XV p. 24-27	
「近代思想と新し い人間像」	« La pensée moderne et la nouvelle figure de l'homme »	05.1950 <i>Sekai hyôron</i> 「世界評 論」 Sekaihyôronsha 世界評論 社	VII p. 398-412	
『現代人と宗教』	<i>L'homme contemporain et la religion</i>	10.06.1950 Kanameshobô 要書房	VII p. 171-243	
「宗教改革に見る 近代精神」	« L'esprit moderne dans la réforme religieuse »	10.06.1950 <i>Mita shimbun</i> 「三田新 聞」 Mitashimbunkai 三田新聞 学会	XV p. 28-30	
「哲学と文学」	« Philosophie et littérature »	06.1950 <i>Risô</i> 「理想」 Risôsha 理想社	VII p. 413-423	
「内村鑑三」	« Uchimura Kanzô »	06.1950 Tatsuno Ryû 辰野隆, <i>Les intellectuels du Japon moderne</i> 『近代日本の教 養人』 Jitsugyônonihonsha 実業	VII p. 424-428	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
		の日本社		
対談 「フランス留学を前にして」	Conversation : « Mes prochaines études en France »	06.1950 <i>Fukuin to sekai</i> 「福音と世界」 Shinkyôshuppansha 新教出版社	/	Avec Oshio Tsutomu 小塩力.
「人間と人間を結ぶ絆—わだつみのこえに答える—」	« Les liens qui unissent les hommes – en réponse aux voix de la mer »	01.07.1950 Collectif 共著, <i>Réponse aux voix de la mer</i> 『わだつみのこえに答える』 Tôkyôdaigaku kyôdôkumiai shuppansha 東京大学共同組合出版会	VII p. 349-446	
「学園の自治と平和」	« Autonomie et paix dans les campus »	07.1950 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	VII p. 432-438	
書評 「吉田秀和著『ロベルト・シューマン』」	Critique litt. : « <i>Robert Schumann</i> de Yoshida Hidekazu	07.1950 <i>Ningen</i> 「人間」 Meguroshoten 目黒書店	VII p. 429-431	
「戦後と平和—敗戦五年の日に思う—」→「絶望と希望と」	« L'Après-guerre et la paix – il y a cinq ans, la défaite » (→ « Avec le désespoir et l'espoir »	08.1950 <i>Gunzô</i> 「群像」 Dainihon yûben kôdansha 大日本雄弁講談社	→ VII p. 447-452	
「ヒューマニズム問答」	« Questions et réponses sur l'humanisme »	08.1950 <i>Kaizô</i> 「改造」 Kiyomiwushoten 清水書店	VII p. 453-464	
「サルトル理解のために—一つの感想—」	« Pour la compréhension de Sartre : une remarque »	10.1950 <i>Ningen</i> 「人間」 Meguroshoten 目黒書店	VII p. 465-478	
「デカルトと合理主義」	« Descartes et le rationalisme »	30.11.1950 <i>Etudes sur Descartes</i> 『デカルト研究』	IX p. 325-350	
「デカルトの理想における唯物論的要素」	« Les Éléments de matérialisme dans l'idéal de Descartes »	30.11.1950 <i>Etudes sur Descartes</i> 『デカルト研究』	IX p. 351-375	
『デカルト研究』	<i>Études sur Descartes</i>	30.11.1950 Tôdaikyôdô kumiai shuppansha 東大共同組合出版部	IX p. 177-471, 497-498	
共同討議 「ドストエフスキーにおける『神』の問題」	Table ronde : « Le Problème de "Dieu" chez Dostoïevski »	15.11.1950 <i>La Philosophie de Dostoïevski : Dieu, l'homme, la révolution</i> 『ドストエフスキーの哲学 神・人間・革命』 Kôbundô 弘文堂	/	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
座談会 「巴里に在って日本の明日を思う」	« De Paris, pensons au demain du Japon »	01.1951 <i>Bungeishunjû</i> 「文芸春秋」 <i>Bungeishunjû</i> 文芸春秋	/	Avec Abe Tomoji 阿部知二, Asabuki Tomiko 朝吹登水子, Kojima Ryôichi 小島亮一, Sasamoto Junji 笹本駿二, Takada Hiroatsu 高田博厚.
「フランスだより第一信」→「フランスだより—フランスだより 第一信—」	« Première lettre de France » → « Lettres de France (première lettre de France) »	03.1951 <i>Tembô</i> 「展望」 <i>Chikumashobô</i> 筑摩書房	III p. 227-235	
「歴史の旋律—パリ通信 (1) —」	« La mélodie de l'histoire (Correspondance parisienne, 1) »	03.1951 <i>Ningen</i> 「人間」 <i>Meguroshoten</i> 目黒書店	III p. 250-257	
「ふらんす赤毛套—パリ通信—」	« Manteau rouge de France (Correspondance parisienne) »	03.1951 「女性改造」 改造社	III p. 265-274	
「ジイドの死—フランスだより第二信—」	« La mort de Gide (deuxième lettre de France) »	04.1951 <i>Tembô</i> 「展望」 <i>Chikumashobô</i> 筑摩書房	III p. 236-241	
「カミュ, グリーン, マルセルのアンドレ・ジイド追悼—パリ通信 (2) —」→「アンドレ・ジイド追悼—パリ通信 (2) —」	« Hommage à André Gide par Camus, Green et Marcel (Correspondance parisienne, 2) » → « Hommage à André Gide (correspondance parisienne, 2) »	05.1951 <i>Ningen</i> 「人間」 <i>Meguroshoten</i> 目黒書店	III p. 258-264	
「焼絵硝子—フランス通信—」	« Vitraux : Lettre de France »	05.1951 <i>Fujin kôton</i> 「婦人公論」 <i>Chûôkôron</i> 中央公論社	III p. 275-285	
「新しい空間にたって—フランスだより第三信—」	« Dans un nouvel espace (troisième lettre France) »	07.1951 <i>Tembô</i> 「展望」 <i>Chikumashobô</i> 筑摩書房	III p. 242-249	
「辻音楽師—パリ点描—」	« Le Joueur de vielle à roue (Paris en pointillés) »	08.1951 <i>Sekai</i> 「世界」 <i>Iwanamishoten</i> 岩波書店	III p. 286-292	
「現代フランスの文化—エッフェル塔を眺めながら—」 (前半)	« La culture française contemporaine : en regardant la tour Eiffel » (Première moitié)	12.1951 <i>Sekai</i> 「世界」 <i>Iwanamishoten</i> 岩波書店	III p. 293-306	Paru en deux parties.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「現代フランスの文化—エッフェル塔を眺めながら—」	« La culture française contemporaine : en regardant la tour Eiffel » (seconde partie)	03.1952 <i>Sekai</i> Iwanamishoten 岩波書店	III p. 306-323	Paru en deux parties.
「フランス文化のこの頃」	« Ce Moment de la culture française »	05.08.1952 <i>Mainichi shimbun</i> 「毎日新聞」 (soir) Mainichi shimbunsha 毎日新聞社	III p. 340-343	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「ルオーとトレドの僧院」 → 「黄昏のノートル・ダム—フランス文化についての二・三の印象—」	« Rouault et le monastère de Tolède » → « Notre-Dame au crépuscule : deux ou trois impressions sur la culture française »	02.1953 <i>Geijutsushinchô</i> Shinchôsha	III p. 377 (I. 17)-385	« Rouault et le monastère de Tolède » n'est que la dernière partie de « Notre-Dame au crépuscule : deux ou trois impressions sur la culture française ». Cette dernière version, intégrale, fut retrouvée après la mort de l'auteur chez Junji Kinoshita et publiée dans <i>Tembô</i> en 1978 (cf. MAZ, III, p. 344-385).

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
座談会 「芸術家の社会性 の問題」	« Le caractère social de l'artiste »	06.1954 <i>Bijutsuhyō</i> 「美術批 評」 n° 30 Bijutsushuppansha 美術出 版社	/	Conversation menée par Tabuchi Yasukazu 田淵安一, avec comme participants Ima'i Toshimitsu 今井俊 満, Kaneyama Yasuki 金山康喜 et Shunpin Min 熊乘明.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「パリー赤いノートル・ダム」→「赤いノートル・ダム」	« Paris : Notre-Dame rouge » → « Notre-Dame rouge »	09.1955 <i>Gakutô</i> 「学鑑」 Maruzen kabushikigaisha 丸善株式会社	III p. 101-107	
「留学と会話」	« Les études à l'étranger et la conversation »	11.1955 <i>Furansu</i> 「ふらんす」 Hakusuisha 白水社	XV p. 31-37	Mori y est présenté comme Professeur de l'École des langues orientales
対談 「ヨーロッパ文明の基底をなすもの」	Entretien : « Les fondements de la civilisation européenne »	10.1955 <i>Fukuin to sekai</i> 「福音と世界」 Shinkyôshuppansha 新教出版社	/	Avec Oshio Tsutomu 小塩力.
対談 「戦争のフランス—新日本対談(六)一」	Entretien : « La France en guerre : entretiens du nouveau Japon (6) »	10.1955 <i>Shinnihonbungaku</i> 「新日本文学」 Shinnihonbungakukai sôritsu jumbi i'inkai 新日本文学会創立準備委員会	/	Avec Nakajima Kenzô 中島健蔵.
インタビュー 「フランス人と中立主義」	Interview : « Les Français et la neutralité »	10.1955 <i>Sekai</i> 「世界」 Iwanamishoten 岩波書店	/	
「持続と蓄積」	« Durée et accumulation »	08.11.1955 <i>Nishinihon shimbun</i> 「西日本新聞」 Nishinihon shimbunsha 西日本新聞社	III p. 394-397	
「文学について」	« Sur la littérature »	11.1955 <i>Lettres aux étudiants, deux : à ceux qui étudient les sciences humaines</i> 『第二・学生への手紙—人文科学を学ぶものへ—』 Dôbunkan 同文館	XV p. 38-62	
「加藤周一」	« Shûichi Katô »	12.1955 <i>Bungei</i> 「文芸」 Kawadeshobôshinsha 河出書房新社	XII p. 234-235	
「古典は生きている—フランス文化の特質—」	« Le classique est vivant : caractéristique de la culture française »	12.1955 <i>Bunko</i> 「文庫」 Iwanamishoten 岩波書店	III p. 398-402	
「文化の根というものについて—日本人に映ったフランス—」	« Sur les racines de la culture : la France vue par un Japonais »	12.1955 <i>Shisô</i> 「思想」 Iwanamishoten 岩波書店	IV p. 143-166	
「サルトルのことなど—旅に托して—」→「旅に托して—サルトルのことなど—」	« Sur Sartre, etc. : en espérant dans le voyage » → « En espérant dans le voyage : Sartre, etc. »	12.1955 <i>Sekai</i> 「世界」 Iwanamishoten 岩波書店	III p. 403-416	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
座談会 「東京ーパリ」		01.1956 Nihonhyôron 「日本評論」 Nihonhyôronsha 日本評論社	/	Avec Katô Shûichi 加藤周一 et Mûri Mami 毛利真美.
座談 「日本および日本人について」	Entretien : « Sur le Japon et les Japonais »	01.1956 <i>Chisei</i> 「知性」 Kawadeshobô 河出書房	/	Avec Kinoshita Junji 木下順二.
「パスカルと私」	Traduction de Pierre Mendès France, Gabriel Ardant : <i>La Science économique et l'action</i> (1954)	15.11.1956 Nihonkeizai shimbunsha 日本経済新聞社	/	Cotraduction avec Naruse Osamu 成瀬治 et Yokoyama Masahuko 横山正彦.
邦訳 (共訳) マンデス＝フランス・アルダン共著 『経済学と経済政策』	« Pascal et moi »	01.1956 <i>Chisei</i> 「知性」 Kawadeshobô 河出書房	III p. 417-418	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
『バビロンの流れのほとりにて « Sur les Fleuves de Babylone »』	<i>Sur les Fleuves de Babylone</i>	25.01.1957 Dainihonyûbenkai kôdansha 大日本雄弁講談社	I p. 1-189	
邦訳（共訳） ジャン・ポワヴァン『美はつくられる フランスの美容術』	Traduction de Jean Boivin : <i>Mes opérations esthétiques</i> (1956)	04.10.1957 Kinokuniyashoten 紀伊国屋書店	/	Cotraduction avec Suzuki Rikie 鈴木力衛, parue sous le titre <i>La beauté peut être fabriquée : les techniques esthétiques françaises.</i>

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
« Cheminement et direction de la pensée au Japon dans la nouvelle génération d'après-guerre »	/	04, 06.1958 <i>L'âge nouveau</i> , n° 101, 102 Paris	XV p. 85-109	
邦訳 リルケ 『若き日の真実：フィレンツェ日記』→『フィレンツェだよりールー・サロメへの書簡一』→『フィレンツェだより』	Traduction de Rilke : <i>Reiner Maria Rilke, Lou Andreas-Salomé, Correspondance</i>	10.08.1958 Kadokawashoten 角川書店	/	Traduction parue sous le titre <i>La vérité de la jeunesse : lettres de Florence</i> puis <i>Lettres de Florence : correspondance à Lou Salomé</i> et enfin <i>Lettres de Florence</i> .
邦訳 (共訳) ペリュシユ 『ゴッホの生涯』	Traduction d'Henri Perruchot : <i>La Vie de Van Gogh</i> (1957)	15.10.1958 Kinokuniyashoten 紀伊国屋書店		Cotraduction avec Konno Kazuo 今野一雄.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「シャルトルと法隆寺—日本古美術展を海外に見て—」	« Chartres et le Hôryûji : voir une exposition d'art classique japonais à l'étranger »	03.1959 Geijutsushinchô 「芸術新潮」 Shinchôsha 新潮社	IV p. 227-235	
『流れのほとりにて—パリの書籍』	<i>Sur les Fleuves : Livre de Paris</i>	25.07.1959 Kôbundô 弘文堂	I p. 191-436	<i>Contient Sur les Fleuves de Babylone [1957] et sa suite : Sur les Fleuves.</i>

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
Conférence : « Le dramaturge japonais : Kinoshita Junji »	/	1961 <i>Les théâtres d'Asie</i> CNRS (Paris)	/ ⇒	Conférences du théâtre des nations (1958-1959), Journées d'études de Royaumont (28 mai – 1 ^{er} juin 1959). En français. La traduction en japonais figure dans les <i>Œuvres complètes</i> (XII, 236-268).

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「カルティエ・ラタンの周辺にて」	« Dans les environs du Quartier Latin »	02.1962 <i>Sekai</i> 「世界」 Iwanamishoten 岩波書店	IV p. 169-189	
「初秋のパリから—高田博厚氏に一—」	« Depuis Paris au début de l'automne : à Hiroatsu Takada »	11.1962 <i>Misuzu</i> 「みすず」 n° 43 Misuzushobô みすず書房	IV p. 190-212	Lettre à Hiroatsu Takada. Erreur dans la date ou le jour. En réponse, Takada publiait un texte dans le numéro suivant de décembre (<i>Misuzu</i> n° 44), « De Nishi Ochiai : lettre à Arimasa Mori » 「西落合より—森有正への手紙」. Ces échanges épistolaires publiés sont rassemblés dans <i>Rouault</i> [1976]
「偶感」	« Impression soudaine »	12.1962 Bungei 「文芸」 Kawadeshobôshinsha 河出書房新社	IV p. 213-226	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
『城門のかたわら にて—パリの手記 —』	<i>Aux portes de la citadelle : cahiers de Paris</i>	10.07.1963 Kawadeshobôshinsha 河 出書房新社	II, IV ⇒	Contient <i>Aux portes de la citadelle</i> (II, 1-142) suivi de 4 courts essais, déjà parus dans différentes revues : « Chartres et le Hôryûji : voir une exposition d'art classique japonais à l'étranger » [1959], « Dans les environs du Quartier Latin » [1962], « Depuis Paris au début de l'automne : à Hiroatsu Takada » [1962], « Impression soudaine » [1962]. Les quatre essais sont reparus dans <i>Sous le ciel du voyage</i> [1969] et non dans les rééditions des essais « Babylone ».

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「ある夏の日の感想」	« Impression d'un jour d'été »	04.1964 Seidôjidai 「青銅時代」 n° 10 Seidôjidaisha 青銅時代社	III p. 108-122	L'article fait mention de <i>Dans le corridor</i> 『廻廊にて』 de Tsuji Kunio 辻邦夫, paru en juillet 1963 chez Shinchôsha.
「故国の情感」	« Souvenir ému de mon pays natal »	11.01.1964 Chûnichi shimbun 「中日新聞」 Chûnichi nihonshimbun 中部日本新聞	V p. 259-262	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
« Rashômon et autres contes, par Akutagawa Ryûnosuke »	/	1965 Gallimard/UNESCO	XV p. 110-153	Avant-Propos et introduction à la traduction de l'édition de 1965
Traduction en français : <i>Rashômon et autres contes, par Akutagawa Ryûnosuke</i>	/	1965 Gallimard/UNESCO	/	Traduction de 15 nouvelles d'Akutagawa Ryûnosuke 芥川龍之介.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「霧の朝」	« Un matin de brouillard »	02.1966 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	III p. 5-34	Terminé en novembre 1965 à Paris. Michitarô Tanaka écrivait dans la revue <i>Rondanhihyô</i> un texte à propos de MA le 26.01.1966 (cf. MAZ, III, 420-421) et un anonyme un autre texte dans le <i>Mainichi shimbun</i> à la même date (cf. MAZ, III, 421-422).
「ひかりとノートル・ダム」	« La lumière et Notre-Dame »	11.1966 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	III p. 35-68	Commencé au printemps 1966 à Paris, terminé le 15.08 de la même année.
講演 「パリの生活の一断面」	Conférence : « Un aspect de la vie à Paris »	[1967] <i>Lointaine Notre-Dame</i> 『遙かなノートル・ダム』 Chikumashobô 筑摩書房	III p. 123-152	Conférence donnée à l'Institut d'études françaises de Tôkyô (日仏学院) en octobre 1966. Rediffusé par la suite par la NHK. MA refit une conférence autour du même thème, intitulée « De retour d'Europe » à l'Université chrétienne internationale le 27.10.1966.
講演 「ヨーロッパより帰って」	Conférence : « De retour d'Europe »	[1977] <i>Lumière et ténèbres</i> 『光と闇』 Nihonkirisutokyôdan shuppanyoku 日本基督教団出版局	/	À l'Université chrétienne internationale. Cf. « Un aspect de la vie à Paris » du 05.10.1966.
「日本は変わったか—11年ぶりに帰国して」→「滞日雑感」	« Le Japon a-t-il changé ? De retour au Japon après 11 ans » → « Impressions diverses d'un séjour au Japon »	14.10.1966 <i>Asahi shimbun</i> 「朝日新聞」 (soir) Asahi shimbunsha 朝日新聞社	III p. 202-207 (1. 4)	« Impressions diverses d'un séjour au Japon », partie 1/3.
「十一年ぶりに東京へ帰って」→「滞日雑感」	« De retour à Tôkyô après 11 ans » → « Impressions diverses d'un séjour au Japon »	31.10, 01.11.1966 <i>Tôkyô shimbun</i> 「東京新聞」 (soir) Tôkyô shimbunsha 東京新聞社	III p. 215-222	« Impressions diverses d'un séjour au Japon », partie 3/3.
「東京のことパリのこと」→「滞日雑感」	« Tôkyô, Paris » → « Impressions diverses d'un séjour au Japon »	12.11, 13.11.1966 <i>Yomi'uri shimbun</i> 「読売新聞」 (soir) Yomi'uri shimbunsha 読売新聞社	III p. 207 (1. 6)-214	« Impressions diverses d'un séjour au Japon », partie 2/3.
対談 「彼を見、われを思う」	Entretien : « Le voir, nous penser »	12.1966 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	/	Avec Hotta Yoshie 堀田善衛.
対談 「技術時代と思想—日本とヨーロッパ」	Entretien : « L'époque de la technique et la pensée : Japon et Europe »	11.12.1966 <i>Asahi jânaru</i> 「朝日ジャーナル」 Asahi jânarusha 朝日新聞社	/	Avec Takeda Taijun 武田泰淳.
対談 「パスカルの世界」	Entretien : « Le monde de Pascal »	11.1966 En livret à Yôichi Maeda 前田陽一, <i>Pascal</i> 『パスカル』 Chûôkôronsha 中央公論社	/	Avec Maeda Yôichi 前田陽一.
「思索の源泉としての音楽」	« La musique comme source de la pensée »	12.1966 <i>Ongaku no tomo</i> 「音楽の友」	III p. 192-201	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
		Ongaku no tomosha 音楽の友社		
「東京の一隅」	« Un coin de Tôkyô »	12.1966 <i>Tosho</i> 「図書」 Iwanamishoten 岩波書店	XV p. 154-155	
「フランス人のクリスマス」	« Le Noël des Français »	12.1966 <i>Taiyô</i> 「太陽」, n° 42	V p. 242-248	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
対談 「今こそ内面世界へ」	Entretien : « Vers un monde intérieur, justement maintenant »	01.1967 <i>Chûôkôron</i> 「中央公論」 Chûôkôronsha 中央公論社	/	Avec Ôe Kenzaburô 大江健三郎.
対談 「日本語をめぐって」 → 「日本語」 → 「日本語をめぐって」	Entretien : « À propos du japonais » → « Le japonais »	01.1967 <i>Bungei</i> 「文芸」 Kawadeshobôshinsha 河出書房新社	/	
「パリ―Ⅰ、その相貌」	« Paris I : son visage » → « Son visage »	01.1967 <i>Taiyô</i> 「太陽」 n° 43	V p. 220-226	
「遥かなノートル・ダム」	« Lointaine Notre-Dame »	02.1967 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	III p. 69-98	
「パリ―Ⅱ、パリの冬とその街」	« Paris II : l'hiver de Paris et sa ville » → « L'hiver de Paris et sa ville »	03.1967 <i>Taiyô</i> 「太陽」 n° 45	V p. 226-235	
「パリ―Ⅲ、パリの古寺」	« Paris III : les petites églises de Paris » → « Les petites églises de Paris »	04.1967 <i>Taiyô</i> 「太陽」	V p. 235-242	
「ルオーをめぐって」 → 「ルオーについて―八月のパリから高田博厚氏へ―」	« À propos de Rouault » → « Sur Rouault : à Hiroatsu Takada de Paris en août »	04, 05.1967 <i>Misuzu</i> 「みすず」 Misuzushobô みすず書房	III p. 153-191	En retour, Takada Hiroatsu 高田博厚 faisait paraître un texte dans le numéro du mois suivant de la même revue titré « Lettre à Mori arimasa » 「森有正兄への手紙」. <i>Rouault</i> 『ルオー』 est un petit livre d'environ 130 pages écrit par Takada entre 1953 et 1958, et paru chez Misuzushobô en janvier 1965. Comme Rouault était un des amis de Takada et que Mori lui vouait aussi un intérêt substantiel, Chikumashobô publia un <i>Rouault</i> 『ルオー』 en 1976 qui compilait la correspondance des deux auteurs sur Rouault avec le texte de Takada.
『遥かなノートル・ダム』	<i>Lointaine Notre-Dame</i>	30.04.1967 Chikumashobô 筑摩書房	III p. 1-223	Gagne le 17 ^e Prix artistique du Ministère de la Culture (芸術選奨) dans la catégorie « Critiques » en 1967.
「変貌」	« Métamorphose »	09, 10.1967 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	IV p. 5-58	
対談 「言葉・思考・人間―フランス語の世界・日本語の世界―」	Entretien : « Le langage, la pensée, l'homme – le monde du français, le monde du japonais »	10.1967 <i>Misuzu</i> 「みすず」 Misuzushobô みすず書房		Avec Miyake Noriyoshi 三宅徳嘉.
「木下順二君の思い出」	« Souvenir de Junji Kinoshita »	19.10.1967 <i>Œuvres complètes de littérature japonaise contemporaine</i> 『日本現代文学全集』, n° 103, supplément Kôdansha 講談社	XII p. 276-279	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「日録」	« Notes du jour »	9, 16, 23, 30.10.1967 Nihondokusho shimbun 「日本読書新聞」 Nihondokusho shimbunsha 日本読書新聞社	XII p. 269-275	
「早春のパリから 初秋の東京まで一 辻 邦夫 著『夏の 砦』をめぐって 一」	« Du début de printemps à Paris au début d'automne à Tôkyô : à propos du <i>Bastion d'été</i> de Kunio Tsuji »	11.1967 Bungei 「文芸」 Kawadeshobôshinsha 河出 書房新社	IV p. 105-124	
対談 「日本とヨーロッ パの思想」	Entretien : « Les pensées japonaises et européennes »	11.1967 <i>Entretien : la naissance de la pensée</i> 『対話・思想の 発生』 Banchôshoten 番町書店	/	Avec Itô Katsuhiko 伊藤勝彦.
「唐木さんの面 影」	« Une image de M. Karaki »	11.1967 <i>Œuvres complètes de Junzô Karaki</i> (唐木順三全集), t. 6, supplément Chikumashobô	XV p. 156-158	
対談 「人間と社会の根 底にあるもの」	Entretien : « Aux fondements de l'homme et de la société »	12.1967 <i>Fukuin to jidai</i> 「福音と時 代」 Shinkyôshuppansha 新教出 版社	/	Avec Nakazawa Nobuo 中沢宣夫 et Araki Tôru 荒木享.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
座談会 「経験・個人・社会」	Table ronde : « Expérience, individu, société »	01.1968 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	/	Avec Maruyama 丸山眞男, Kinoshita Junji 木下順二.
対話 「現代文明の特質」	Entretien : « Caratéristiques de la civilisation contemporaine »	01, 02.1968 <i>Sekai</i> 「世界」 Iwanamishoten 岩波書店	/	Avec Kakibana Hidetake 垣花秀武. Paru en deux parties.
対話集 『言葉・事物・経験』	Recueil d'entretiens : <i>Mots, choses, expérience</i>	25.03.1968 Shôbunsha 晶文社	/	
「変ぼうするパリ」 → 「変貌するパリ」	« Paris qui se métamorphose »	01.06.1968 <i>Tôkyô shimbun</i> 「東京新聞」 (soir) Tôkyô shimbunsha 東京新聞社	V p. 263-270	
「一九六八年の夏の反省—欧州をマネする時代は過ぎた—」	« Réflexion de l'été 1968 : l'époque de la copie de l'Europe est dépassée »	26.09.1968 <i>Mainichi shimbun</i> 「毎日新聞」 (soir) Mainichi shimbunsha 毎日新聞社	IV p.92-98 (l. 1)	Regroupé avec « Affranchissement ou démembrement ? Une conduite prudente et sensée est nécessaire » [1968] et « Affranchissement ou démembrement ? Seul le Japon décide de son destin » [1968] dans <i>Sous le Ciel du voyage</i> [1969], sous le titre « Réflexion de l'été 1968 » (IV, 92-104).
「旅の空の下で」	« Sous le ciel du voyage »	11.1968 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	IV p. 59-91	
「『ことば』についての反省」 → 「『ことば』について」	« Réflexion sur la "langue" » → « Sur la "langue" »	10.1968 <i>Kokugotsûshin</i> 「国語通信」 Chikumashobô 筑摩書房	IV p. 127-142	
「解放か解体か—注意深く良識的行動が必要」	« Affranchissement ou démembrement ? Une conduite prudente et sensée est nécessaire »	15.10.1968 <i>Asahi shimbun</i> 「朝日新聞」 (soir) Asahi shimbunsha 朝日新聞社	IV p. 98 (l. 2)-101 (l. 11)	Regroupé avec « Réflexion de l'été 1968 : l'époque de la copie de l'Europe est dépassée » [1968] et « Affranchissement ou démembrement ? Seul le Japon décide de son destin » [1968] dans <i>Sous le Ciel du voyage</i> [1969], sous le titre « Réflexion de l'été 1968 » (IV, 92-104). Regroupé uniquement avec « Affranchissement ou démembrement ? Seul le Japon décide de son destin » [1968] dans <i>Et les arbres dans un ruissellement de lumière</i> [1972] sous le titre « Affranchissement ou démembrement ? » dans le chapitre « Impressions ».
「解放か解体か—日本のみが日本の運命決定」	« Affranchissement ou démembrement ? Seul le Japon décide de son destin »	16.10.1968 <i>Asahi shimbun</i> 「朝日新聞」 (soir) Asahi shimbunsha 朝日新聞社	IV p. 101 (l. 12)-104	Regroupé avec « Réflexion de l'été 1968 : l'époque de la copie de l'Europe est dépassée » [1968] et « Affranchissement ou démembrement ? Une conduite prudente et sensée est nécessaire » [1968] dans <i>Sous le Ciel du voyage</i> [1969], sous le titre « Réflexion de l'été 1968 » (IV, 92-104). Regroupé uniquement

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
				avec « Affranchissement ou démembrement ? Une conduite prudente et sensée est nécessaire » [1968] dans <i>Et les arbres dans un ruissellement de lumière</i> [1972] sous le titre « Affranchissement ou démembrement ? » dans le chapitre « Impressions ».

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
『旅の空の下で』	<i>Sous le ciel du voyage</i>	30.08.1969 Chikumashobô 筑摩書房	IV p. 1-237	Recueil de textes déjà parus.
座談 「ことばとくことばの勉強会」について	Débat : « Sur la langue et les "journées d'études sur la langue" »	/	/	Avec Uehara Senroku 上原専禄, Uchida Yoshihiko 内原美彦 et Kinoshita Junji 木下順二. Débat résumé dans l'introduction de <i>Écouter et lire</i> 『きくとよむ』 (Dir. Association Yamamoto Yasue 山本安英の会) paru chez Miraisha 未来社 en 1974 (p. 7-32)
対談 『現代の省察』	Entretien : Méditations contemporaines	30.11.1969 Shunshûsha 春秋社	/	Avec Kakihana Hidetake 垣花秀武. L'entretien a eu lieu en trois temps (1966, 1967, 1968)
「パリの学校」	« L'école de Paris »	12.1969 <i>Chikuma</i> 「ちくま」 Chikumashobô 筑摩書房	V p. 248-253	Cinquième et dernier essai d'une série de cinq, regroupés dans « Paris » dans <i>Et les arbres, dans un ruissellement de lumière</i> [1972].
「日本語についての感想」	« Impressions sur le japonais »	12.1969 <i>Gengoseikatsu</i> 「言語生活」 Chikumashobô 筑摩書房	V p. 214-219	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「フランスだよ り」	<i>Lettres de France</i>	10.01.1970 <i>En Direction du désert (Sur les Fleuves de Babylone II)</i> 『砂漠に向かって (Sur les Fleuves de Babylone II)』 Chikumashobô 筑摩書房	III p. 227-249	Compilation des trois <i>Lettres de France</i> de 1951.
『砂漠に向かって (Sur les Fleuves de Babylone II)』	<i>En Direction du désert (Sur les Fleuves de Babylone II)</i>	10.01.1970 Chikumashobô 筑摩書房	II, III ⇒	<i>En Direction du désert</i> (II, 147-469) est le quatrième essai de la suite de « Babylone ».
対談 「海と空間」	Entretien : « La mer et l'espace »	01, 02/03.1970 <i>Shunjû</i> 「春秋」 Shunjûsha 春秋社		Avec Kakibana Hidetake 垣花秀武.
「ことばの通じない 社会」	« Une société qui ne parle pas la même langue »	18, 19.11. 1970 <i>Asahi shimbun</i> 「毎日新聞」 Asahi shimbunsha 毎日新聞社		
「雑木林の中の反省」	« Réflexion dans les taillis »	01.1970 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	V p. 5-41	Ishikawa Jun 石川淳 dans la chronique littéraire du journal <i>Asahi</i> daté du 25.12.1969 (édition du soir), avait écrit une revue sur ce texte (cf. V, 428-430).
インタビュー 「パリに暮して20年」	« Vingt ans à Paris »	15.01.1970 <i>Shinkan nyûsu</i> 「新刊ニュース」 Tôkyôshuppan 東京出版		
対談 「市民社会と知性について—ヨーロ ッパと日本—」	Entretien : « La société urbaine et le savoir – l'Europe et le Japon »	01, 02.1970 <i>Gekkan kirisuto</i> 「月刊キリスト」 Nihon kirisutokyôgikai bunshojigyôbu 日本基督教協議会文書事業部		Avec Sumiya Kazuhiko 住谷一彦.
対話 「宇宙への冒険と プロテスタンティ ズム」	Entretien : « L'aventure spatiale et le protestantisme »	02.1970 <i>Sekai</i> 「世界」 Iwanamishoten 岩波書店	/	Avec Hidetake Kakihana 垣花秀武
対談 「現代と人間—危 機のなかにある自 覚に立って—」	Entretien : « L'époque contemporaine et l'homme : dans la conscience issue de la crise »	03.1970 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	/	Avec Junji Kinoshita 木下順二.
「エキリーブルを 与える人—ほん とらの教育者はと 問われて—」	« Les personnes qui nous donne de l'équilibre : qu'est-ce qu'un véritable enseignant ? »	12.05.1970 <i>Asahi shimbun</i> 「朝日新聞」 (soir) Asahi shimbunsha 朝日新聞社	V p. 395-398	
「文化と日々の営 み」	« La culture et l'œuvre des jours »	23, 24.07.1970 <i>Asahi shimbun</i> 「朝日新聞」 (soir) Asahi shimbunsha 朝日新聞社	V p. 180-188	
「リアルケのレゾ ナンス」	« La résonance de Rilke »	20.09.1970 <i>Lettres de Florence : correspondance à Lou Salomé</i>	IV p. 241-264	Commentaire à la traduction de la correspondance de Rilke avec Lou Andreas-Salomé.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
		Chikumashobô 筑摩書房		
「渡辺先生の授業」→「渡辺一夫先生」	« Les cours du professeur Watanabe » → « Watanabe Kazuo »	09.1970 <i>Œuvres de Watanabe Kazuo</i> 『渡辺一夫著作集』 t. 11, livret Chikumashobô 筑摩書房	V p. 399-402	
対談 「言葉・経験・概念」	Entretien : « Mots, expérience, concepts »	09.1970 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	/	Avec Uchida Yoshihiko 内原義彦.
座談会 「日本の思想・中国の思想・西洋の思想」	Débat : « Pensée japonaise, pensée chinoise, pensée occidentale »	09.1970 <i>Tosho</i> 「図書」 Iwanamishoten 岩波書店	/	Avec Yoshikawa Kôjirô 吉川幸次郎 et Bitô Masahide 尾藤正英.
「思い出、その他」	« Souvenirs, etc. »	10.1970 <i>Encyclopédie de la pensée japonaise</i> 『日本思想大系』 t. 25, livret Iwanamishoten 岩波書店	XV p. 161-166	
書評 「『ふさがれた道』」	Revue littéraire : « La voie obstruée »	01.11.1970 <i>Asahi jânaru</i> 「朝日ジャーナル」 Asahi shimbunsha 朝日新聞社	XV p. 167-170	Revue sur <i>The Obstructed Path : French Social Thought in the Years of Desperation, 1930-1960</i> , de Stuart Hughes traduit en japonais la même année.
「ドゴールの死」	« La mort de De Gaulle »	14.11.1970 <i>Asahi shimbun</i> 「朝日新聞」 (soir) Asahi shimbunsha 朝日新聞社	V p. 202-205	De Gaulle est mort quelques jours avant, le 09.11.1970.
インタビュー 『生きることと考えること』	Interview : <i>Vivre et penser</i>	16.11.1970 Kôdansha 講談社	/	Avec Itô Katsuhiko 伊藤勝彦.
「木々は光を浴びて」	« Et les arbres, dans un ruissellement de lumière »	11.1970 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	V p. 42-66	
「経験と思想(I - 1)一序にかえって一」	« Expérience et pensée (I-1) : en guise d'introduction »	11.1970 <i>Shisô</i> 「思想」 Iwanamishoten 岩波書店	XII p. 3-26	Première des quatre parties du texte <i>L'expérience et la pensée</i> 『経験と思想』 achevé en 1977. Le texte des <i>Œuvres complètes</i> reprend la version achevée et parue en monographie, légèrement corrigée.
対談 「伝統と変革—日本文化批判—」	Entretien : « Tradition et réforme : critique de la culture japonaise »	11.1970 <i>Gunzô</i> 「群像」 Dainihonyûbenkaikôdansha 大日本雄弁講談社	/	Avec Odagiri Hideo 小田切秀雄.
座談 「現代とキリスト教」	Débat : « L'époque contemporaine et le christianisme »	12.1970 <i>Kyôjo</i> 「共助」 Kirisutokyô kyôjokai shuppanbu 基督教共助会出版部	/	Avec Kawada Shigeru 川田殖, Naruse Osamu 成瀬治.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「『ことば』について想うこと (上)」	« Réflexions sur la "langue" (1) »	01.1971 <i>Bungei</i> 「文芸」 Kawadeshobōshinsha 河出書房新社	V p.345-365	Inachevé. Cf. « Sur la "langue" » 「『ことば』について」 de 1974.
「経験と思想(I - 2)―出発点 日本人とその経験 (a)―」	« Expérience et pensée (I-2) : point de départ : les Japonais et leur expérience (a) »	01.1971 <i>Shisō</i> 「思想」 Iwanamishoten 岩波書店	XII p. 27-52	Seconde partie de <i>L'expérience et la pensée</i> (1977).
対談 『人間の原理を求めて―揺れ動く世界に立って―』	Entretien : <i>À la recherche des principes humains : debout dans un monde qui balance</i>	30.04.1971 Chikumashobō 筑摩書房	/	Avec Oda Makoto 小田誠. Le dialogue a eu lieu en deux temps (1968 et 1969).
『デカルトとパスカル』	<i>Descartes et Pascal</i>	20.06.1971 Chikumashobō 筑摩書房	IX, X, XI	Recueil de textes parus précédemment.
「パリで中国を思う―市民の感想―」	« Penser à la Chine de Paris : impressions d'un citoyen »	01.07.1971 <i>Ajia rebyū</i> 「アジアレビュー」, n° 7	V p. 97-121	
「変化と交代の時代に」→「変化と交替の時代に」	« Dans une époque de changement et de remplacement »	22.07.1971 <i>Asahi shimbun</i> 「朝日新聞」(soir) Asahi shimbunsha 朝日新聞社	V p. 205-210	
「『夕鶴』の新しさ」	Revue de théâtre : « La nouveauté du <i>Héron de la tombée du jour</i> »	10-11.1971	XII p. 280-285	Sur le pamphlet de la représentation du <i>Héron de la tombée du jour</i> 『夕鶴』 donnée par l'Association Yamamoto Yasue. Le même texte a été encore de nombreuses fois réutilisé sur les brochures des représentations ultérieures jusqu'en 1975.
「わが思索わが風土」	« Mes pensées, mon environnement »	20-24.09.1971 <i>Asahi shimbun</i> 「朝日新聞」(soir) Asahi shimbunsha 朝日新聞社	V p.165-179	Paru en cinq parties.
「ドストエーフスキーと神」	« Dostoïevski et Dieu »	24.10.1971 <i>Yomiuri shimbun</i> 「読売新聞」 Yomiuri shimbunsha 読売新聞社	XV p. 171-174	
「経験と思想(I - 3)―出発点 日本人とその経験 (b)―」	« Expérience et pensée (I-3) : point de départ, les Japonais et leur expérience (b) »	10.1971 <i>Shisō</i> 「思想」 Iwanamishoten 岩波書店	XII p. 53-92	Troisième partie de <i>L'expérience et la pensée</i> (1977).
座談 「日本の現実と宗教」	Débat : « Réalité japonaise et religion »	11.1971 <i>Gunzō</i> 「群像」 Dainihonyūbenkai kōdansha 大日本雄弁講談社	/	Avec Tanaka Chikao 田中千禾夫 et Endō Shūsaku 遠藤周作.
「一九七一年の夏を顧みて」	« Retour sur l'été 1971 »	18.11.1971 <i>Tōkyō shimbun</i> 「東京新聞」 Tōkyō shimbunsha 東京新聞社	V p. 210-214	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
紹介文 「新鮮な書」	Présentation littéraire : « Un livre frais »	11.1971 <i>Tosho</i> 「図書」 Iwanamishoten 岩波書店	XV p. 175-180	Présentation du livre d'Uchida Yoshihiko 内田義彦, <i>Cheminement vers la connaissance sociale</i> 『社会認識の歩み』 (1971).
「市民意識と国民意識の乖離—日本人のどこに欠陥があるか」	« La divergence entre conscience citadine et conscience nationale : où se trouve les défauts des Japonais ? »	30.11.1971 <i>Ekonomisuto</i> 「エコノミスト」 毎日新聞社 Mainichi shimbunsha	V p. 271-286	
「中村光夫氏と私」	« Mitsuo Nakamura et moi »	12.1971 <i>Œuvres complètes de Mitsuo Nakamura</i> 『中村光夫全集』 t. 4, livret Chikumashobô 筑摩書房	V p. 403-408	
「暗く広い流れ」	« Un cours sombre et large »	12.1971 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	V p. 67-94	

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「経験と思想(I - 4)―出発点 日本人とその経験 (C) 一」	« Expérience et pensée (I-4) : point de départ, les Japonais et leur expérience (c) »	01.1972 <i>Shisô</i> 「思想」 Iwanamishoten 岩波書店	XII p. 93-111	Quatrième et dernière partie de <i>L'expérience et la pensée</i> (1977).
「一つの後悔―林達夫氏について―」	« Un regret : sur Tatsuo Hayashi »	01.1972 <i>Œuvres de Tatsuo Hayashi</i> 『林達夫著作集』 t. 6, livret Heibonsha 平凡社	V p. 409-413	
「大陸の影の下で」	« Dans l'ombre du continent »	02.1972 <i>Sekai</i> 「世界」 Iwanamishoten 岩波書店	V p. 122-162	
「川と歴史と人間―クルナ遺宝引き揚げに同行して―」	« Les fleuves, l'histoire et l'homme : accompagnant la récupération des trésors de Qulna »	01.02.1972 <i>Tôkyô shimbun</i> 「東京新聞」 (soir) Tôkyô shimbunsha 東京新聞社	V p. 331-335	
<i>Leçons de Japonais</i>		18.05.1972 Librairie Taishukan	/	
「一年ぶりに日本へ帰って」	« De retour au Japon après un an »	[1972] <i>Et les arbres, dans un ruissellement de lumière</i> 『木々は光を浴びて』 Chikumashobô 筑摩書房	V p. 188-195	Première parution inconnue.
『木々は光を浴びて』	<i>Et les arbres, dans un ruissellement de lumière</i>	25.05.1972 Chikumashobô 筑摩書房	IV, V	Recueil de textes précédemment parus.
「経験の重みに自覚を」→「八月十五日の感想」	« Prendre conscience du poids de l'expérience » → « Impressions du 15 août »	10.08.1972 <i>Asahi shimbun</i> 「朝日新聞」 Asahi shimbunsha 朝日新聞社	V p. 287-291	Premier essai d'une série du journal Asahi nommée « Le mois d'août comme point de départ » 「原点としての八月」.
「本居宣長を遡って思うこと」→「本居宣長をめぐる」	« Pensées à propos de Norinaga Motoori » → « À propos de Norinaga Motoori »	09.1972 <i>Œuvres complètes de Norinaga Motoori</i> 『本居宣長全集』, t. 14, livret Chikumashobô 筑摩書房	V p. 386-394	
「バッハをめぐる」	« À propos de Bach »	11.09.1972 <i>Asahi shimbun</i> 「朝日新聞」 (soir) Asahi shimbunsha 朝日新聞社	V p. 380-385	
「バビロンの流れのほとりにて」→「紀行『バビロンの流れのほとりにて』」	« Sur les Fleuves de Babylone » → « Récit de voyage : Sur les Fleuves de Babylone »	09.1972 <i>Tosho</i> 「図書」 Iwanamishoten 岩波書店	V p. 336-344	
対談 「西欧精神について」	Entretien : « Sur l'esprit occidental »	11.1972 <i>Bungei</i> 「文芸」 Kawadeshobôshinsha 河出書房新社	/	Avec Abe Yoshio 阿部良雄.
「パリ随想―心に浮かぶよしなしごと―」	« Impressions de Paris : choses simples qui me viennent à l'esprit »	24.08-14.11.1972 <i>Tôkyô shimbun</i> 「東京新聞」 Tôkyô shimbunsha 東京新聞社	IV p. 265-359	Paru en série sous le titre « Choses simples qui me viennent à l'esprit » 「心に浮かぶよしなしごと」 en 34 dates.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
		聞社		
「時代の流れを超えて—南原繁著作集に寄せて」	« Au-delà du cours de l'époque : pour le recueil d'œuvres de Shigeru Nambara »	09.1972 <i>Œuvres de Shigeru Nambara</i> 『南原繁著作集』, extrait Iwanamishoten 岩波書店	V p. 421-422	
対談 「フランス人の怒り方」	Entretien : « La façon qu'on les Français de s'énerver »	12.1972 <i>Furansu</i> 「ふらんす」 Hakusuisha 白水社	/	Avec Matsubara Hideichi 松原秀一.
帯・内容見本 「『夏の砦』について」	« Sur <i>Le Bastion d'été</i> »	10.1972 <i>Œuvres choisies de Kunio Tsuji</i> 『辻邦夫作品集』, t. 2, <i>obi</i> Kawadeshobô 河出書房	XV p. 181	Texte figurant sur la bande extérieure (<i>obi</i>) et dans le volume 2 des <i>Œuvres choisies de Kuio Tsuji</i> .
座談会 「内なる先進性と後進性」	Débat : « Avance et retard intérieurs »	12.1972 <i>Gunzô</i> 「群像」 Dainihonyûbenkai kôdansha 大日本雄弁講談社	/	Avec Kinoshita Junji 木下順二 et Hotta Yoshie 堀田善衛.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「現下の時点にあたって思うこと」 →「現下の時点にあたって思う」	« Réflexions dans la situation d'aujourd'hui »	01.1973 <i>Sekai</i> 「世界」 Iwanamishoten 岩波書店	V p. 292-300	
対話 「日本人とヨーロッパの思想」	Entretien : « Les Japonais et la pensée européenne »	25.05.1973 Itô Katsuhiko 伊藤勝彦 <i>La naissance de la pensée – au-delà de l'humanisme</i> 『思想の発生—ヒューマニズムを超えて—』 Banchôshobô 番町書房	/	Avec Itô Katsuhiko 伊藤勝彦.
「『フランスから』の再刊に際して」	« À l'occasion de la réédition de <i>Depuis la France</i> »	20.06.1973 Takada Hiroatsu 高田博厚 著, <i>Depuis la France</i> 『フランスから』 Asahishimbun 朝日新聞社	XII p. 303-308	Préface au livre de Takada, dont la première édition date de 1950.
対話集 『現代のアレオパゴス・森有正とキリスト教』		05.07.1973 Nihonkirisutokyôdan shuppankyoku 日本基督教団出版局	/	Avec Furuya Yasuo 古屋安雄 et Katô Tsuneaki 加藤常昭.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「故国の情感」	« L'émotion du pays natal »	10.01.1974 <i>Lettres de Paris</i> Chikumashobô 筑摩書房	V p. 259-262	Première publication inconnue.
「戦後十年のフランス思想界」	« Le monde de la pensée française des dix ans d'après-guerre »	10.01.1974 <i>Lettres de Paris</i> 『パリだより』 Chikumashobô 筑摩書房	III p. 386-393	Première parution inconnue. Le contenu semble avoir été écrit aux alentours de 1955.
『パリだより』	<i>Lettres de Paris</i>	10.01.1974 Chikumashobô 筑摩書房	III, IV, V ⇒	Recueils de textes parus précédemment.
インタビュー「知識人とは何か」	Interview : « Qu'est-ce qu'un intellectuel ? »	07.1974 <i>Ryûdô</i> 「流動」	/	Avec Yaguchi Yoshifuri 矢口圭振.
対話「対話 高田博厚・森有正」	Entretien : « Conversation entre Takada Hiroatsu et Mori Arimasa »	12.1974 <i>Sôgetsu</i> 「草月」 n° 97	/	
「三十年という歲月」	« Trente ans »	11.1974 <i>Sekai</i> 「世界」 Iwanamishoten 岩波書店	V p. 301-316	
「遠ざかるノートル・ダム」	« Notre-Dame s'éloigne »	12.1974 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	V p. 317-330	C'est selon les éditeurs des <i>Œuvres complètes</i> le dernier texte substantiel l'auteur.
講演「『ことば』について」	Conférence : « Sur la "langue" »	Automne 1974 <i>Bungei tembô</i> 「文芸展望」, numéro d'automne Chikumashobô 筑摩書房	Livret 6 p. 2-17	Dans ce numéro parurent les notes sténographiées d'une conférence intitulée « Sur la "langue" » organisée par l'Association Yamamoto Yasue (山本安英の会).

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
講演集 『古いものと新しいもの』	Recueil de conférences : <i>Anciennetés et nouveautés</i>	20.03.1975 Nihonkirisutokyôdan shuppankyoku 日本基督教 団出版局	/	Recueil cinq conférences données entre 1970 et 1972 : « Sur l'expérience » 「経験について」, « Sur Pascal : la croyance aujourd'hui » 「パスカルについて—現代における信仰の問題」, « Anciennetés et nouveautés » 「古いものと新しいもの」, « Aventure et direction » 「冒険と方向」, « Conscience de la croyance aujourd'hui » 「現代における信仰の意義」.
対談 「雑談」	Entretien : « Discussions diverses »	03.10.1975 Kinoshita Junji 木下順二, Sur l'histoire 『歴史について』 Kôdansha 講談社	/	Avec Kinoshita Junji 木下順二著.
「夏の日の感想」	« Impression d'un jour d'été »	10.09.1975 <i>Zaifutsu nihonjinkai</i> 「在仏日本人会」 <i>Zaifutsunihonjinkaikaihô</i> 在仏日本人会会報	XV p. 182-185	
「南原先生について思うこと」→ 「南原繁先生」	« Monsieur Nambara Shigeru »	05.1975 Maruyama Masao 丸山眞男, Fukuda Kan'ichi 福田歓一 <i>Souvenirs de Nambara Shigeru</i> 『回想の南原繁』 Iwanamishoten 岩波書店	V p. 414-420	
「《哲学講義》刊行にあたって」→ 「リセーの『哲学教科書』」	« Sur l'édition des <i>Cours de philosophie</i> » → « Les <i>Cours de philosophie</i> au lycée »	12.1975 <i>Chikuma</i> 「ちくま」 Chikumashobô 筑摩書房	V p. 366-374	Il s'agit des <i>Cours de philosophie</i> de Paul Foulquié datant du début des années 1960, publiés en 4 volumes. La traduction japonaise fut publiée en 1976 et 1977. Ce texte de Mori figurait en tête du premier volume et fut publié à part dans Chikuma pour présenter l'ouvrage au grand public avant sa sortie.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
対談 「『夕鶴』の世界」	Conversation : « Le monde du <i>Héron de la tombée du jour</i> »	12.03.1976 Association Yamamoto Yasue 山本安英の会, Livret de la pièce <i>Le héron de la tombée du jour</i> 『夕鶴』公演パンフレット	/	Avec Uchida Yoshihiko 内田義彦.
対談 「伝統についてその他」	Conversation : « Sur la tradition, etc. »	01.04.1976 Kinoshita Junji 木下順二, <i>Sur l'histoire</i> 『歴史について』 Mainichishimbunsha 毎日新聞社	/	Avec Kinoshita Junji 木下順二.
対談 「言葉を語る」→ 「『セーヌの辺で』のあとに」	Conversation : « Raconter la langue » → « Après <i>Sur le bord de la Seine</i> »	14, 15.06.1976 「毎日新聞」 Mainichishimbunsha 毎日新聞社	/	Avec Kinoshita Junji 木下順二.
『ルオー』	<i>Rouault</i>	20.06.1976 Chikumashobô 筑摩書房	/	Compilation de la correspondance des deux auteurs sur Rouault (cf. 1962 et 1967) avec le texte de Takada (paru en 1965).
講演集 『土の器に』	Recueil de sermons et conférences : <i>Dans un vase d'argile</i>	21.06.1976 Nihonkirisutokyôdan shuppanyoku	/	Contient trois sermons, « La croyance d'Abraham » 「アブラハムの信仰」(1969), « Dans un vase d'argile » 「土の器に」(1971), « La joie dans la connaissance et la sagesse de Dieu » 「神の知恵と知識との富」(1972), et trois conférences, « Tradition et réforme : les universités françaises » 「伝統と改革—フランスの大学」(1971/1972), « Le cœur des Japonais » 「日本人の心」(1972), « En pensant à la génération qui vient » 「きたるべき世代を思つて」(1975). Le livre doit servir à récolter des fonds pour l'achat d'un orgue.
「文化委員会設置に際して」	« À l'occasion de l'établissement du comité culturel »	20.06.1976 <i>Zaifutsu nihonjinkai</i> 「在仏日本人会」 <i>Zaifutsunihonjinkai kaihô</i> 在仏日本人会会報	XV p. 186-188	
『思索と経験をめぐって』	<i>Autour de la pensée et de l'expérience</i>	10.07.1976 Kôdansha 講談社	/	Recueil de textes précédemment parus.
『いかに生きるか』	<i>Comment vivre ?</i>	20.09.1976 Kôdansha 講談社	/	Regroupe quatre textes réécrits à partir de conférences : « Les fondements de la personnalité » 「人格の基礎」(1975) « Ce qui construit les fondements de la personnalité » 「人格の基礎をつ

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
				<p>くるもの」, « La culture japonaise et le christianisme » 「日本文化とキリスト教」 (1972) → « La vie des Japonais » 「日本人の生き方」, « Un vieux sac en cuir » 「古い皮袋」 (1971) → « Pour devenir un individu indépendant » 「自立した個人となるために」 et « L'eau de la vie » 「生命の水」 (1972) → « La croyance pour vivre » 「生きるための信仰」.</p>

Parutions posthumes

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
遺稿集 『遠ざかるノート ル・ダム』	Recueil : <i>Notre-Dame s'éloigne</i>	22.12.1976 Chikumashobô 筑摩書房	III, V	Comprend des textes et des conversations déjà parus. C'est la dernière œuvre de l'auteur, la publication date de peu après son décès.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
CD 「思索の源泉としての音楽」	CD « La musique comme source de la pensée »	1977 Phillips	/	Mori enregistra chez Phillips un disque d'orgue qui fut accompagné d'un de ses textes (référence PH 8519).
説教・講演集 『光と闇』		25.05.1977 Nihonkirisutokyô shuppanyoku 日本基督教 団出版局	/	Comprend des conférences et conversations, ainsi que des sermons, dont trois inédits : « Sur le pouvoir » 「権威について」 (1971), « La naissance de l'unique engendré » 「独り子の誕生」 (1972), « Lumière et ténèbres » 「光と闇」 (1975).
『経験と思想』	<i>L'expérience et la pensée</i>	20.07.1977 岩波書店	XII p. 1-111	Accompagné d'une postface de Tsuji Kunio 辻邦夫.
翻訳 デカルト 『思索私記』	Traduction de Descartes : <i>Cogitationes privatae</i>	1977 <i>Œuvres de Descartes</i> 『デカルト著作集』, t. 4, livret	/	Inachevée.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「黄昏のノート ル・ダム」	« Notre-Dame au crépuscule »	08.1978 <i>Tembô</i> 「展望」 Chikumashobô 筑摩書房	III p. 344-385	D'après le manuscrit trouvé chez Kinoshita Junji 木下順二.
「映画に現われたジ イド」	« Le Gide apparu dans les films »	25.11.1978 <i>Œuvres complètes</i> ⇒	III p. 324-339	D'après le manuscrit trouvé chez Kinoshita Junji 木下順二, où figure la date du 30.03.1952.
「パリ」	« Paris »	25.12.1978 <i>Œuvres complètes</i> ⇒	IV p. 360-380	Manuscrit trouvé après la mort de l'auteur dans son bureau à Paris.
「巴里私記」	« Cogitationes Lutetiae »	25.12.1978 <i>Œuvres complètes</i> ⇒	IV p. 381-438	Manuscrit trouvé après la mort de l'auteur dans son bureau à Paris.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「はしがき」	« Postface »	31.03.1979 <i>Œuvres complètes</i> ⇒	XI p. 429-435	Une partie est perdue, mais le texte semble presque complet. Texte laissé au Japon avant son départ pour la France en 1950 et traitant de Pascal, il s'agit-là peut-être de la conclusion de la thèse inachevée de Mori.
報告書 「フランス古典波の研究」	Rapport : « Recherches sur les Classiques français »	30.04.1979 <i>Œuvres complètes</i> ⇒	X p. 456-465	
「ひとつの『経験』」	« Une "expérience" »	28.09.1979 <i>Œuvres complètes</i> ⇒	XII p. 312-321	
『「荒野に水は湧きて」 — 「バビロンの流れのほとりにて」 III—』	<i>En terre aride, l'eau jaillit – Sur les Fleuves de Babylone III –</i>	28.09.1979 <i>Œuvres complètes</i> ⇒	XII p.322-327	Une partie du texte a été perdue. Suite inachevée des essais de « Babylone ».
「マロニエの黄ばむ頃」	« Quand les maronniers jaunissent »	28.09.1979 <i>Œuvres complètes</i> ⇒	XII p. 308-311	La date 1974 figure dans le texte.
『「実存」と「社会」』	<i>L'« existence » et la « société »</i>	28.09.1979 <i>Œuvres complètes</i> ⇒	XII p. 286-302	Suite inachevée de <i>L'expérience et la pensée</i> .
「パスカルにおける『愛』の諸相」	« Aspects de l' "amour" chez Pascal »	28.09.1979 <i>Œuvres complètes</i> ⇒	XII p. 193-233	Peut-être s'agit-il la d'une tentative de l'auteur de reprendre ses textes sur Pascal pour en faire une version synthétique.
「日本思想入門」	« Introduction à la pensée japonaise »	11.1979 Shisô 「思想」 Iwanamishoten 岩波書店	/	Traduction de notes en français de Mori par Araki Tôru 荒木亨.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
<p>論文集 『経験の水位から』</p>	<p>Recueil : <i>Du niveau de l'expérience</i></p>	<p>09.1980 Chikumashobô 新地書房</p>	<p>/</p>	<p>Recueil de textes déjà parus en comémoration de Mori Arimasa.</p>
<p>講演集 『アブラハムの生涯』</p>	<p>Recueil de conférences : <i>La vie d'Abraham</i></p>	<p>10.11.1980 Nihonkirisutokyô shuppanyoku 日本基督教団出版局</p>	<p>/</p>	<p>Comprend cinq conférences sur la vie d'Abraham données en 1970 : « Départ » 「出発」, « La terre promise » 「約束の地」, « Le Mont Moriah » 「モリアの山」, « Mort et tombeau » 「死と墓」, « Le Seigneur de la paix » 「平和の主」.</p> <p>La postface de l'éditeur présente le brouillon d'une conférence suivante qui vraisemblablement n'eut pas lieu : « Sur les préludes de chorale pour orgue de Bach (1685-1750) » 「バッハ (一六八五—一七五〇) のオルガン用コーラル前奏曲について」.</p>

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
『日記』 (前半)	<i>Journal</i> (première partie)	25.01.1981 Œuvres complètes ⇒	XIII p. 3-524	Ecrit en grande partie en français, la traduction est due à Ninomiya Masayuki 二宮正之.
『日記』 (後半)	<i>Journal</i> (seconde partie)	10.12.1981 Œuvres complètes ⇒	XIV p. 3-516	Ecrit en grande partie en français, la traduction est due à Ninomiya Masayuki 二宮正之.
『アリアンヌへの手紙』	<i>Lettres à Ariane</i>	10.12.1981 Œuvres complètes ⇒	XIV p. 517-692	Traduction par Ninomiya Masayuki 二宮正之.

Titre original	Traduction française	Première parution	Œuv. comp.	Notes
「ベルグソンとの対話」	« Conversation avec Bergson »	25.02.1982 Œuvres complètes ⇒	XV p. 159-160	Revue sans doute écrite à l'occasion de la parution de <i>Entretiens avec Bergson</i> 『ベルグソンとの対話』 en 1969.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	1
NOTES PRÉLIMINAIRES.....	3
ABRÉVIATIONS.....	5
Liste des abréviations utilisées pour les principaux textes de Mori	5
Les autres textes réunis dans les <i>Œuvres complètes</i>	6
INTRODUCTION	8
I. MORI ARIMASA	16
INTRODUCTION	20
1. AU JAPON : DES ÉTUDES FRANÇAISES	24
1.1. Une famille chrétienne	24
1.2. La guerre.....	36
1.3. Le départ pour la France.....	50
2. EN FRANCE : DES ÉTUDES JAPONAISES.....	62
2.1. Premier retour au Japon en 1955.....	62
2.2. L'enseignement.....	65
2.3. La traduction	72
2.4. Les recherches académiques.....	82
2.5. L'écrivain et les voyages	89
3. LE RETOUR, PUIS LE DÉPART.....	102
3.1. Le « retour » au Japon	103
3.2. L'orgue	105
3.3. La foi	107
3.4. L'heure du départ.....	114
CONCLUSION	116
II. L' « EXPÉRIENCE ».....	118
INTRODUCTION	122

1. L'EXERCICE DE SOI.....	124
1.1. Les essais philosophiques de Mori Arimasa.....	124
1.2. Le cheminement de Mori sur les « fleuves de Babylone ».....	135
1.3. Mori et ses exercices spirituels	142
2. EXPÉRIENCE ET SOI : UNE APORIE	152
2.1. Expérience et égo.....	153
2.2. L'influence de la pensée occidentale	159
2.3. La « définition ».....	165
3. EXPÉRIENCE ET VÉCU : UNE QUESTION DE DISPROPORTION	178
3.1. Expérience et vécu avec Bergson, Descartes et Pascal	179
3.2. Avec Descartes.....	185
3.3. Avec Pascal.....	192
3.4. Avec Bergson.....	204
CONCLUSION	212
III. LE JAPON DE MORI, LE JAPON DE L'OCCIDENT ?	214
INTRODUCTION	218
1. AUTOUR DE LA GRAMMAIRE	222
1.1. Le français	222
1.2. La confrontation : un échec programmé ?.....	229
1.3. Le japonais.....	236
1.4. Deux paradigmes pour une réalité.....	248
2. LES RÈGLES DE LA COMMUNICATION EN JAPONAIS	254
2.1. L'incrustation de la réalité	256
2.2. La relation binôme	267
2.3. Une critique de la hiérarchisation et de l'implicite dans la société japonaise	274
3. NATURE ET MILIEU.....	278
3.1. Vers la solitude.....	278
3.2. La « nature » occidentale.....	285

3.3. Le milieu japonais	292
4. COMMUNAUTÉ ET SOCIÉTÉ	300
4.1. Le désespoir de Mori	300
4.2. Le Japon et l'Occident	304
4.3. Communauté japonaise et société occidentale	311
4.4. L'universel	317
CONCLUSION	324
IV. DE LA PENSÉE À L'EXPÉRIENCE	326
INTRODUCTION	330
NOTES LIMINAIRES	336
1. TRADUCTION : EXPÉRIENCE ET PENSÉE	338
En guise d'introduction	340
Point de départ - Les Japonais et leur expérience (a)	362
Point de départ - Les Japonais et leur expérience (b)	384
Point de départ - Les Japonais et leur expérience (c)	419
2. COMMENTAIRE	436
CONCLUSION	450
CONCLUSION	452
BIBLIOGRAPHIE	456
ŒUVRES DE MORI ARIMASA	456
<i>Œuvres complètes de Mori Arimasa</i>	456
Hors œuvres complètes	458
Conversations avec Mori Arimasa	458
OUVRAGES ET ARTICLES SUR MORI ARIMASA	460
Ouvrages en langue japonaise	460
Articles en langue japonaise	461
Livres en langue occidentale	464
Articles en langues occidentales	464

OUVRAGES GÉNÉRAUX EN LANGUE OCCIDENTALE	464
Philosophie occidentale.....	464
Philosophie japonaise.....	466
Littérature	466
Linguistique	466
Sociologie.....	467
Psychologie.....	467
OUVRAGES GÉNÉRAUX EN LANGUE JAPONAISE	467
Philosophie japonaise.....	467
Linguistique	468
Littérature	468
Sociologie	468
Divers :	469
En ligne :	469
ANNEXE	475
TABLE DES MATIERES	531

Mori Arimasa : le Japon et l'Europe au travers de sa philosophie de l'« expérience »

Résumé

Mori Arimasa (森有正, 1911-1976) a élaboré à partir de son propre cheminement ce qu'il est convenu d'appeler sa philosophie de l'« expérience ». Elle inscrit ses développements dans la comparaison culturelle Europe-Japon, notamment au travers de la distinction « expérience » (経験) / « vécu » (体験). Dans notre travail, nous mettons en question les développements comme les fruits de cette philosophie de l'« expérience ». Pour ce faire, nous commençons par présenter une biographie de l'auteur. Dans un deuxième temps, nous proposons une présentation critique de sa philosophie de l'« expérience », qui selon nous reprend les problèmes de la pensée dichotomiste classique (de Descartes à Bergson) qui renferme un profond mysticisme. La confrontation culturelle entre le Japon et l'Europe est directement tributaire de cette aporie, combinée à une vision partielle : il y a ainsi une bonne « expérience » occidentale et un mauvais « vécu » japonais. Mori se positionne donc en marge de son époque, qui essayait de mettre en question l'hégémonie occidentale et de défendre la pluralité des cultures. Enfin, nous proposons une traduction commentée d'*Expérience et Pensée* (『経験と思想』, 1970-1972). Miné par les contradictions, les préjugés et le désespoir, Mori échoue finalement à proposer une voie positive pour le Japon. Dans le commentaire à la traduction, nous essayons de rediriger la philosophie de l'« expérience » vers une voie plus positive.

[Mori Arimasa, expérience, Japon et Europe, études japonaises, philosophie française]

Résumé en anglais

From his own path, Mori Arimasa (森有正, 1911-1976) developed his so-called philosophy of "experience". His philosophy eventually grew into an intercultural comparison model, the dualism of two forms of experience, *keiken* (経験) and *taiken* (体験). In this study, we tried to challenge the development and the fruits of this philosophy of "experience". We started with a biography of the author. Then we presented his thought around "experience", which we think inherit the problems of the dichotomous vision of reality, which cross the French classical philosophy from Descartes to Bergson. The confrontation between Europe and Japan is directly dependent on this dualistic view, which has no solution to offer instead mysticism, and combined with the partial judgment of the author, coming from his own personal life. Finally, in his thought, the "good" western experience is pushed against the "bad" Japanese experience. Lastly, we propose a translation in French for his "great" essay, *Experience and Thought* (『経験と思想』, 1970-1972). Undermine by his contradictions, his bias and despair, Mori did not manage to open a positive way for Japan. In the commentary of the translation, we tried to redirect his philosophy in a more positive way.

[Mori Arimasa, experience, Japan and Europe, Japan studies, French philosophy]